بسم الله الرحمن الرحیم

میراث کهن جهان اسلام
۱

به سرپرستی
زابینه اشمیتکه، حسن انصاری، اکبر ایرانی، محمّد باهر

گروه مشاوران دانشگاه آزاد برلین:
محمّدعلی امیرمعزّی، رضا پورجوادی، نصرالله پورجوادی،
صادق سجادی، دیمیتری گوتاس، پیِر لوری، ویلفِرْد مادلونگ

گروه مشاوران مرکز پژوهشی میراث مکتوب:
حسن‌طارمی راد، نجیب مایل هروی، فتح‌الله مجتبایی، حسین معصومی همدانی

سرشناسه	:	ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، ـ ۵۳۶ق.
عنوان و نام پدیدآور	:	...المعتمد فی اصول الدین / محمود بن محمد الملاحمی الخوارزمی (المتوفی ۵۳۶ ق.)؛ تحقیق ویلفرد مادلونگ؛ [برای] مرکز پژوهشی میراث مکتوب، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
مشخصات نشر	:	تهران: میراث مکتوب، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری	:	چهارده، ۹۰۵، xvi ص.
فروست	:	میراث مکتوب؛ ۲۳۶. علوم و معارف اسلامی؛ ۵۸.
شابک	:	978-600-203-037-5
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	عربی.
موضوع	:	کلام معتزله.
موضوع	:	اصول فقه اهل سنت ـ قرن ۶ق.
شناسه افزوده	:	مادلونگ، ویلفرد، ۱۹۳۰ ـ م.
شناسه افزوده	:	Madelung, Wilferd
شناسه افزوده	:	مرکز پژوهشی میراث مکتوب
شناسه افزوده	:	دانشگاه آزاد برلین. مؤسسه مطالعات اسلامی
شناسه افزوده	:	Freie Universität Berlin.
رده‌بندی کنگره	:	BP ۲۰۳/ ۲/ م۷ م۶ ۱۳۹۰
رده‌بندی دیویی	:	۲۹۷/۴۱۳
شماره کتابشناسی ملی	:	۲۶۵۹۵۹۸

كتاب المعتمد في أصول الدّين

تأليف

محمود بن محمّد الملاحمي الخوارزمي

المتوفّى ٥٣٦ ق.

تحقيق وتقديم

ويلفرد مادلونغ

طبعة مُزيّدة ومُنقّحة

Freie Universität Berlin

مؤسّسة مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

مرکز پژوهشی میراث مکتوب

تهران ۱۳۹۰هش

میراث مکتوب
۲۳۶

علوم و معارف اسلامی
۵۸

كتاب المعتمد في أصول الدين

•

محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (المتوفّى ٥٣٦ ق.)

•

تحقیق و مقدمه

ویلفِرِد مادلونگ

•

ناشر: میراث مکتوب
خط روی جلد: احمد عبدالرضایی
مدیر فنّی و امور چاپ: حسین شاملو فرد
لیتوگرافی و چاپ: نقره آبی ـ **صحافی:** سیدین
چاپ اول: ۱۳۹۰
شمارگان: ۵۰۰ نسخه
بها: ۲۶۰۰۰ تومان
شابک: ۹۷۸ـ۶۰۰ـ۲۰۳ـ۰۳۷ـ۵ ISBN 978-600-203-037-5

همهٔ حقوق متعلق به ناشر و محفوظ است
نشر الکترونیکی اثر بدون کسب اجازهٔ کتبی از ناشر ممنوع است

نشانی ناشر : تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹ ـ تلفن: ۶۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۶۴۰۶۲۵۸
E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir http://www.MirasMaktoob.ir

بسم الله الرحمن الرحیم

دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبّع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رسالهٔ ارزشمند انتشار یافته هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدّد نیاز دارد.

احیا و نشر کتابها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی.

مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۲ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوشش‌های محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

میراث کهن جهان اسلام سلسله‌ای است که به پیشنهاد مرکز پژوهشهای تاریخ فکری جهان اسلام (دانشگاه آزاد برلین) و استقبال مرکز پژوهشی میراث مکتوب پای گرفته است.

این سلسله مشتمل بر مجموعه‌ای از متون و نسخه‌های خطی کهن اسلامی و ایرانی در حوزه‌های فلسفه، منطق، کلام، تصوف و تاریخ علم است که به صورت متون ویراسته و چاپ نسخه برگردان انتشار می‌یابد.

زابینه اشمیتکه
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

اکبر ایرانی
مدیر عامل مرکز پژوهشی میراث مکتوب

پیشگفتار فارسی
به قلم حسن انصاری

کتاب حاضر تصحیح جدیدی است از کتاب «المعتمد في أصول الدین» تألیف رکن الدین محمود بن محمد الملاحمی الخوارزمی(د. ۵۳۶ ق)، از متکلمان معروف معتزلی و آخرین نماینده برجسته این مکتب. پیش از این متن کتاب «المعتمد» و با تصحیح ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت در اختیار محققان قرار داشت. چاپ یاد شده تنها مشتمل بر قسمتی نسبتاً کوچک از کتاب ابن ملاحمی بود. در سالهای اخیر و با شناسایی نسخه های جدید معتزلی و زیدی و عکسبرداری از آنها در کتابخانه های خصوصی و عمومی یمن دو نسخه تازه از این کتاب در اختیار ما قرار گرفت که ضرورت تصحیح مجدد این کتاب را ایجاب می کرد. این دو نسخه علاوه بر اینکه بخشی از متن چاپ قبلی را پوشش می دهند و از اینرو در تصحیح دقیقتر متن به کار می آیند، شامل بخشهای جدیدی از این کتاب می شوند که به ویژه جوانب تازه و مهمی از مباحث کلامی و فرقه شناختی را برای ما روشن می کنند؛ خاصه که در این قسمت ابن ملاحمی از منابع مهمی چون کتابهایی از ابو عیسی الورّاق و حسن بن موسی النوبختی به طور گسترده ای بهره برده است؛ علاوه بر اینکه در این بخش ابن ملاحمی به مثابه ناقد فلسفه اسلامی و با رویکردی معتزلی به نقد آرای فیلسوفان می پردازد و این البته از ویژگیهای خاص کتاب «المعتمد» به عنوان کتابی جامع در علم کلام معتزلی است که در آن به آرای فلاسفه نسبتاً مفصل پرداخته شده است. او خود تصریح می کند که قصد دارد بر خلاف معمول کتابهای مشایخ معتزلی، در این کتاب به رد جامعی نسبت به آرای مخالفان و مذاهب غیر اسلامی بپردازد. پروفسور مادلونگ در تصحیح جدید این کتاب که بدین وسیله ارائه می شود، کتاب را بر اساس دو نسخه جدید، دیگر بار تصحیح و بخشهای تازه را بدین وسیله در کنار بخشهای قدیم کتاب در اختیار محققان قرار داده است.

آن طور که از محتوا و تقسیم بندی کتاب «المعتمد» پیداست و خود ابن ملاحمی در مقدمه «الفائق في أصول الدین»(ص ۱) هم اشاره می کند، اصل کتاب «المعتمد»

بسیار حجیم بوده و ملاحمي مباحث کلامی را در شکل تفصیلی ارائه داده بوده است. با توجه به این واقعیت که کتاب «الفائق» تنها خلاصه ای کامل از کتاب «المعتمد» است و ابن ملاحمی آن را پس از «المعتمد» نگاشته بوده، معلوم است که وی موفق به تکمیل کتاب «المعتمد» شده است. با این وصف آنچه در چاپ حاضر ارائه می شود تنها بخشی از کتاب «المعتمد» است و همه متن را پوشش نمی دهد. هنوز نسخه و یا نسخه هایی که بخشهای دیگر کتاب را در بر داشته باشد، به دست نیامده است. ساختار بخشهای مختلف کتاب «المعتمد» از آنچه نویسنده در خود کتاب بدان تذکر داده روشن می شود؛ کما اینکه کم و بیش از کتاب «الفائق» نیز می توان ساختار و محتوای بخشهای مفقود کتاب را تشخیص داد؛ با این وصف «الفائق» تنها خلاصه ای از مباحث اصلی کتاب «المعتمد» است و بدین ترتیب فاقد بخشهای متعددی از تفصیلات و جزییات مسائل و مباحث کتاب «المعتمد» می باشد.

در سالهای اخیر شناخت ما از محمود بن الملاحمی با انتشار کتابهای دیگر او فزونی یافته است. از یک سو ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت کتاب «الفائق في أصول الدين» او را که به طور کامل به دست ما رسیده است، منتشر کردند. از دیگر سو چند سال پیش نسخه منحصر به فردی از کتاب «تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفه» وی پیدا شد و به کوشش حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ منتشر گردید(هر دو کتاب در تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه با همکاری دانشگاه آزاد برلین). کتاب دیگر او نیز با عنوان «تجريد المعتمد» که گزیده ای است از کتاب المعتمد في أصول الفقه ابو الحسين بصری(د. ۴۳۶ ق) به تازگی به صورت چاپ نسخه برگردان و با کوشش حسن انصاری و زابینه اشمیتکه منتشر شده است(تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی با همکاری دانشگاه آزاد برلین). همینک با چاپ تازه کتاب «المعتمد» اطلاع ما از اندیشه های کلامی او طبعاً بسیار بیشتر خواهد شد. ابن ملاحمی در این کتاب همچون دیگر آثارش اندیشه ها و آموزه های کلامی ابو الحسين بصری را دنبال کرده و از وی تبعیت کرده است. همانطور که ابن ملاحمی خود در مقدمه کتاب «المعتمد» متذکر شده، منبع عمده او در این کتاب و نیز خلاصه آن «الفائق»، کتاب «تصفّح الأدلة» تأليف ابو الحسين بصری بوده است. وی در مباحث

کلامی کتاب «المعتمد»، در بسیاری از موارد حتی به الفاظ و عبارات ابو الحسین در این کتاب وفادار بوده و همان اسلوب را دنبال کرده؛ با این وصف ابن ملاحمی در همین کتاب و نیز دیگر آثارش گاه انتقاداتی هم به او دارد و یا برخی اندیشه های کلامی وی را نمی پذیرد. متأسفانه از کتاب «تصفح الأدله» ابو الحسین که مهمترین کتاب او بوده، تنها بخش بسیار کوچکی و آن هم بر اساس دستنوشته های آن کتاب نزد قرائیم یهود چیزی بر جای نمانده است. این بخش کوتاه در سالهای اخیر به کوشش ویلفرد مادلونگ و زابینه اشمیتکه در آلمان به چاپ رسیده است. از همین بخش کوتاه نیز مشابهت های دو متن «المعتمد» ابن ملاحمی و کتاب «تصفح الأدلة» و پیروی ابن ملاحمی از عبارات ابو الحسین بصری کاملاً پیداست؛ با این وصف همانطور که در مقدمه «المعتمد»، ابن ملاحمی تذکر داده و با مقایسه شیوه دو کتاب معلوم می شود، «تصفح الأدلة» از الگوی گسترده تر و کم و بیش متفاوتی نسبت به «المعتمد» در طرح مباحث کلامی پیروی می کرده و ابن ملاحمی در واقع در کتابش تهذیب و دسته بندی مرتب تری از مطالب کتاب ابو الحسین را به دست داده است(از کتاب «تصفح الأدلة» نقلهایی هم در منابع دیگر موجود است). در این کتاب ابو الحسین بصری نظرات انتقادی خود را نسبت به دستگاه کلامی بهشمیان که نماینده اصلی آن در دورانش استادش قاضی عبد الجبّار همدانی(د. ۴۱۵ ق) بود ارائه کرده است. ابو الحسین تحت تأثیر برخی از آموزشهای فلسفی خود انتقاداتی به آنان داشت. محمود ابن الملاحمی هم با تبعیت از ابو الحسین بصری در کتابهایش و از جمله همین «المعتمد» به آرای بهشمیان واکنش نشان می دهد. از اینرو این کتاب می تواند ما را از یک سو با آرای معتزله بهشمی آشنا کند و از دیگر سو انتقادات ابو الحسین و ابن ملاحمی را نسبت به این دستگاه کلامی در مسائل مختلف نشان دهد؛ علاوه بر اینکه ابن ملاحمی خود در مقام آشنای با فلسفه ابن سینا(د. ۴۲۸ ق) و دیگر فیلسوفان مسلمان در دو کتاب «المعتمد» و «تحفة المتکلمین» به رد آرای آنان و حتی برخی منتقدان فلسفه چون ابو حامد غزالی(د. ۵۰۵ ق) پرداخته است. ابو الحسین البته غیر از کتاب «تصفح الأدلة» کتابهای دیگری هم در کلام داشته است. یکی از این کتابها «غرر الأدلة» نام داشته که تاریخ تألیف آن ظاهراً همزمان با دوران محتملاً طولانی تألیف «تصفح» بوده و البته سریعتر

از آن پایان گرفته و متأسفانه گویا از میان رفته است؛ با این وصف این کتاب حتی بسیار بیش از «تصفح الأدلة» تا قرنها در میان نویسندگان کتابهای کلامی و در میان سنیان و شیعیان امامی از شهرت و تداول برخوردار بوده است. گزارشی در دست است که نشان می دهد دست کم نسخه ای از این کتاب تا دو سه قرن پیش همچنان در مکه موجود بوده است. از دیگر سو کتاب «تصفح الأدلة» از سوی نویسنده آن هیچگاه تکمیل نشد، در حالی که «غرر الأدلة» کتابی کامل بوده و فی المثل شامل بحث امامت هم می شده است. ابن ملاحمی در بخشهایی از کتاب «المعتمد» که «تصفح الأدلة» آن را پوشش نمی داده، ظاهراً به طور عمده از کتاب دیگر ابو الحسین، یعنی «غرر الأدلة» بهره مند بوده است. او همچنین ظاهراً از کتاب دیگر ابو الحسین، یعنی «شرح اصول الخمسة» نیز در تألیف کتابهای خود و از جمله در بخش امامت «المعتمد» و «الفائق» بهره برده بوده است. ابن ملاحمی کما اینکه گفتیم، تنها به نقل و تبعیت از شیوه ابو الحسین در این کتابها بسنده نکرده بوده و فی المثل در «المعتمد» به وضوح می بینیم که در بحث از فرقه ها و مذاهب دیگر از کتاب «مقالات» ابو عیسی الوراق و نیز «الآراء والدیانات» حسن بن موسی النوبختی بهره برده است.

ما به روشنی نمی دانیم که ابن ملاحمی خوارزمی چگونه در جریان سنت کلامی ابو الحسین بصری قرار گرفته بوده است. مکتب ابو الحسین ظاهراً بیشتر در بغداد رشد کرده بود، با این وصف گویا مکتب او پیش از ابن ملاحمی در خوارزم هوادارانی پیدا کرده بوده است. همعصر او محمود بن عمر الزمخشری(د. ۵۳۸ ق)، مفسر معروف قرآن خود در پاره ای از مسائل در رساله کوتاهی که در اصول دین نوشته، گرایش خود را به ابو الحسین نشان داده است. نام این رساله، «المنهاج في أصول الدین» است که به کوشش زابینه اشمیتکه منتشر شده است(چندین بار و از جمله در بیروت). زمخشری چنانکه گفته شده نزد ابن ملاحمی دانش کلام را فرا گرفته و در مقابل ابن ملاحمی نزد او تفسیر آموخته است. در خوارزم پس از ابن ملاحمی تا دست کم یکی دو قرن بعد همچنان نفوذ مکتب ابو الحسین بصری و تعالیم ابن ملاحمی دنبال شد. محتملاً همه معتزلیان خوارزم تا چند قرن بعد پیروان ابو الحسین بصری و ابن ملاحمی بوده اند. از دو نمونه از پیروان ابن ملاحمی در دوره های بعدی در میان معتزلیان غیر شیعی

همینک اطلاع داریم: کتاب «الکامل في الأستقصاء فيما بلغنا من کلام القدماء» تألیف تقی الدین/الأئمه أبو المعالی صاعد بن أحمد العجالی الأصولی(نیمه دوم سده ششم قمری و محتملاً از شاگردان محمود ابن ملاحمی) و دیگری «المجتبی /المجتنی» تألیف نجم الدین مختار بن محمود الزاهدی الغزمینی الخوارزمی(د. ۶۵۸ق)[۱].

فخر رازی(د. ۶۰۶ ق)، متکلم و دانشمند بزرگ سنی اشعري مسلک که خود در آغاز در ری تحصیل دانش کرده بود و طبعاً می توانست به خوبی با کلام معتزلی و منابع آن در ری، به عنوان مرکزیت اصلی کلام معتزلی آشنایی یابد، در سفر به خوارزم نیز می بایست با کلام معتزلی آشنایی بیشتری یافته باشد؛ خاصه با مکتب ابو الحسین بصری. به هر حال او نخستین متکلمی است که به صورت گسترده به آرای ابو الحسین بصری و ابن ملاحمی عنایت کرد و در آثارش از آن دو نقل قول می کرد. این خود موجبات شهرت ابن ملاحمی را بیشتر فراهم نمود. پیش از فخر رازی، دانشمندی با گرایشات فلسفی مانند علی بن زید البیهقی معروف به ابن فندق(د. ۵۶۵ ق) از ابن ملاحمی با ستایش نام می برد و اشاره می کند که از او بهره علمی برده بوده است (نک: «معارج نهج البلاغة»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، قم، ۱۳۶۷ ش، ص ۳۶). با این وصف ابن ملاحمی ظاهراً تنها برای معتزلیان خوارزم به عنوان مرجعی فکری قلمداد می شد و معتزلیان شیعی، یعنی زیدیان و امامیه ری و خراسان و شمال ایران اقبالی به آرای او و یا آرای کلامی ابو الحسین نشان نمی دادند و یا در صورت نقل محدود از ابو الحسین او را مورد رد و انتقاد قرار می دادند. ابن ملاحمی البته کم و بیش معتزلیان و زیدیان معتزلی ری و خراسان را می شناخت؛ معتزلیانی که بر خلاف او همچنان به تعالیم قاضی عبد الجبّار و بهشمیان پایبند بودند. در خوارزم پیش از دوران او تعالیم بهشمیان از طریق خراسان تداول داشت. در همین بخش تازه کتاب «المعتمد» او به گفتگوهایش با دانشمندی معتزلی اشاره دارد به نام اسماعیل بن علی الرازی که بی تردید باید مقصود او اسماعیل بن علی الفرّزاذی الرازی، نویسنده دو

[۱] ابن ابی الحدید (د. ۶۵۶ ق)، دانشمند معتزلی بغداد در آخر دوران خلافت عباسی با وجود آنکه با کتابها و آرای ابو الحسین بصری کاملاً آشنایی داشته و حتی شرحی بر «غرر الأدلة» او نوشته بوده است، اما ظاهراً هیچ گاه از ملاحمي یادی نمی کند.

تعلیق بر «شرح اصول الخمسه» قاضی عبد الجبّار و «التبصره» ابو الحسین هارونی(د. ۴۱۱ ق) باشد که در ری اوائل سده ششم فعال بوده است.

با وجود آغاز ارتباط زیدیان یمن، به ویژه از دوران المتوکل علی الله احمد بن سلیمان(د. ۵۶۶ ق) با زیدیان ری و خراسان، طبیعی بود که کتابهای ابن ملاحمی در اولویت زیدیان در چارچوب پروژه انتقال آثار معتزلی / زیدی به یمن قرار نگیرد. زیدیان یمنی در نخستین مرحله صرفا به آموختن و انتقال میراث کلامی قاضی عبد الجبّار و شاگردانش و نیز میراث زیدیان معتزلی تمایل نشان دادند. زیدیانی مانند قاضی جعفر ابن عبد السلام(د. ۵۷۳ ق) ابتدا در یمن و بعد در ری با زیدیان بهشمی تماس حاصل کردند و همین امر موجب شد که زیدیه یمن در چارچوب گرایش به میراث و کلام معتزلی، به مکتب بهشمی بپیوندند. با این حال اندکی بعد از طریق خراسان آثار ملاحمی از طریق زیدیانی که در میان این دو سرزمین در تردد بودند، به یمن منتقل شد. در زمان قاضی جعفر ابن عبد السلام، به عنوان نخستین آموزگار مهم تعالیم معتزلی بهشمی در یمن هیچ نشانه ای دالّ بر وجود آثار ابن ملاحمی و یا تأثیر پذیری از آرای کلامی ابو الحسین بصری دیده نمی شود. شاگرد برجسته اش الحسن بن محمد الرصّاص(د. ۵۸۴ ق) در بیشتر آثارش نسبت به آرای ابو الحسین بصری و ابن ملاحمی یا ساکت است و یا مطالب پراکنده ای را مطرح می کند که به هیچ روی نشان دهنده آن نیست که او به آثار کلامی آن دو دسترسی داشته است. تنها ظاهراً در اواخر حیات او بوده است که برخی از آثار کلامی ابو الحسین بصری و محمود ابن ملاحمی راهی یمن شد. او دست کم با بخشی از کتاب «غرر الأدلة» آشنا بوده(بخش امامت و ردیه ای بر آن داشته است)و نقدی هم بر قسمتی کوتاه از کتاب «تحفة المتکلمین» ابن ملاحمی نوشته است(شاهدی بر آشنایی او با «المعتمد» وجود ندارد). اندکی بعد تا پایان سده ششم قمری زیدیان یمن با آرای ابن ملاحمی تا اندازه زیادی آشنا شده بودند. از اوائل سده هفتم در کتابهای کلامی، زیدیان یمن و از جمله برخی شاگردان الحسن بن محمد الرصّاص با وجود اختلاف نظری که با مکتب ابو الحسین بصری داشتند، از آراء و یا کتابهای ابن ملاحمی یاد و نقل قول می کردند. این وضعیت حتی در نوشته های محدودی که از کلام زیدیان مطرفی، یعنی مخالفان زیدیان بهشمی

یمن هم در دست است دیده می شود. با این وجود، بر خلاف کتاب «غرر الأدلة»، هیچ شاهدی در دست نیست که نشان دهد زیدیان یمن از «تصفح الأدله» ابو الحسین بصری مستقیماً بهره مند بوده اند؛ کما اینکه شاید همه بخشهای کتاب «المعتمد» ملاحمی هم در دسترس آنان نبوده است. تنها نسخه ای که علاوه بر «المعتمد في اصول الفقه» ابو الحسین بصری در یمن تاکنون یافت شده، نسخه ای است از بخش امامت «شرح اصول الخمسه» او. در آغاز موضع زیدیان نسبت به اندیشه های کلامی ابو الحسین بصری و محمود ابن ملاحمی، تنها مخالفت با آرای بنیادی آن دو و یا صرفا اتکاء بر اطلاعات و مباحث این دو متکلم در مقام بحث از مباحث عمومی کلامی معتزلی بود. در این میان البته ردیه ای هم بر بخش امامت کتاب «الفائق» ابن ملاحمی از سوی محی الدین ابن الولید القرشی(د. ۶۲۳ ق)، یکی از شاگردان برجسته قاضی جعفر که بیشتر به مباحث نقلی دلبستگی داشت، به دلیل وجود اختلافات زیدیان با معتزلیان در موضوع امامت نوشته شد(این ردیه به تازگی به چاپ رسیده است؛ با عنوان: «الجواب الناطق الصادق بحلّ شبه کتاب الفائق فیما خالف فیه ابن الملاحمي مذاهب الزیدیة في الإمامة»، تحقیق وتقدیم فیصل عون، قاهره، ۲۰۱۰م). با گذشت زمان از حدود اوائل سده هفتم و به ویژه نیمه آن، شماری از زیدیان یمن، حتی در میان شاگردان مستقیم الحسن بن محمد الرصّاص به تعالیم ابو الحسین تمایل نشان دادند؛ یا کاملاً از تعالیم او پیروی می کردند و یا اینکه در پاره ای از عقاید و مسائل کلامی جانب او را می گرفتند. حتی مواضع او موجب فاصله گرفتن شماری از زیدیان از تعالیم بهشمیان و تا مرحله مخالفت با کل دستگاه معتزلی انجامید. مهمترین نماینده کلام مکتب ابو الحسین/ ابن ملاحمی در یمن امام المؤید بالله یحیی بن حمزة(د. ۷۴۹ ق) در نیمه اول سده هشتم قمری است که کتابهای کلامی متعدد و پر برگی از او در دست است و در آنها دائماً به آراء و کتابهای ابن ملاحمی اشاره می کند.

در میان امامیه، تمایل به آرای ابو الحسین گستره وسیعتری نسبت به زیدیان یمن داشته است. در سده ششم قمری نمونه هایی وجود دارد که نشان می دهد امامیه به ویژه در ایران با آرای ابو الحسین آشنایی یافته بوده و عموماً با تمایلی که نسبت به مکتب معتزلی بهشمی داشتند، از آن انتقاد کرده بودند. با این وصف مهمترین کسی

که عملاً از تعالیم او دفاع کرد و آن را پذیرفت، سدید الدین محمود بن علي الحِمَّصی الرازی(د. پس از ۶۰۰ ق) بود که در نیمه دوم سده ششم قمری فعال بوده است. او در کتاب «المنقذ من التقلید(التعلیق العراقي)» خود از آرای ابو الحسین حمایت کرد و از کتابهای او و نیز کتابهای ابن ملاحمی، به ویژه «الفائق» بهره مند بوده است. بعد از او نویسنده امامی مذهب و مجهول الهویه کتاب «خلاصة النظر» که بی تردید تحت تأثیر الحمصی بوده همان راه را پیمود[۲]. کلام امامی در دوران علامه حلی(د.۷۲۶ ق) و اتباع او با وجود تأثیر پذیری از کلام فخر رازی و مهمتر از آن خواجه طوسی(د.۶۷۲ ق) در پاره ای از مهمترین مسائل مکتب ابو الحسین و ابن ملاحمی را تأیید می کرد[۳]. از نمونه های این گرایش باید به خاندان امامی مذهب ابن العودی در حله اشاره کرد که در همین دوران آشکارا از تعالیم ابو الحسین در برابر مکتب کلامی بهشمی حمایت می کردند.

کتاب «المعتمد»، آنچه همینک در پیش روی ماست با توجه به آنچه گذشت، نه تنها پرتویی بر دستگاه کلامی معتزلیان می افکند و تحولات اندیشگی آنان را بازتاب می دهد، بلکه کتابی است که در راستای مطالعات اندیشه های کلامی تشیع امامی، زیدی و حتی کلام اشعری به کار می آید و می تواند مسیر تحولات فکری کلامی را در میان سده های پنجم تا هشتم قمری برای ما روشن کند.

در چاپ حاضر دو نسخه جدید در کنار نسخه های اساس طبع اول به کار گرفته شده که وصف همه آنها را در مقدمه جدید پروفسور مادلونگ بر این کتاب و مقدمه قدیم ایشان بر چاپ اول که عیناً در این چاپ نیز منتشر می شود، می توان ملاحظه کرد.

---

[۲] اینجا همچنین باید اشاره کرد به کتاب «الیاقوت» منسوب به ابن نوبخت که ظاهراً در نیمه اول سده هفتم قمری نوشته شده و تحت تأثیر گرایش ابو الحسین بصری بوده است

[۳] خواجه طوسی و معاصرش ابن میثم بحرانی (د. ۶۹۹ ق) هر دو تحت تأثیر ابو الحسین بودند و به آرای او و پیروانش در کتابهایشان اشاره می کنند

فهرس المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم، رب يسّر برحمتك

الحمد لله المنفرد بالقدم، ومنشىء الخلائق عن العدم، وبارئ النسم، ومُولي القِسَم، وموالي النعم بعد النعم، ومزيح العلل قبل النقم، الذي هدى جميع خليقته، بلطيف صنعته، إلى جليل حكمته، ودلّهم بجليّ برهانه، على خفيّ وجدانه، وتنزَّه إليهم عن كلّ سوء في محكم فرقانه، فقال عزّ من قائل ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ والأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [١٧ الإسراء ٤٤] فتعالى عمّا وصفه به الواصفون، وتقدّس عمّا أضافه إليه المفترون. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة موقن بالتوحيد، منزّهٍ إياه عن قبائح العبيد، مصدّقٍ له في الوعد والوعيد. وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله إمام الأمم، وسيّد العرب والعجم، المرفود بالعلم المنظوم في الكِلَم، والمعضود بغيره من المعجزات الظاهرة، والدلائل القاهرة، فصلوات الله عليه وعلى آله وخلفائه وأصحابه مصابيح الظُلَم، وينابيع الحِكَم، وسلّم تسليماً.

وبعد: فإنّ كتب شيوخنا في علوم الدين وإن كانت كثيرة شافية كافية جامعة لما بالمكلَّفين الحاجة إليه، غير أنه دعاني إلى تصنيف هذا الكتاب وحداني على تأليفه أعراض دينية جمّة، منها أن الشُّبه تكثر بطول الزمان، وتستجدّ بدروس الإيمان، فيورد أربابها منها ما لم يسبق إليه أوائلهم، وربما يُظهرون منالمذاهب ما لم يتجاسروا على إظهاره مِن قبل، أو يوردون ما ذكره أوائلهم بعبارات توهم أنها غير الشبه والمذاهب التي ذكرها أسلافهم، فيحقّ على علماء الدين أن يجتهدوا في نصرة الايمان ويجدّوا في دفع ما استجدّوه من الشبه، ويبالغوا في إبطال ما أظهروه من المذاهب.

فأردت أن أورد في هذا الكتاب ما يبلغنا عن أهل زماننا ممن يخالف ملّة الإسلام من الشبه والمذاهب الحديثة، نحو قولهم: إنه لا طريق إلى العلوم الدينية إلا السمع وحده أو السمع والعقل بمجموعهما، ونحو قولهم: إن العاقل ما كُلّف إلا الإقرار بالتوحيد

---

١ بسم] الجزء الأول من كتاب المعتمد في أصول الدين تصنيف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن الملاحمي رحمه الله بسم، ا ب

وإظهار الشهادتين فقط، إلى غير ذلك، وأبين فسادها. وأذكر مذاهب الثنوية والمجوس وغيرهم أشرحَ مما ذكره أصحابنا في كتبهم، وأذكر من شبهم أزيد مما ذكروه، لأن أصحابنا اقتصروا على ذكر أصولهم وأعرضوا عن تفاصيلها استهانةً بها واحتقاراً لها، ولأن فيما أبطلوه عليهم وحكوه عنهم كفايةً للمستبصرين في الدين، إلا أنه ليس بخفيٍّ أن في ذكر تفاصيلهم زيادةَ فوائد، وأن أذكر أيضاً ما يشذّ عن كتبهم من ذكر مذاهب أهل الدهر والفلاسفة المتقدمين والمتأخرين، وإن كان في الأصول الدينية التي قرّروها والشبه التي أوردوها وحلَوها ما يكفي في إبطال مذاهبهم، غير أن التصريح بمذاهب هؤلاء والكلام عليهم على التفصيل، أبلغ في الإفادة والتحصيل.

ومنها أن كتب شيوخنا المتقدّمين كأبي هاشم والشيخ أبي عبد الله المرشِد وقاضي القضاة عبد الجبّار الهمذاني رحمهم الله ليست تشتمل إلا على ما لخّصه من طرق العلوم الدينية مَن تقدّمهم، وإلا ما لخّصوه بأنفسهم دون ما لخصه من جاء بعدهم، كالذي لخصه وحصّله شيخنا أبو الحسين محمّد بن علي البصري رحمه الله. فأردت أن أجمع في هذا الكتاب ما حصّله المتقدّمون والمتأخّرون منهم، وأذكر ما يُنصر به ما يختاره كل واحد منهم، وأبين صحّة الصحيح منه وسقم السقيم. وكتاب تصفّح الأدلّة للشيخ أبي الحسين محمّد بن علي البصري رحمه الله، وإن كان يجمع جميع ذلك، لكنّه رحمه الله قصد فيه الإشباع وأورد في ذلك كل ما يمكن إيراده من الواضح والغامض، والقويّ والضعيف، والمعتدَّ به والركيك، وربّما يعتذر في كتابه هذا عن إيراد كثير مما لا يخفى على المتأمّل المستبصر، ويذكر فيه أيضاً كل ما ذُكر في كل فنّ من الطرق ويتصفحها. وغرضنا أن نذكر المعتمد في كل باب من الأدلّة والشبه، ونجتبي من كتاب التصفّح النكت البديعة العجيبة مما لا تجمعه كتب مَن قبله ولم يُسبَق إليها، على ضرب من الاختصار، لأن الاختصار أدخل في الأفهام وأولى أن يعلق بحفظ المستفهم. ونذكر مع هذا ما يخالف فيه اختيارُنا لما يختاره الشيخ أبو الحسين رحمه الله وإن كان يقلّ ذلك.

ومنها أن كتاب تصفّح الأدلة، وإن كان يجمع ما ذكرناه، غير أنه لم يستوفِ فيما قصده إلا ما قدّره الله تعالى له، ثم استأثر به تعالى قبل بلوغه إلى مرامه من إتمامه، وبلغ من فصول التوحيد إلى باب نفي الرؤية عنه تعالى فحسب. فأردتُ أن أجري في هذا الكتاب على طريقته في تصفّح الأدله، وأستعين بما استفدته مما أورده على الذي لم

يورده بحسب الطاقة والإمكان، وبحسب ما يقدّره الله تعالى لنا من ذلك، وهو وليّ كل خير وميسّر كل عسير ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [٥ المائدة ١٢٠].

ومنها أن المتأخّر من المصنّفين، وإن كان يستعين فيما يصنّفه بتصانيف المتقدّمين ويورد ما أوردوه، لكنه ليس يبعد أن يذكر المتأخر عبارةً أو عبارات هي أقرب إلى فهم المستفهم، وربّما يمنح الله تعالى المتأخر ما لم يمنحه غيره ممن تقدّمه. فإن فضْله تعالى ومِنحه لم يستوفها كلُّ عبيده على ما نبّه عليه تعالى في محكم تنزيله في قوله ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [٤٣ الزخرف ١٢٣] ونحو قوله تعالى ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [١٧ الإسراء ٢١]. فبيّن تعالى أنه ما سوّى بين عبيده في رحمته وفضله عليهم، ويدخل في ذلك فضله عليهم في الذكاء والفهم والخواطر والعلوم. وكتابنا هذا لا يخلو من زيادات وفوائد لا توجد في غيره من الكتب، وذلك من رحمته تعالى عليّ، وفضله لديّ.

ومنها أنّي أمليت أجوبة في بعض المسائل وصنّفتُ مختصراً في علوم التوحيد، فرأيتُ أصحابي وإخوتي قد حرصوا على تحصيلها وقراءتها حتى انتشرت في الآفاق ورغب فيها القاصي والداني. وذلك فضلٌ من الله تعالى عليّ عظيم، ومنٌّ جسيم، فأردت أن أشكر هذه النعم العظيمة والمنن الجسيمة بالاجتهاد في تصنيف هذا الكتاب الذي يجمع المعتمد من الأدلة فيما كُلّف المرء اكتسابه من علم الأصول والأجوبة عمّا يعتمده المخالفون لملّة الإسلام من الشبه، وما يعتمده المختلفون في تفاصيل هذه الملّة. فمن عُني بتحصيله، وفَهْم جمله وتفصيله، أشرف به على المرام في علم الأصول ولم يحتج بعد فهمه إلى أستاذ في علم الكلام، بل يقف به على جميع الكتب المصنّفة في هذا الفنّ إذا طالعه.

وسمّيته كتاب المعتمد في الأصول لأني لم أورد فيه إلا كل معتمد من الأدلة في كل مسألة، وبيّنتُ فيه كل ما ظنه بعضُهم معتمداً. ولم أورد من شُبه المخالفين إلا كل ما يعتمدونه دون الضعيف والركيك الذي لا يخفى جوابه على من استأنس بهذا الفنّ من العلم. وأنا أرغب إلى الله تعالى في أن يوفّقني لما قصدته، ويعينني على ما أردته، وأن

---

١٩ الكلام] الكتاب + (حاشية) أظنه الكلام، ا **٢٠** طالعه] طالعها، ا

يفسح في المهلة، ويمدّ في المدّة، ويزيل العوائق، ويقطع العلائق، ويزيح كل العلل، ويعصم من الزلل، ويبلّغ المرام، ويسهّل الإتمام، إنّه ولي كل فضل ومانح كل طَوْل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

فصل في ذكر جملة ما نورده في هذا الكتاب

اعلم أنه لما كان غرضنا بهذا الكتاب هو تصحيح ملّة نبيّنا صلى الله عليه وعلى آله بجملها وتفاصيلها، وكان المخالفون على ضربين، منهم من أثبت جملها وخالف في تفاصيلها، وهم فِرق من أهل هذه القبلة، والثاني لا يثبتونها، وهم على أقسام، منهم من لا يثبت ملّةً أصلاً كأهل التعطيل وأهل الدهر ومن يجري مجراهم من أصحاب الطبائع، ومنهم من أثبت ملّة وخالف جمل هذه الملّة وتفاصيلها، كالثنوية ومن أشبههم، ومنهم من وافق بعض جمل هذه المقالة وخالف البعض، كالبراهمة الذين قالوا بإثبات الصانع ووحدانيّته وخالفوا في النبوّات، واليهود والنصارى الذين وافقوا في جملة التوحيد والعدل، وخالفوا في تفاصيل التوحيد، وأقرّوا بالنبوّات، وخالفوا في نبوّة محمّد عليه السلام.

وأما المخالفون في تفاصيل هذه الملّة من أهل القبلة، فقد اتّفقوا على صحّة جملتها كالقول بوحدانية الله تعالى ونفي التشبيه عنه والقول بحكمته في أفعاله، والقول بنبوّة محمد عليه السلام، وصحة شرعه عليه السلام، وتثبيت الآخرة، ثم اختلفوا بعد القول بهذه الجملة في تفاصيلها. فذهب شيوخنا رحمهم الله إلى أنه تعالى واحد في صفاته الذاتية، واحد في القدم، لا قديم سواه ولا يشبهه شيء، وأن أفعاله كلّها حكمة وصواب. وفيمن وافقهم في التوحيد من أثبت قدماءَ مع الله تعالى، ومنهم من قال: إنه تعالى جسم، وهم المشبّهة، وفيمن وافقهم في حكمته من زعم أنه تعالى خالق لأفعال العباد، وما يوجد في العالم من الظلم والفساد، وهم المجبرة ومن ينحو نحوهم. وفيمن وافقهم في إثبات الآخرة وأحكامها من يخالف في استحقاق الثواب والعقاب وفي تفصيل الوعد والوعيد. وفيمن وافقهم في صحة شرعه عليه السلام من خالف في المنزلة بين

المنزلتين وتفصيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتفصيل الإمامة، على ما سنشرح أقاويل هذه الفرق إذا وصلنا إلى الاحتجاج عليهم، إن شاء الله تعالى.

وجب فيما نورده في كتابنا هذا أن يتضمّن الكلام على جميع هذه الفرق على ضرب من الاختصار، ليقف الناظر المسترشد في كتابنا هذا على غرضه من العلم بجملة دين نبيّنا محمد عليه السلام وتفصيله والاحتجاج لذلك بالمعتمد من الحجج.

فصل في ترتيب الكلام على هذه الفرق

اعلم أنه لمّا كان الكلام في تصحيح تفاصيل الملّة لا يصحّ إلا بعد إثبات تلك الملة وجب أن نقدّم الكلام على من خالف ملة نبيّنا محمد عليه السلام على الكلام على من يخالف في تفاصيلها، فنبين حدوث العالم بما فيه. ويدخل في ذلك بطلان قول أهل الدهر وقول من يقول بقِدم العالم أو يقول بقدم الأصول، كالثنوية وأصحاب الهيولى، ثم نتكلّم في إثبات الصانع المختار، لأن طريقنا إلى إثباته هو أفعاله المخصوصة، والعلم بالطريق والدليل لا بد من أن يتقدّم على العلم بالمدلول. ويدخل في هذا الفصل بطلان قول أصحاب الطبائع ومن يجري مجراهم ممن ينفي الصانع المختار. ثم نتكلم في صفات الصانع المختار، لأن العلم بصفات الذات لا يصحّ أن يحصل من دون العلم بالذات، فلا بد من أن نعلم ذاته تعالى، ثم نبين ما يستحقّه تعالى من الصفات لذاته. ويدخل في ذلك الكلامُ على من يخالفنا في صفاته الذاتية ويثبت قدرةً قديمة وعلماً [قديماً] وحياةً قديمة من غير أهل هذه القبلة كالنصارى، ومن أهل هذه القبلة كالكلّابية ومن يذهب مذهبهم.

ثم نتكلّم فيما لا يجوز عليه تعالى من الصفات. وينبغي أن يتأخّر هذا الفصل عن الكلام في إثبات صفاته الذاتية لأنّا نتوصّل بصفاته الذاتية إلى نفي ما لا يجوز عليه تعالى من الصفات. ويدخل في ذلك الكلامُ على المشبّهة من غير أهل هذه القبلة كاليهود، وعلى المشبّهة من أهل هذه القبلة، وما يتبع نفي التشبيه عنه تعالى. ويدخل فيه الكلام على أنه لا يُشبه الأعراض وما يتبع ذلك. ثم نتكلّم من بعد في وحدانيته تعالى وأنه تعالى

لا مثل له فيما نثبته له من الصفات الذاتية وما ننفيه عنه. ويدخل في هذا الفصل الكلام على من أثبت قديماً سواه كالثنوية والمجوس والنصارى.

ثم نتكلّم من بعد في حكمته تعالى وأنه لا يجوز أن يختار القبيح ولا أن يُخلّ بالواجب في الحكمة تعالى عن ذلك. والكلام في ذلك لا يصحّ إلا بعد العلم بالتوحيد، على ما نفصّل ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى. ويدخل في ذلك الكلامُ على من لا يثبت القبائح كالثنوية والمجبرة.

ويدخل في ذلك الكلام في المسائل التي خالفونا فيها كخلق الأفعال وإرادة القبيح وتكليف ما لا يُطاق، وحُسن التكليف خصوصاً تكليف الله من هو معلوم أنه يكفر وتعذيب أطفال المشركين وإيلام الأطفال والبهائم وتعويضهم. ويدخل في ذلك القول في أنه لا يخلّ بما يجب في الحكمة كالنبوّات والمصالح الدينية، وهي الألطاف، والفصل بينها وبين ما لا يجب من مصالح الدنيا عند بعض شيوخنا إلى غير ذلك من مسائل العدل.

ثم نتكلّم من بعد في النبوّات. والقول في ذلك لا يصحّ إلا بعد إثبات حكمته تعالى على ما نبيّنه إن شاء الله تعالى. ويدخل في ذلك الكلام على من ينكر النبوات كالبراهمة وغيرهم. ويدخل فيه الكلام في بيان حقيقة المعجز والفصل بينه وبين الحيَل، وما يتّصل بذلك من إثبات نبوّة محمد عليه السلام والردّ على من أنكر نبوّته من النصارى واليهود وغيرهم. ويتّصل بذلك الكلام في صحّة شرعه عليه السلام.

ثم نتكلم في تفصيل أحكام الآخرة. والكلام في ذلك مبنيّ على صحة نبوّه محمد عليه السلام لأنا بخبره نصل إلى العلم بتفصيل أحكام الآخرة. ويدخل في ذلك القول في استحقاق الثواب بالطاعة وأنه تعالى سيفعله واستحقاق العقاب بالمعصية وأنه سيفعله، ودوام الثواب والعقاب والقول في الخلود. وهذا هو الكلام في الوعد والوعيد وما يتّصل بذلك من بيان ما يُسقط العقاب كالتوبة وما يكفّره كالطاعات، وما يسقط به الثواب وما يُحبطه، وما يدخل في تفصيل ذلك كالموازنة وغير ذلك.

وإذا ثبت صحّة شرعه اتّصل بذلك الكلامُ في المنزلة بين المنزلتين، لأنّ ذلك كلام فيما تُعُبّدنا شرعاً في حق الفساق وما يجب أن يجري على المطيع والعاصي لمكان طاعته

٥ من لا] من + (حاشية) خ لا، ا ٨ معلوم] المعلوم، ا ١٥ من[١]] في، ا

ومعصيته. وإذا عُرف أحكام الطاعة والمعصية تكلّمنا من بعد ذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويدخل في ذلك القول في الإمامة لأنّ للأئمة مزيّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأن في المعاصي ما يتّصل بإقامة الحدود وذلك مما يختصّ بالأئمة.

وإذا أتينا على هذه الجملة دخل في ذلك كلّ ما اختلف الناس فيه من جمل ملّة نبينا محمد عليه السلام وتفاصيلها. وإذا وصلنا إلى كلّ فصل من هذه الفصول شرحناه أزيد من هذا الشرح، وشرحنا قولنا في ذلك وقول مخالفينا إن شاء الله تعالى.

فصل

واعلم أنه لمّا كان الطريق إلى تصحيح ما رتّبناه من الفصول وإبطال قول من خالف ما نختاره هو النظر الصحيح في الأدلّة وما يؤدّي إليه من العلم، وكان في الناس من ينكر العلوم الضرورية، كالسوفسطائية، فضلاً عن المكتسبة، وفيهم من ينكر المكتسبة ويقول: لا علم إلا البدائه والمحسوسات، وفيهم من أنكر كون النظر الصحيح موصلاً إلى العلم، وفيهم من زعم أنّ المعارف الدينية كلّها ضرورية، وفيهم من يقول بتكافؤ الأدلّة في المذاهب المختلفة، فمنع من أن يكون فيها علم، وفيهم من يقول: إن المختلفين في الأصول الدينيّة كلهم مصيبون، وفيهم من يقول: إنهم ما كلّفوا في الأصول الدينية إلا بالظنّ، وفيهم من يقول: لا طريق إلى العلوم الدينية إلا النظر والسمع بمجموعها، وفيهم من يقول: لا طريق إليها إلا التقليد، وفيهم من يقول: بل لا طريق إليها إلا السمع وحده، وفيهم من يقول: إن النظر والاحتجاج في الدين بدعة والإسلام لم يرد إلا بالسيف دون الاحتجاج، وجب أن نتكلم أولاً في إثبات العلوم وأنه لا طريق إلى العلم المكتسب إلا النظر الصحيح، وأن العاقل ما كلّف إلا العلم وأن ما يكتسبه به هو علم، ونُبطل كون ما سِوى النظر طريقاً إلى العلم. وإنما وجب تقديم هذا لأنّ صحّة الطريق

---

٣ بإقامة] بانكاره، ا

يجب أن تتقدّم على ما هو طريقٌ إليه لأن الطريق أصل له، فمتى وقع الشك في الأصل لم تصحّ الثقة بالفرع، ومتى نازع الخصم في الأصل لم يصحّ تقريره على الفرع.

وينبغي قبل الدلالة على إثبات العلم وأن النظر طريق إليه أن نبيّن حدّ العلم وما ينقسم إليه من ضروري ومكتسب، ونحدّ ما ينفصل في العلم من الشك والظن والجهل والتبخيت، ونحدّ النظر ثم النظر الصحيح، ونحدّ الدليل الذي يجب وقوع النظر فيه، ونحدّ التقليد لأنه لا تصح الأدلّة على إثبات أمر ولا على نفي أمر إلا بعد أن نعقل ما نفيه أو نثبته، وبالله الحول والقوّة.

باب في حدود هذه الأشياء

اعلم أن شيوخنا المتكلّمين يقولون: إن الحدّ إنما يقع للألفاظ، فلذلك أوجبوا أن يكون الحد لفظاً يفسّر به اللفظ المحدود، وأوجبوا أن يكون أظهر عند المخاطَب من اللفظ المحدود. فعلى هذا يكون حد الحد هو تفسير لفظٍ بلفظٍ أوضح عند المخاطب في الإبانة عن معنى المحدود. وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في شرح العُمَد أن الأولى عندي أن يقع الحد لحقيقة الشيء الذي يسأل عنه. فعلى هذا يكون حد الحد هو كلام كاشف عن معنى المحدود وحقيقته. والذي اختاره هو أولى لأنه لو لم يوضع مثلاً للعِلم عبارة في اللغة ثم سئلنا عن حقيقة العلم لصحّ منّا أن نضع عبارات كاشفة عن حقيقته، فتكون حدًّا له.

وإذا صحّ ذلك فمتى سألَنا سائل عن حد العلم مثلاً، فقد سألَنا عن حقيقته. ولما ذكرناه يجب أن يكون الحد مستغرقاً لجميع المحدود غير قاصر عنه، لأنه متى كان قاصراً عنه لم يكشف عن حقيقته. وإنما يكون قاصراً إذا أُدخِل في الحد لفظ يختص بعض المحدود، سواء قرن بها ما ينبيء عن معنى المحدود أو لم يقرن. مثال الأول أن يحدّ العلم بأنه اعتقاد مقتضٍ لسكون النفس إلى معتقده لا يمكن دفعه عن نفسه بشبهة، وهذا يختصّ الضروري فحسب، فمتى ذُكر في الحد اقتضى أن ذلك جميع المحدود. ومثال الثاني أن يُحدّ العلم بأنه اعتقاد لا يمكن دفعه عن النفس، فهذا غير كاشف عنه لأنه بقي من

فائدته ما لم يُذكر وأدخل فيه ما ليس من فائدته. ومتى كان الحد مجاوزاً للمحدود لم يصحّ أيضاً، وإنما يكون كذلك إذا أسقط عنه ما ينبئ عن بعض حقيقته، نحو أن يُحد العلم بأنه اعتقاد حتى يتجاوز إلى اعتقاد المقلّد الذي ليس بعلم.

ولما ذكرناه أيضاً يقتضى أن تكون ألفاظ الحدّ أكشف عن المحدود من الاسم الموضوع له، وذلك لأن مَن سألَنا عن حد الشيء فقد سألَنا بيان معنى المحدود، فينبغي أن نأتي بألفاظ هي أظهر عنده من اللفظ الذي عبّر به عن المحدود. ولما ذكرناه أيضاً من معنى الحد يقتضى أن يذكر في الحد ما ينبئ عن صفات المحدود وأحكامه التي تكشف عن حقيقته وبها يتميّز عن غيره، ولا يُقتصر في الحد على إبدال اسم باسم لأن ذلك لو كان حدًّا لأمكن أهل اللغة إذا فسّروا الاسم باسم آخر أن يكونوا قد حدّوه، ولأنه إذا كان الغرض بالحد الكشف عن حقيقة الشيء لم يجز العدول فيه عن ذكر الأحكام التي تكشف عن حقيقته إلى ما لا ينبئ عن حقيقته. وإنما يسوغ ذلك إذا أعوزتْنا الألفاظ التي تنبئ عن تلك الأحكام أو تكون حقيقة الشيء المسؤول عنه في غاية الظهور. فإذا أشكل على الإنسان، وإن علم بعض أسمائه، عبّرنا عنه باسم آخر هو أظهر من ذلك الاسم.

وإذا صحّ ما ذكرنا وكان ما يتميّز به الشيء عن غيره ضربان، أحدهما صفات يكون عليها الشيء، نحو كون العلم اعتقاداً على قول من يجعله من جنس الاعتقاد وكونه متعلّقا بغيره، والثاني أحكام تصدر عن الشيء، نحو كون العلم موجباً حال العالم على قول من يُثبت الأحوال، فمتى أمكن أن يحد الشيء تختصّه، وكلّ ما كان منبئاً عن حقيقته ومنبئاً عما هو أشدّ اختصاصاً به فذِكره في حدّه أَوْلي من ذكر ما هو أبعد اختصاصاً به.

فإذا عُرف ما ذكرنا من حقيقته الحد فلنذكر حدود هذه الأشياء فنقول: أما حد العلم فقد اختلف الناس فيه، فالذي اختاره شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله في حدّه أنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقَده على ما اعتقده عليه. قالوا: فبقولنا: اعتقاد، ينفصل عن سائر الأعراض، وبقولنا: مقتضٍ لسكون النفس، ينفصل عن اعتقاد المقلِّد والمبخّت، وبقولنا: إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه، ينفصل من

---

٩ لأمكن] لكان، ا

الجهل. وحدّه قاضي القضاة رحمة الله عليه في كتاب المحيط بأنه المقتضي لسكون النفس، وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في شرح العُمد أن الحد الأول أصحّ، لأن في الحد الأخير قد أسقط ما هو معقول من معنى العلم، وهو مطابقته للعلوم. ألا تري أنّا لو قدّرنا اعتقاد الشيء لا على ما هو به وقدّرناه مقتضياً لسكون النفس، لم يكن علماً. فلو كان معنى العلم هو اقتضاء سكون النفس فقط لوجب أن يكون ذلك الاعتقاد علماً.

وقد اعتُرض الحدّ الأوّل بوجوه، منها أنّ قولكم: اعتقاد، هو مجاز في العلم وحقيقةٌ في الأجسام، وهو من عقد الحبل على الحبل. والمجاز لا يصحّ دخوله في الحدود لأنه يُفهَم منه المعنى الحقيقي دون ما هو مجازٌ فيه، والحد يجب أن تكون ألفاظه أوضح من اسم المحدود. وكذلك قولكم: المقتضي لسكون النفس، هو مجاز في طمأنية القلب وحقيقتُه في سكون الأجسام في الأماكن، وإذا استُعمل على المجاز كان مشتركاً بين سكون النفس من الغضب ومن الجوع وسكونها بالثقة من الاضطراب. واللفظ المشترك لا يصحّ دخوله في الحد لأنه لا يدلّ على أحد معانيه دون غيره فيقتضي الاشتباه. والجواب: إن هذه الألفاظ وإن كانت حقيقةً فيما ذكرتموه، إلا أنه إذا قَرَنَ به الاعتقادَ وسكونَ النفس قولُنا: إلى أنّ معتقَده على ما اعتقده عليه، لم يحتمل إلا المعنى المتجّوز فيه، فيزول الاشتباه. وهذا أيضاً يدلّ على أنه لا بدّ من أن يُذكر في الحد المعتقَد ولا يُقتصر على سكون النفس.

ومنها أنّ العلم لو كان هو الاعتقاد، لكان العالم معتقداً ولصحّ وصف الله بأنه معتقِد. والجواب أنه لا يمتنع أن ينتقل اللفظ إلى المعنى الذي تجوّز به فيه فيصير متعارفاً فيه ولا ينتقل ما هو مشتقّ منه. وإذا صحّ ذلك فقولنا: اعتقاد، صار معروفاً فيما ذكرناه، وبقي قولنا: معتقِد، على أصل الوضع فلم يصحّ استعماله فيه. وهذا الجواب لا يصحّ لأنه متى سُلّم أنهم تعارفوا قولهم: اعتقاد، في العلم فكذلك قولنا: معتقد، في العالم لأنا لم نجد بينهما فصلاً في الاستعمال. والأَوْلى في الجواب أن يُقال: إن المعتقِد هو من له اعتقاد، والاعتقاد هو العلم على هذا القول. ولا يصح وصف الله تعالى بأنه معتقد لأنه ليس له اعتقاد، كما لا يمكن أن يقال: إن له علماً، بل يقال: هو عالم لذاته، ولأن المعتقد متى استُعمل في العالم فُهم منه أنه عقد قلبه على شيء، وذلك لا يصحّ فيه

تعالى، وليس يُفهم ذلك من قولنا: عالم، فصحّ استعماله فيه تعالى. وكذا هذا هو الجواب إذا ألزمونا من وصفنا العلم بأنه يقتضي سكون النفس أن نصف الله تعالى بأنه ساكن النفس لأن قولنا: ساكن النفس، متى استُعمل في العالم منا فُهم منه أنه مطمئنّ القلب، وذلك لا يصحّ فيه تعالى، فإن قيل: صِفوه بأنه ساكن الذات، قيل له: إنه لا يُفهم من ذلك إلا السكون في المكان.

ومنها أن حدّكم هذا للعلم يخرج منه حد العلم الذي لا معلومَ له، نحو العلم بنفي ثاني القديم تعالى لأنه إذا لم يكن لهذا العلم معلوم، لم يكن له معتقَد، فلم يصحّ أن يقال: إنه يتعلّق به على ما هو به. قيل له: إنّ المعتقَد على ضربين، أحدهما معيَّن والآخر مقدَّر متوهّم، فصح أن يقال فيه: إنه معتقد، وصحّ أن يُعتقد نفيه.

ومنها أنه يدخل في حدّكم هذا اعتقاد المقلِّد، وإن لم يكن علماً، لأنه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى أن معتقَده على ما اعتقده عليه. قيل له: إن المقلّد وإن كان يدّعي في اعتقاده أنه يقتضي سكون النفس، إلا أنّا نعلم أنه لس بساكن النفس، لأنا نعني بسكون النفس طمأنينتها على وجه لو شُكّك المعتقِد فقيل له: لا تأمن أن تكون مخطئاً، لم يتشكّك. وهذه حالة المستدِلّ بالدلالة لأنه متى وصف له دلالته ثم قيل له: لا تأمن فيما تعتقده لأجل دلالتك هذه أن تكون مخطئاً، لم يتشكّك. وليس كذلك المقلِّد لأنه متى قيل له: إنّك أخذت مذهبك من فلان مع تجويزك عليه الخطأ، فلست تأمن في اعتقادك أن تكون مخطئاً لأنه فرع على أصل لا تأمن فيه الخطأ، فلا بد عند ذلك أن يضطرب فيما يعتقده. ولهذا لا يكون حال من يشاهد زيداً في الدار كحال من أخبره واحد بكونه في الدار وقلّده في ذلك في الثقة وسكون النفس. فأما إذا سَمّي المقلّد اعتقاده علماً لظنّه فيه أنه يقتضي سكون النفس لم يضرّنا لأنه تقرر عنده أن حقيقة العلم هو هذا، فلمّا ظن في الاعتقاد أنه بصفة العلم، سمّاه علماً. وهذا يقرّر تحديدنا العلم بما ذكرنا. والمقلّد لم يخطئ في وصفه اعتقاده بأنه علم على زعمه، وإنما أخطأ في ظنّه بأنه يقتضي سكون النفس على الحدّ الذي شرطناه في العلم.

---

١٣ طمأنينتها] طمانيتها، ا

إن قيل: قولكم في حد العلم بأنه اعتقاد يقتضي أن تحدّوا الاعتقاد لأنه قد تشتبه حقيقة الاعتقاد، قيل له: الاعتقاد هو معنى يوجب كون المعتقِد معتقداً، والإنسان يجد من نفسه كونه معتقداً، وذلك يُغني عن تحديده. فإن قيل: هلا حدّدتم العلم بمثل ذلك، فقلتم: إن العلم معنىً يوجب كون العالم عالماً وكونه عالماً يَجده من نفسه، وذلك يُغني عن تحديده؟ قيل له: إنّ حال العالم قد تلتبس بحال المقلِّد، وقد يعلم الإنسان شيئاً ويظنّ أنه لا يعلمه. فمَن أشكل عليه حال العلم أشكل عليه حال العالم، ولس كذلك حال المعتقد. وأيضاً، فتحديد الشيء بما يخصّه أولى، فمتى حددناه بالاعتقاد فقد حددناه بأمر يختصّ العلم، فكان الحد به أولى من ذكر إيجابه لحكم منفصل عنه. وهذا ما نصر به شيوخنا رحمهم الله هذا الحد.

وقد حدّ قوم العلم بأنه إثبات الشيء على ما هو به، وحدّه قوم أيضاً بأنه إدراك الشيء على ما هو به. وقد نقضوا الأوّل باعتقاد المقلِّد للحقّ لأنه إثبات الشيء على ما هو به، ونقضوه أيضاً بالخبر عن الشيء على ما هو به لأن الخبر يوصف بأنه إثبات. فإن قالوا: أردنا بالإثبات إثباتاً هو علم، قيل لهم: فقد حددتم الشيء بنفسه، وأيضاً، فالنقض لا يندفع بالإضمار. ونقضوا الثاني بالمدرِك للشيء على ما هو به بالحواسّ وإن لم يكن عالماً به من حيث هو مدرك له. وأيضاً، فقولنا: اعتقاد للشيء على ما هو به، أخصّ بالعلم من الإثبات والإدراك لأن الإثبات يُستعمل في الخبر والإدراك في الإحساس، فكان أولى مِن ذكر الإثابة والإدراك. ويخرج من الحدّين أيضاً العلم بالنفي، نحو العلم بنفي ثانٍ لله تعالى، لأن هذا العلم لا يوصف بأنه إثبات للشيء على ما هو به، لأن ثاني القديم ليس بشيء ثابت، ومن نفاه لا يوصف بأنه مثبت ولا أنه مدرك له.

وحدّه قوم بأنه تبيُّن الشيء على ما هو به. وقد اعتُرض ذلك بأن التبيُّن هو العلم بأمر مشكل ملتبس قد زال التباسه، ولهذا لا يُسعمل في الأشياء الظاهرة، فلا يقال: فلان متبيّن أنّ السماء فوقه. وأيضاً، فقولهم: على ما هو به، فضل ومستغنيً عنه لأن تبيّن الشيء لا يكون تارة على ما هو به وتارة لا على ما هو به. فإن اقتصروا علي قولهم: أن العلم هو التبيّن، فقد اعتمد عليه شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفّح وكتاب الغُرَر وزيّفه في شرح العُمد، فقال: هذا إبدال كلمةٍ بكلمة لا ينبئ عن

الصفات التي بها يتميّز العلم عن غيره وبها يدخل في أن يكون علماً، والسائل أنما يسأل عن هذه الصفات، فمتى لم تجيبوه بذكرها وقلتم: العلم هو التبين، كان له أن يسأل عن حدّ التبيّن كما يسأل عن حدّ العلم. وهذا هو الاعتراض أيضاً على من حدّ العلم بأنه المعرفة. وإنما اعتمد عليه في غيره من الكتب لأن قولنا: تبيّن، أظهر استعمالاً في العلم بالشيء علماً ظاهراً من العلم به بعد الخفاء. قال الشاعر:

تَبَيَّن النَّاسُ أَنَّ الثَّوْبَ مَرْقُوعُ

ولم يرد به العلم به بعد الخفاء، فجاز الحدّ به. وإنما اقتصر في الحدّ على قوله: تبيّن، من دون ذكر أحكام العلم لأن المحدود متى كان ظاهراً عند الناس جاز أن يُحدّ بإبدال كلمةٍ بكلمة على ما تقدّم بيان هذا.

والأولى أن يقال في حدّ العلم: هو ظهور أمر للحيّ ظهوراً يمتنع معه في نفسه تجويز خلافه، والعالم هو من له هذا الظهور. وإنما قلنا: إن التحديد بما ذكرنا أولى، لأنّا بيّنّا أن تحديده بغير قولنا: إنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، لا يصحّ، وكون العلم من جنس الاعتقاد ليس بمتّفق عليه، بل اختلفوا في ذلك، فمنهم من أثبته جنساً بانفراده، ومنهم من أثبته من جنس الاعتقاد، وتوقّف شيخنا أبو الحسين في ذلك في كتاب التصفّح. فحدُّنا له بما ذكرناه يستقيم على القولَين، ولأن لفظَنا العلم أظهر في الإنباء عن حقيقته من الألفاظ التي حدّوه بها. وألفاظ الحدّ ينبغي أن تكون أظهر في الإنباء عن حقيقة المحدود من اسمه، وهذا متّفق عليه عند المحدّدين. وإنما قلنا ذلك لأن الألفاظ التي حدّوه بها إمّا مشتركة نحو قولهم: إثبات أو إدراك، أو متجوّز بها نحو الاعتقاد وسكون النفس على ما بيّنّاه، وكذلك قولهم: تبيّن، لأنه يُستعمل في اللغة على معانٍ مختلفة مذكورة في كتب اللغة. وليس كذلك قولنا: ظهور الشيء، لأنه وإن كان مجازاً في العلم إلا أنه في العرف أظهر في العلم من الإثبات والإدراك، وقولنا: اعتقاد وسكون النفس، وإن كان يساوي الظهور في العرف، فيترجّح عليهما بالوجه الأوّل. ولأن قولكم: إنه الاعتقاد المتقضي لسكون النفس، يخرج عنه علم الله تعالى بالأشياء، لأن علمه لا يوصف بأنه اعتقاد ولا أنه مقتضٍ لسكون النفس.

فإن قالوا: إنّا لا نثبت لله تعالى علماً، فكيف يَلزمنا أن نُدخله في حدّ العلم؟ وإنما نثبته عالماً لذاته، فالذي يلزمنا أن ندخله في حدّ العالم، ولسنا الآن في حدّ العالم، قيل لهم: إن المعنى الذي تسمّونه أنتم علماً لا يعرفه أهل اللغة، فلم يضعوا له قولهم: علم. وأهل اللغة إنما يضعون الأسماء لِما يجدونه ظاهراً، والذي يجدونه من العلم هو كون العالم عالماً، فكون العالم عالماً هو العلم عندهم. فكأنّكم حددتم بما ذكرتم اسماً مصطلحاً عليه بينكم، والسائل إنما يسأل عن حقيقة ما وضع له أهل اللغة اسم العلم.

وأيضاً، يدخل في حدّكم هذا اعتقادُ من اعتقد الشيء على ما هو به عن أمارات لا عن دلالة، نحو أن يعتقد أن له صانعاً لكثرة المخبرين بذلك وعدالتهم وصلاحهم وقوّة صوارفهم عن الكذب، لأن اعتقاده هذا هو اعتقاد للشيء على ما هو به مع ضرب من سكون النفس إليه. فإن قلتم: إنّا أردنا بسكون النفس طمأنينتها على وجه لو شُكّك المعتقِد مع تذكّره لاستدلاله بالدلالة لم يتشكّك، ولو وصف له دلالته وقيل له: لا تأمن أن تكون مخطئاً فيه، ازداد ثقةً ويقيناً، قيل لكم: إنه قد يكون في الناس مَن يزداد ثقةً بمعتقَده إذا وُصف له استدلاله بالأمارات، إلا أن تقولوا: إنه إذا تبيّن له أن ما استدلّ به هو أمارة وليس بدلالة، فإنه يتشكّك في معتقَده. وليس كذلك المستدِلّ بالدلالة. قيل لكم: وكذلك المستدِلّ بالدلالة إذا ورد عليه شبهة قادحة في دلالته، فإنه يتشكّك في معتقده، فلا فرق بينهما.

فإن قالوا: إنّا قلنا في الحدّ: إنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، والذي فرضتموه من اعتقاد المستدلّ بالأمارات ليس يقتضي سكون النفس، فإنما يعتقد فيه فاعله أنه يقتضي سكون النفس، فلم يدخل على حدّنا، قيل لهم: إنه ما من اعتقاد إلا ويقتضي ضرباً من سكون القلب، ثم يختلف ذلك لاختلاف اعتقاد المقدّمات أو اعتقاد الأمارات، فمتى كانت المقدّمات أقوى، كان السكون أقوى. فمتى قلتم: إنا نعني بسكون النفس سكوناً مخصوصاً وهو ما ذكرناه، قيل لكم: إن النقض لا يندفع بالإضمار دون الإظهار باللفظ، فاذكروا ذلك في حدّكم ليتمّ الاحتراز عما يدخل عليه. فإن قيل: إن ما اخترتموه من الحدّ يدخل فيه أيضاً هذا الذي فرضتموه لأنه يجد من نفسه أنه ظهر له الأمر ظهوراً يمتنع معه تجويز خلافه، قيل له: إن الشكّ عند اعتقاد المعتقد للشيء عن أمارة

غير ممتنع في نفسه وإن اعتقد أنه يمتنع عنده. ولهذا متى شُكّك ببيان ما استدلّ به أنه ليس بدلاله فإنه يتشكّك، فاعتقاده هذا بمنزلة اعتقاد المقلِّد إذا ظنّ فيه أنه علم.

وينقسم العلم إلى ضروري ومكتسَب. أما الضروري فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله في كتاب العُمد بأنه هو ما لا يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشبهة أو شكّ إذا انفرد. وقوله: إذا انفرد، احتراز عن العلم المكتسب إذا ضامّه الضروري، نحو أن يعلم أنّ زيداً في الدار بخبر نبي ثم يشاهده في الدار. فإنت العلم الذي اكتسبه بخبر النبي لا يمكنه نفيه عن نفسه لمضامّة الضروري له لمّا لم ينفرد. ولو انفرد لأمكنه نفيه، وليس كذلك الضروري. ولا بد من أن يعني بقوله: لا يمكنه نفيه عن نفسه، هو أن لا يمكنه أن يمتنع من فِعل مثله، لأن العلم عنده لا يبقى. فما فَعله من العلم بخبر النبي فقد انتفى عنه في الثاني، فكيف يقال: إنه لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه، إذا لم يعنِ بالنفي ما ذكرناه؟

فإن قيل: قولكم: بشبهة أو شكّ، والشكّ عندكم ليس بمعنى، بل هو الامتناع من اعتقاد النفي والإثبات بعد خطور الشيء بالبال، فكأنّكم قلتم: لا يمكنه نفيه عن نفسه بنفيه عن نفسه. والجواب: إنه لم يقل بشبهة أو شكّ في معلومه فيلزمه ما قلتم، بل أطلق قوله: بشكٍّ. ويمكن لمن علم كون زيد في الدار بخبر النبي أن يمتنع عن هذا العلم بشكّ في معجزة ذلك النبي. وهذا الحدّ ينتقض بكونه عالماً لذاته، فإنه لا يمكن نفيه وهو منفرد عن مضامّة غيره، ولا يوصف بأنه علم ضروري.

وحكى عنه الشيخ أبو الحسين رحمه الله أنه حدّ العلم الضروري في الدرس بأنه علم لا يمكن العالم به إخراج نفسه من كونه عالماً بمعلومه على وجه. قال: وهذا الحدّ يستمّر على القول بأن العلم يبقى وعلى القول بأنه لا يبقى، لأنه إذا لم يبق لم يمكن العالم به إخراج نفسه عنه لأنه لا يمكنه أن يمتنع من فعل مثله. وقوله: على وجه، احتراز عن العلم المكتسب إذا ضامّه العلم الضروري على ما ذكرناه لأنه يُمكنه نفيه عن نفسه على وجه، وهو إذا انفرد. وهذا الخبر أيضاً ينتقض بما قدّمنا من كونه تعالى عالماً لذاته، وإن لم يوصف بأنه علم ضروري.

وقد يُحدّ العلم الضروري بأنه علم يحصل للعالم من قِبل غيره. وهذا يفيد أنه لمّا فُعل فيه كان مضطّراً إليه، فلذلك وُصف بأنه ضروري. وهذا ينبغي أن يُزاد عليه على وجه

لا يُمكنه الامتناع منه أو دفعه عن نفسه، لأنه لو أمكنه ذلك لما وُصف بأنه مضطّر إليه فكان يوصف بأنه ضروري.

وأمّا المكتسب فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بأنه هو ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشبهة في طريقه إذا انفرد. ولا بدّ من أن يعني بالنفي ما ذكرنا لأن عنده العلم لا يبقى. وإنما شرط فيه قوله: إذا انفرد، ليدخل فيه العلم المكتسب إذا ضامّه الضروري على ما تقدّم. أو يقال: هو علم يمكن العالم به إخراج نفسه من كونه عالماً بمعلومه على بعض الوجوه، فيستمّر الحدّ على قول من يقول: العلم يبقى، والذي يقول: لا يبقى، إذا عني بالإخراج ما تقدّم. وهذا الحدّ والذي قبله يلائم المكتسب لأن الضروري هو الذي لا يمكن نفيه ودفعه، بخلاف المكتسب. وقد يُحدّ المكتسب أيضاً بأنه علم من فِعلنا، وهذا يلائم المكتسب أيضاً لأنا إنما نكتسب الفعل بأن نفعله ونوجده.

إن قيل: إن طريق العلم المكتسب قد يكون علوماً ضروريّة، والعلوم الضرورية لا يمكن دخول الشبهة فيها، فلماذا قلتم في حدّ المكتسب: إنه يمكن نفيه بإدخال الشبهة في طريقه؟ وهذا لا يستمّر في كل مكتبسب، وهو إذا كان طريقه علوماً ضروريه، قيل: أجاب عن هذا شيخنا أبو الحسين فقال: إنه يمكن إذخال الشبهة في طريق المكتسب وإن كان علوماً ضرورية، وذلك بأن يظنّ المستدلّ في الترتيب الصحيح للعلوم أنه غير صحيح، ومتى توهم ذلك نفى عن نفسه العلم المكتسب أو امتنع من فعله.

والأولى أن يقال في حدّ العلم الضروري والمكتسب: إن الضروري هو علم لا يقف على استدلال العالم به إذا كان يصحّ فيه الاستدلال. وقولنا: يصحّ فيه الاستدلال، احتراز عن علمه تعالى بالاشياء، لأنه تعالى لا يصحّ فيه الاستدلال. ويستمّر هذا الحد على قول مَن يقول: إن العلوم الضروبية مفعولة في العاقل، أو قيل: إنها موجبة فيه، أو قيل في بعضها: إنه مفعول مبتدأ فيه، وفي بعضها: إنه موجَب عن الإحساس أو نحوه، وسواء قيل في بعض العلوم الضرورية: إنه يمكن نفيها بشبهة، وهي العلوم التي نقض كونها ضرورية، لأن الحدّ إذا استقام على قول جميع المتكلّمين الذين يعتقدون حقيقة المحدود، وإن كانوا يختلفون في تلك الحقيقة، فهو أولى من حد لا يستقيم إلا على قول

١ الامتناع...نفسه] الامتناع او دفعه عن نفسه منه، ا

بعضهم. وأما المكتسب فهو علم يقف على استدلال العالم به. ويدخل في هذا الحدّ العلم الصادر عن النظر والصادر عن تذكّر النظر، لأنه لولا نظرُه السابق وتذكُّره له لما حصل له هذا العلم.

وأمّا الجهل فقد حدّ بضروب من الحدود، منها أنه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به. واعترض هذا الحدَّ قاضي القضاة رحمه الله فقال: إن من اعتقد في السواد أنه حركة، فاعتقاده جهل، وليس يتعلّق هذا الاعتقاد بجهة للسواد تخالف كونه سواداً. واختار أن يحدّ[ه] بأنه اعتقاد الشيء على ما ليس به. وهذا الحدّ يخرج منه اعتقادُ مَن اعتقد فيما عليه الشيء أنه ليس عليه، نحو اعتقاد من اعتقد في الله تعالى أنه ليس بقادرٍ عالمٍ حيّ، لأن هذا الاعتقاد جهل وليس هو اعتقاد الشيء على ما ليس به، بل هو اعتقاد لنفي ما عليه الشيء.

والأولى أن يقال في حدّ الجهل على ما يتعارفه المتكلّمون في الجهل: إنه اعتقاد ليس معتقَده على ما اعتقده. ويدخل في قولنا: معتقده، النفي كما يدخل فيه الإثبات لأنه يطلق قولنا: معتقد، في النفي. ويدخل فيه المقدَّر والمعيّن، لأنه يقال فيما يقدّر: إنه معتقد، كمن اعتقد في البقاء أنه معنىً وفي الإدراك أنه معنى وما أشبه ذلك لأن ذلك معتقد في التقدير، وإن لم يكن معتقداً معيّناً، فيستمرّ الحد في جميع الاعتقادات التي هي جهل، سواء تعلّقت بنفي ما هو ثابت أو إثبات ما هو منتفي، مقدّراً كان المنفي أو الثابت أو معيّناً. أو نقول: الجهل هو اعتقاد ليس له معتقد يطابقه، فيكون شاملاً للنفي والإثبات والمقدّر والمعيّن. واعلم أنّ قولنا: جهل، يُستعمل في اللغة في نفي العلم بالشيء في الأغلب، وإن كان يطلق أهل اللغة أيضاً اسم الجهل على من اعتقد نفي ما هو ثابت أو إثبات ما هو منفي. فأمّا المتكلّمون فالمعروف في استعمالهم من اسم الجهل هو ما ذكرنا، وإن كان يستعملون أيضاً اسم الجهل في نفي العلم، لكنّ المعروف من إطلاق اسم الجهل ما ذكرنا عندهم.

---

١٢ في] + ذلك، ب ١٦ منتفي] منتف، ا ٢٠ منفي] منتف، ا ٢١ يستعملون أيضاً] أيضاً يستعملون، ب

وما حددنا به الجهل هو أولى مِن حدّ مَن حدّه بأنه هو ما يضادّ العلم مضادّة التروك. قال: لأن الشكّ ليس بمعنى يضادّ العلم، ولا السهو ولا النسيان معنيان، بل كل ذلك يرجع إلى نفي العلم، فلم يبق شيء يضاد العلم مضادّة التروك إلا الجهل. والأمر في ذلك لو سلّم له على ما زعم فإنّ حدّه هذا ليس ينبئ عن حقيقة الجهل، بل ينبئ عن حكم يختصّ به الجهل يفارق به غيره من الأشياء، وحدّ الشيء بما ينبئ عن حقيقته أولى.

وهو أولى مِن حدّ مَن حدّه بأنه اعتقاد قبيح على كل حال، لأن هذا الحد أيضاً لا ينبئ عن حقيقته، وإنما ينبئ عن حكم يختصّ به. وعلى أن هذا الحد يدخل عليه الاعتقاد الذي لا يؤمن كونه جهلاً لأنه قبيح على كل حال، وقد لا يكون جهلاً، وهو إذا كان معتقَده على ما اعتقده، نحو اعتقاد المقلِّد بأن له صانعاً. فإن قال: أن هذا الاعتقاد قد يكون حسناً على بعض الوجوه، وهو إذا كان واقعاً عن نظر، قيل له: وكذلك الجهل قد يكون حسناً على بعض الوجوه بأن يكون معتقَده على ما اعتقده، نحو أن يعتقد كون زيد في الدار ولا يكون فيها، فإنّه يمكن أن يقدّر وقوع هذا الاعتقاد حسناً بأن يقدّر كونه فيها في حال هذا الاعتقاد ويتقدّم عليه خبر نبيّ بكونه فيها، فيكون حسناً في هذه الحالة، فلا فرق بينهما في هذا الوجه.

وأما الظنّ فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بحدَّين، أحدهما أنه المعنى الذي يوجب كون الظانّ ظانّاً. وحدّه أيضاً بأنه المقوّي عند الظانّ كون المظنون على ما ظنّه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه. ولقائل أن يقول: إنّ من يشتبه عليه الظن يشتبه عليه الظانّ والمظنون. فإن قال: إن الظانّ يجد حالة الظان من نفسه ويفصل بينه وبين كونه معتقداً وعالماً أو شاكّاً، فليس يشتبه عليه حالة الظان، قيل له: وكذلك الظن يجده الظان عندك من نفسه، فينبغي أن لا يشتبه أيضاً ويُستغنى عن تحديده. والثاني أنه المعنى المقوّي لاعتقاد مظنونه على ما سواه من الاعتقادات من غير قطع. وهذا الحدّ إنما يسقيم على قول أبي هاشم لأن الظن عنده هو من جنس الاعتقاد، فأمّا عند الشيخ أبي على هو جنس بانفراده. وقد أدخل في الحدّ المظنونَ أيضاً، وهو مشتبه كاشتباه

---

١ مِن حدّ] -، ب | هو[٢]] -، ب **٢٠** حالة] حال، ب

الظنّ. وعلى أن قوله في الحدّ: إنه المعنى المقوّي لاعتقاد مظنونه، يوهِم أن ذلك المعنى هو غير الاعتقاد، وعنده أن الظن هو نفس ذلك الاعتقاد.

وحدّه غيره بأنه تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَين ظاهرَي التجويز. وهذا هو الذي يختاره شيخنا أبو الحسين رحمه الله. فقولهم: تغليب بالقلب، كأنه احتراز عن تغليب أحد المجوَّزَين بذكر الأمارة، لأن تغليب أحد المجوّزين قد يضاف إلى ذلك وإن لم تكن العبارة عنها ظنّاً. وقولهم: ظاهرَي التجويز، إنما قيّدوه به احترازاً عن اعتقاد المعتقِد للحقّ من غير نظرٍ في دلالة، لأنه وإن كان مضطرباً في ذلك إلا أنه يتصوّر نفسه بصورة العالم وهو أقرب إلى القطع، ولا يظهر عنده التجويزان، تجويز ثبوته وتجويز نفيه. وليس كذلك الظانّ لأنه يظهر عنده التجويزان إلا أنه يغلب أحدهما لأجل الأمارة.

وأما الشكّ فهو خطور الشيء بالبال مع خلوّه من الاعتقاد، لأن الشاكّ يخلو من اعتقاد كون الشيء ونفي كونه أو كونه على صفة ونفي كونه على صفة بعد أن يخطر بباله ذلك. والصحيح أن الشك ليس باعتقاد، فكان هذا الحد منبئاً عن حقيقته. وما حُدّ به الشك من غير هذه العبارات يرجع إلى ما ذكرنا، فلا معنى لإيراد ذلك.

وأما التقليد فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بأنه قبول قول الغير من غير حجّة. ويدخل في هذا الحدّ من يقبل قول الغير لشبهة لأن الشبهة ليست بحجّة، ومع ذلك لا يسمّى مقلِّداً، فلا بدّ من أن يزاد في الحدّ: أو شبهة. والأولى أن يقال: إن التقليد هو إجراء قول من لا يؤمَن خطأه مجرى قول مَن كلامه حجّة في وجوب الاعتقاد إذا لم يدلّ على ذلك دلالة. ولهذا لم نكن مقلّدين للرسول عليه السلام وإن اتبعنا قوله، لأن كلامه حجة. ولم يكن العامّي مقلّداً للمفتي وإن اتّبع فتواه لما دلّ الدليل على وجوب ذلك عليه. وإنما يوصف بأنه مقلِّد على جهة التوسّع لوجه سنذكره إن شاء الله. فإن كان العامّي يوصف بذلك على جهة الحقيقة أسقطنا عن الحد قولَنا: إذا لم يدل على ذلك دلالة، فيكون الحد شاملاً للعامّي وغيره. وينقسم التقليد على هذا الوجه إلى تقليد

---

٤ الله] + تعالى، ب ٦ قيّدوه] قيده، ب **٢٠** الله] + تعالى، ب **٢١** جهة] سبيل + (حاشية) خ جهة، ب

مذموم ومحمود، فالمذموم هو ما لا يدل على وجوبه دلالة، والمحمود هو ما دل عليه دلالة، وهو تقليد العامّي للمفتي في فروع الشرع.

وإنما قلنا: إنّ الحد بما ذكرنا أولى، لأن المقلّد يتبع ضرباً من الحجّة، وهو تصوّره قول من يقلّده بصورة الحجّة. ولهذا لو سئل فقيل له: لِم اعتقدتَ كذا؟ يقول: لأنه أخبرني بذلك فلان وإنه بعيد من الخطأ. فلم يصحّ قولهم: إنه قبول قول الغير من غير حجّة. فإن قالوا: إنه إذا لم يكن ما تصوّره حجّة في الحقيقة فقد صحّ قولنا، قيل لهم: إنه وإن لم يكن حجة، إلا أن حقيقة المقلّد هو هذا المتصوّر حجةً ما ليس بحجةٍ، فكان حدّنا منبئاً عن حقيقته، فكان أولى. فإن قالوا: إنّا نعني بالقبول ما تعنونه بإجراء قول المقلَّد مجرى الحجة، قيل لهم: إن لفظة القبول لا تنبئ عن هذا المعنى، بل تنبئ عن اعتقاد المقلّد عن قول الغير. فإن عنيتم به ما ذكرناه فما يصرح بهذا المعنى فهو أولى في الحد. فأما إذا اتبع مَن قولُه حجة فهو متّبع في الحقيقة للدليل، لا للقول، فلم يوصف بأنه مقلّد، لأنه قيل: إن أصل الكلمة هو من القلادة، فإذا لم يكن قول المقلَّد حجّة ولم يقترن به حجة، وأوجب على نفسه اتّباعه، صار كأنه جعل قوله قلادةً لنفسه. وليس كذلك المتّبع للدليل، لأنه متبه لعقله ولنفسه، لا لغيره.

فأمّا التبخيت فهو السبق إلى اعتقاد أمر من غير تقليد أو استدلال. وذكر أصحابنا رحمهم الله أن المقلِّد قد يكون جاهلاً، وهو إذا كان المعتقَد بخلاف ما اعتقده، وقد يكون مصيباً في اعتقاده، وهو إذا كان اعتقاده موافقاً للمعتقَد، وقد يكون ظانّاً، وهو إذا جوّز الخطأ على من قلّده، لكنه ترجّح عنده صدقه على كذبه، وقد يكون مبخّتاً، وهو إذا لم يترجّح عنده صدقه على كذبه. ولقائل أن يقول: إن المقلِّد أبداً مذموم، فكيف يكون ظانّاً؟ وإذا ظن ما ظنّه لقول المقلَّد وكان عدلاً عنده فقد ظن في موضع الظن، فينبغي أن لا يُذم. ويلزمهم أن يكون الظنّ في أمور الدنيا بخبر عدلٍ قسماً من أقسام التقليد مع علمنا بأن ذلك لا يُعدّ تقليداً. فإن قالوا: إنه إذا ظن في موضع يجب فيه العلم صحّ أن يُذمّ، قيل لهم: إنه إنما يُذمّ إذا كانت الصورة ما ذكرتم لتركه العلم الواجب، لا لأجل هذا الظن، لأنه حسنٌ إذ هو ظن لأمارة صحيحة. والظن أيضاً لا

---

٣ ذكرنا] ذكرناه، ب **١٦** اعتقده] + عليه، ب **٢٣** لتركه] كتركه، ب

يمنع من الاستدلال ولا من العلم، فلم يكن مانعاً من الواجب، فلم يقبح لهذا الوجه. فصحّ أن المقلِّد لا بد من أن يكون قاطعاً حتى يُذمّ، لأنه قطع على أمرٍ مِن غير طريق القطع. فأما إذا لم يحسن الظن بالمقلَّد لم يكن قوله داعياً له إلى الاعتقاد، فمتى قطع على الشيء فقد قطع عليه من قِبل نفسه، فكيف يوصف بأنه مقلِّد له؟ فصحّ أن المبخّت لا يكون مقلّداً أيضاً.

وأما النظر فقد حدّه أبو هاشم وقاضي القضاة رحمها الله بأنه الفكر. قالا: لأن قولنا: نظرٌ، في اللغة مشترك بين معانٍ مختلفة تُذكر في باب الرؤية، وليس في الأسماء ما ينبئ عن المعنى الذي نريده بالنظر إلا الفكر، فلهذا كان التحديد به أولى. ولقائل أن يقول: إن هذا إبدال كلمة بكلمة، ومن يسأل عن النظر فإنما يسأل عن حقيقته، فإذا لم يذكر له عبارات تنبئ عن صافته التي يبين بها عن غيره لم يتبيّن له حقيقته. فقولنا: فكر، وإن وُضع لحقيقته، غير أن من لم يعرف حقيقته من قولنا: نظر، لم يعرفها أيضاً من قولنا: فكر، فلم يتبيّن له ما سأل عنه، فلم يصحّ الحد به. ويمكن أن يُحدّ أيضاً على طريقتهم بأنه ما يوجب كون الناظر ناظراً، والناظر يجد حالة النظر من نفسه. والاعتراض ما تقدّم على مثل هذا التحديد.

وقد حدّ شيخنا أبو الحسين رحمه الله النظر بأنه ترتيب اعتقادات أو ظنون ليُتوصّل به إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظنّ. والذي حدّه به هو الذي يجده كلّ ناظر من نفسه، فكان منبئاً عن حقيقته، فكان أولى من غيره. وقد دخل في قوله: ترتيب اعتقادات أو ظنون، ما يفعله الناظر من التأمّل واستحضار العلوم أو الظنون حتى يرتّبها. ترتيب يتضمّن الذي التأمّل هو النظر فقيل: الحد في ذلك زِيد وإن اعتقادات أو ظنون، كان أكشف.

فأما النظر الصحيح فقد حدّه شيخنا أبو الحسين رحمه الله بأنه ترتيب علوم أو ظنون بحسب العقل ليتوصّل به إلى الوقوف على الشيء بعلم أو ظنّ. وقد دخل في قوله: بحسب العقل، أن تكون المقدّمات علوماً أو ظنوناً صحيحة، كما دخل فيه أن

---

١٠ يبين] يتبين، ا | يتبيّن] يبين، ب **١١** يعرفها] يعرفه، ا ب **١٩** يتضمّن] يتظمن، ب
٢١ أبو ...الله] رحمه الله أبو الحسين، ب **٢٢** بعلم] لعلم، ب

يكون الترتيب مستقيماً غير فاسد، لأنه متى لم يكن النظر كذلك لم يوصل إلى العلم أو الظن الصحيح.

ومن حق النظر الصحيح أن يكون واقعاً في دليل له تعلُّق بالمدلول حتى يوصل إلى العلم، أو يكون واقعاً في أمارة لها تعلق بمدلولها حتى توصل إلى الظن، لأن المقدّمات التي تقتضي العلم المكتسب تكون علوماً بذات الدليل وصفاته التي لها يدلّ على المدلول أو تكون علوماً بالأمارة وصفاتها أو ظنوناً بها وبصفاتها التي لها تدلّ على مدلولاتها. مثال ذلك في الأدلّة استدلالنا بأنّ للأجسام محدِثاً بأنا نعلم أن الأجسام محدَثة، ونعلم أن كل محدَث لا بد له من محدِث، فللأجسام إذاً محدِث. فالعلوم المتقدّمة التي تُفضي إلى العلم بأنّ للأجسام محدِثاً متعلّقة بالأجسام التي هي الدلاته على المحدِث وبصفتها التي لها تدلّ الي المحدِث وهي حدوثها. ومثاله في الأمارات هو أن نعلم من جهة العادة أن الغيم الرطب في زمان الشتاء لا ينفكّ من مطر في الأغلب أو نظن ذلك، ثم نرى غيماً رطباً في زمان الشتاء أو نظنّه بخبر عدلٍ، فإنا نستدلّ بذلك على نزول المطر بأن نرتّب في نفوسنا هذه العلوم أو الظنون بأن هذا غيم رطب في أوانه، وكل غيم هذا حاله لا ينفكّ من مطر في الأغلب، فيترجّح عندنا تجويز نزول المطر على نفي نزوله.

فأما حد الدلالة فهي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم. وحدّ الأمارة هو ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى الظنّ. وإذ قد تكلّمنا في حدود هذه الأشياء فلنتكلّم على من أنكر ثبوت بعض معانيها وأنكر كون النظر الصحيح موصلاً إلى العلم المكتسب، ونبطل ما ظنّوه طريقاً إلى العلم غير النظر الصحيح.

---

٧ مدلولاتها] مدلولها، ب

باب الكلام على من أنكر العلوم الضروريّة

اعلم أن المنكرين للعلم بالمشاهدات أو العلم بالحقائق فِرَق، منهم من أنكر العلم بجميع ذلك، ومنهم من أنكر العلم بالبعض دون البعض.

أما الفرقة الأولى فهم المعروفون بالسوفسطائية. ففرقة منهم تسمّى اللادرية، وإنما سُمّوا بهذا الاسم لأنهم كلما سئلوا عن شيء قالوا: لا ندري، فإذا قيل لهم: أتدرون أنّكم لا تدرون؟ قالوا: لا ندري. والسوفسطائية يزعمون أنهم يتخيّلون ما يشاهدونه ويظنّونه ولا يتيقنونه.

وزعمت فرقة من الفلاسفة أن الأشياء المتيقنة الموجودة هي المعقولات، فأما هذه المحسوسات فليست بمتيقنة ولا موجودة على الحقيقة، لأنها سيالات لا تثبت على حالة بل تتغيّر تغيّراً دائماً، فما يراه الواحد في الثاني يظنّ أنه هو الذي رآه في الأوّل، وليس به لأنه قد ذاب وانقضى وانعقد مثله، فيظنّه أنه هو. ومثّلوا ذلك بمن وضع رجله في ماء جارٍ، فالذي مسّه من الماء في الثاني ليس هو الذي يمسّه في الأوّل وإن كان يظنّه ماءً واحداً. قالوا: وإذا كانت كذلك لم يضبطها الحس فلم تكن معلومةً متيقنة. وقال الحسن بن موسي النوبختي رحمه الله في كتاب الآراء والديانات: إن هذا هو قول جالينوس، وقد ذكره أيضاً بطلميوس في كتاب المجسطى. قال: وحكى يحيى بن عدي النحوي عن أفلاطن أنه قال في كتابه إلى طيماوس: إن جميع المحسوسات تكون وتهلك وليست تثبت لها الأنية على الحقيقة، بل تتخايل للحسّ الذي لا يصح قضاؤه، وليس يحيط بها العلم، يريدون بالأنية الوجود. وهذا القول يقرب من قول السوفسطائية، وهو أنهم يتخيّلون المحسوسات ولا يتيقّنونها، إلا أن السوفسطائية ربما لا تعلّل نفي العلم بالمحسوسات بما علّل به هؤلاء.

وفرقة زعمت أن الأشياء ليس لها حقيقة في نفسها تُعلم عليها، وإنما الأشياء تكون على ما [هي] عليه لمكان العلم، وهم يسمّون أصحاب العنود. وإنما سُموا بذلك لقولهم: إن الحقائق تختلف بحسب ما عند كل إنسان منها. وهذا القول يقتضي أن يجوّزوا كون

---

٢ أو العلم] والعلم، ا **٦** يزعمون] تزعم، ب **١١** بمن] فيمن، ب **١٢** مسّه] يمسّه، ا

الشيء الواحد على صفتين ضدّين أو على الصفة ونفيها إذا اعتقده اثنان على ذلك، ومتى جوّزوا ذلك فهم مكابرون جاحدون لما علموه ضرورةً، كاذبون على أنفسهم كالفرقة الأولى. وفرقة أقرّت بالعلم بالمحسوسات وأنكرت العلم بالغائبات كالعلم بالبلدان الغائبة ونحوها، ويُسمّى هؤلاء السُّمنيّة.

أما الكلام على الفرقه الأولى فالكلام عليهم وعلى اللادرية يتّفق. وقد اختلف الناس في صحة مناظرة هؤلاء، فصحّحها بعضهم ولم يصحّح الأكثرون، وهو الصحيح، لأن المُناظر متى عرف من خصمه أنه يجحد ما يعلمه ضرورة لم يكن له داعٍ إلى مواقفته للنظر، خصوصاً إذا أنكر فهم ما يكلّمه به و[زعم] أنه لا يعلم هل يكلّمه أم لا، وهل ينبّهه على النظر أو لا ينبّهه، وقال في كل ما يسمعه أو يحسّه: إنه لا يدريه ولا يدري أنه لا يدريه. ولأنا متى علمنا أنهم [لما] يجحدون ما يشاهدونه ويحسّونه ويُنكرونه فَهُم لِما لا يحسّونه أشدّ إنكاراً، فكيف يدعونا الداعي إلى مناظرتهم؟ ولأن فائدة المناظرة هو أن يوقَف الخصم بالنظر فيما يعلمه على ما لا يعلمه، ونحن نعلم منهم أنهم عالمون بما ينكرونه كاذبون على أنفسهم فيما يُخبِرون به، فكيف تصحّ مناظرتهم؟

وإنما قلنا: إنهم عالمون بذلك، لأن أحوال العقلاء لا تختلف فيما يشاهدونه مع السلامة وارتفاع اللبس، فإذا كنا نحن نعلم المشاهدات والحال هذه وجب مثله في كل عاقل. وإنما نورد ما نورده عليهم تنبيهاً لهم على أنهم كاذبون على أنفسهم، لا حجاجاً، فتقول لهم: أتزعمون أنّكم لا تعلمون ما تشاهدونه؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فلماذا تجتنبون المضارّ وتجتلبون المنافع إلى أنفسكم على طريقة واحدة من غير اختلاف؟ وإنما يستمرّ تصرّف العاقل في ذلك إذا ميّز بين ما يضرّ وبين ما ينفع. فأما إذا لم يُميّز بينهما جاز أن يختار ما يضرّ على ما ينفع وما يؤدّي إلى الهلاك على ما يؤدّي إلى النجاة. ألا ترى أن الأعمى، لما كان لا يميّز بين المهواة والمنجاة وبين الطريق والحريق، فإنّه يتنكّب مرّةً من الطريق فيقع في الحريق، وربما يقع في مهواة.

فإن قالوا: إنما يستمرّ تصرّفنا فيما ذكرتم لأنا نظنّ ما نشاهده فتصرّف بحسب الظنّ، ولا يضرّنا فقْد العلم، قيل لهم: هذا السؤال إنما يصحّ ممن علم الظنّ والعلم وفصل بينهما.

---

١ اعتقده] اعتقد منها، ا ٦ يصحّح] يصححها، ب

فأمّا من ينكر العلم بالمشاهدات، كيف يدّعي الفصل في غيرالمشاهدات؟ ويقال لهم: فإن كنتم فصلتم بين العلم والظن فافصلوا أيضاً بين تصرّف العالم والضانّ، وتصرفات الظان لا تجري على طريقة واحدة في اجتلاب المنافع واجتناب المضارّ. فلما استمرّ تصرّفكم في ذلك عُلم أنكم عالمون بالمشاهدات مكابرون في دفع ذلك. ويقال لهم: أتعلمون أنكم لا تعلمون ما تشاهدون؟ فإن قالوا: نعلم ذلك، نقضوا مذهبهم، وإن قالوا: لا نعلم ذلك، قيل لهم: فجوّزوا أنكم تعلمون ما تشاهدونه. فإن قالوا: نجوّز ذلك ونجوز خلافه، تركوا مذهبهم وألزمناهم في الشكّ ما ألزمناهم في الظنّ، وقيل لهم: أتعلمون أنكم تجوّزون ذلك؟ فإن قالوا: نعم، نقضوا مذهبهم، وإن قالوا: بل نجوز هذا التجويز، أدّي إلى تجويزات لا نهاية لها.

ويقال للادريّة: إنكم متى سُئلتم عن شيء فأجبتم بأنا لا ندري على طريقة واحدة ولم تجيبوا بغير هذا الجواب الموافق لطريقتكم، دلّ أنكم علمتم أنكم سُئلتم عما يطابقه جوابكم بأنا لا ندري، وأنكم علمتم أنكم سمعتم سؤال السائل، وأنكم عالمون بلغة السائل، وأنه كلّمكم بلغة قد سبق علمكم بها، فمتى قلتم: لا ندري، فقد ناقضتم، ودلّ أنكم كاذبون على أنفسكم.

فأما ما يتعلّق به السوفسطائية من الغلط في المُناظر نحو قولهم: إنهم يرون الحبّة الصغيرة من العنب في الماء الصافي كبيرة، فيظنونها على خلاف ما هي عليه، قالوا: فيجوز مثل ذلك في كل ما نراه ونحسّه، إلى غير ذلك مما يذكرونه، فإن مثل هذا لا يورث شكّاً فيما لا لبس فيه من المشاهدات. يُبين ذلك أن من يشاهد شخصاً من بعيد في يومٍ ذي ضباب، فلم يتحقّقه بعينه، فإن ذلك لا يقتضي أن يشك في نفسه وفيما يعلمه من نفسه، ولا يقتضي الشك أيضاً في شخص يراه من غير حائل بينه وبينه. وقد بيّن العلماء في كل واحد مما يذكرونه من الغلط فيه وجه اللبس فيه، وسنشير إلى طرف من ذلك إذا فرغنا من الكلام على جميع هذه الفرق إن شاء الله تعالى. ويقال لهم: إنّ هذه الشبهة لا تُسمع إلا ممّن علم أن الحبة من العنب صغيرة وأنهم يرونها كبيرة. فهل علمتم أنها صغيرة وأنكم ترونها كالإجّاصة التي هي أكبر من الحبة من العنب؟ فإن قالوا:

---

٥ تشاهدون] تشاهدونه، ب ٧ الظنّ] + (حاشية) ظ العلم، ا ١٦ عليه] عليها، ا ب

لا نعلم ذلك، تركوا سؤالهم. وإن قالوا: نعلم ذلك، تركوا مذهبهم. وهذا الإلزام يلزمهم في كل واحد مما يوردونه من هذا الجنس.

وذكر قاضي القضاة في تعليق المحيط أنه يجب أن يُصرف خلاف هؤلاء إلى وجه يمكن أن لا يعلموه، ثم يناظَرون عليه. قال: وقد اختلف مشايخنا رحمهم الله في سكون النفس الحاصل عن العلم الضروري، أهو ضروري أم مكتسب؟ فقال بعضهم: هو مكتسب، فعلى هذا يمكن أن يصرف إليه خلاف السوفسطائية، فنكلّمهم في ذلك. وقال بعضهم: هو معلوم ضرورةً، وهو الصحيح. قال: لأن سكون النفس هو حكم العلم، فلا بد من أن يُعلم في بعض المعلومات ضرورةً، فيُجعل حكماً يفصل به بين اعتقاد واعتقاد. وإذا صحّ ذلك لم يمكن صرف خلاف السوفسطائية إليه، بل ينبغي أن يُصرف إلى غير ذلك. قال: فالواجب أن يُصرف إلى أنه التبس عليهم، فظنّوا أن سكون النفس يشترك فيه العلم والظن، فجوّزوا أن المعنى الذي به علموا وإن اختصّ بسكون النفس فلا فرق بينه وبين الظن، وإن كانوا عالمين بالمدرَك حتى أنهم لو جوّزوا بقاء ذلك المعنى الذي به علموا جاز أن يعتقدوا صحّة تغيّر أحوالهم بأن يوجب أن يكونوا في الثاني ظانّين ويكون ذلك لبساً في المدرك. فخلاف السوفسطائية مصروف إلى هذا، لأن العلم بأن سكون النفس يتميّز به العلم من غيره يُعلم استدلالاً. وهذا الذي ذكره عن غيره وعن نفسه يبعد جدّاً، وكل ذلك منهم بناء على إثبات المعاني وأنها توجب أحكاماً وأحوالاً. ومن أين لنا أن السوفسطائية المنكرين للمشاهدات كانت تعتقد هذه المعاني وهذه الأحوال حتى يشتبه عليهم الأمر في أحكام المعاني؟ وإنما قلنا: إن ما قالوه بعيد.

أما مَن زعم من أصحابنا أن العلم بأن سكون النفس الموجَب عن العلم الضروري هو مكتسب، فإنه يقال لهم: إنه لا شبهة في أنّا نجد أنفسنا عالمة ببعض الأشياء خصوصاً المعلومة بالمشاهدة، فالذي نجده من أنفسنا أهو المعنى أم حكمه؟ فإن قالوا: هو المعنى، ثم نعلم حكمه الذي هو سكون النفس بالاستدلال، قيل لهم: إن المعاني إنما تثبت باستدلال غامض عندكم، فكيف يقال: إن ذلك معلوم ضرورةً؟ فإن قالوا: إنّا

---

٤ يعلموه] يعلمونه، ب ١٨ عليهم الأمر] الحال عليهم، ب ٢١ لهم] -، ا؛ له، ب

نثبت بعض المعاني معلومةً ضرورةً على الجملة، ثم نعلم على التفصيل باستدلال، فمن ذلك أفعال القلوب، قيل لهم: إن هذه المعاني لا تخطر على قلوب العقلاء أصلاً، فكيف يقال: إنها معلومة لهم باضطرار؟ فإن قلتم: إنا نجد هذه المعاني من أنفسنا، قيل لكم: إن الذي نجده هو طمأنينة أنفسنا إلى من نعلمه، فأما أن يجد من أنفسنا معنى يوجب هذه الطمأنينة فقلّ ما يجوّز العقلاء هذا المعنى، ويبعد أن يقال فيما لا يخطر ببالهم: إنهم يعلمونه ضرورةً. وإن قلتم: إن الذي نعلمه هو سكون النفس، بطل قولكم: إنّ ذلك معلوم بالاكتساب.

وأما الذي قاله قاضي القضاة: إنه التبس عليهم حكم العلم بحكم الظن، فيقال له: إن القوم يصرّحون بأنّا لا نعلم هذه الأشياء المشاهدة، فيشيرون إلى السماء والأرض وسائر الأجسام العظام ويحتجّون لذلك بأن حالنا فيما ندركه من هذه الأشياء كحالنا فيما تغلطون فيه مما فيه لبس على نحو ما يذكرونه. فكيف يصحّ أن يقال: إن المعنى بما يقولونه ويُظهرونه أنهم يعلمون معنيَين في القلب، ظناً وعلماً، فالتبس عليهم حكم هذا بحكم ذاك؟ ولعلّهم لا تخطر ببالهم هذه المعاني وهذه الأحكام. ويقال له: أتصفهم مع تخريج قولهم على ما زعمت بأنهم يكابرون ويجحدون ما يعلمونه ضرورةً؟ فلا بد منك بلى. قيل له: فإذا كان هذا حالهم، فما بال إحسان الظن بهم والتكلف في تخريج قولهم على ما يبعد في عقول العقلاء؟ وما أنكرت أن يكابروا في جحد ما يعلمونه ضرورةً، لا أنهم خالفوا في أمر يخفى على العقلاء؟

والوجه أن يقال: إن القوم إنما دخلت عليهم شبهة نحو ما يذكرونه من الغلط في المناظر، واعتقدوا لذلك اعتقاداً فاسداً، وإن لم يزُل عنهم لذلك العلمُ بما ينكرونه، وإنما يكابرون فيما يجحدونه بلسانهم خصوصاً إذا شرعوا في نصرة قولهم. فإن المنصف في حال المناظرة ربما يكابر فيما يلزمه، فيلتزم ما لا يلتزمه عاقل، فكيف بالذين تعوّدوا المكابرة؟ وليس القوم في الكثرة بحدٍّ يقال فيهم: إنهم لا يجتمعون على مثل هذه المكابرة.

فأما ما حُكي عن بعض الفلاسفة من دَوَبان الأشياء المشاهدة وانعقاد أمثالها فهو جحد لما يعلمه العقلاء ضرورةً، لأن أحدنا يعلم نفسه ويعلم أنه هو الذي كان بالأمس

---

١٥ تخريج] تخرج، ب ٢٢ فيهم] فيه، ب

وقبله إلى سنين. وكذلك يعلم هذا في غيره، فيعلم في زيد وعمرو إنهما بعينهما اللذان كانا منذ سنين، ويعلم في عبده وولده وجاريته وفرسه ذلك. ولهذا لو ادّعي عليه مدّعٍ أن جاريته وعبده ملكٌ له دونه لنازعه في ذلك ولاستشهد على ذلك بشهود ولبذل وسعه في المخاصمة ولسلك في ذلك كل طريق يرجو فيه الفلج على خصمه. فهذا بمنزلة تصرّف السوفسطائية فيما يجتنبه ويجتلبه. فكما يدلّ ذلك على أنه كاذب فيما يُظهِر من أنه لا يتيقّن المشاهدات، فكذلك ما ذكرناه عن أصحاب الذوبان.

ويلزمهم أن لا يَحسن عند العقلاء أمر ولا نهي، ولا يحسن مدح على فعل حسن ولا ذمّ على قبيح. أما الأمر والنهي فلأنه لا يؤمَن على قولهم إذا أمرنا زيدًا بفعل أو نهيناه عنه أن يذوب قبل تحصيله وقبل مواقعته، ولا يتمكّن من فعله، فيكون تكليفًا لما لا يطاق، وكل أمر هذا حاله فهو قبيح. فإن قالوا: إنه وإن جاز ذلك، فإنا نعلم أو نظن أن مثله ينعقد، وغرضنا بالأمر هو أن يحصل المأمور به، ولا فرق في حصول هذا الغرض أن يحصّله المأمور أو مثله، قيل له: إن غرض العقلاء قد يتعلّق بتحصيل المأمور به عن شخصٍ بعينه وأن لا ينوب عنه غيره، بل قد يكون في أغراضهم ما لا يصحّ فيه النيابة نحو طلب الأجر ممن عملتَ له، وطلب الأجرة ممّن استأجر دارك. وليس ينوب عن ذلك أن يوفيك ما تطلبه غير من عملتَ له، لأن ذلك لا يكون أجرًا على العمل، بل يكون تفضّلاً منه عليك، وقد يأنف كثير من العقلاء أن يتفضّل عليهم بشرٌ مثلهم. وأما المدح والذمّ فلأنهم لا يأمنون أن يكون المحسن قد ذاب، والذي يرونه هو غيره، وإن كان يُشبهه، وكذا هذا في المُسيء. وليس يجوّز أحد من العقلاء قُبح كل الأمر والنهي والذمّ والمدح، ومن جوّزه فهو مكابر.

فإن قالوا: إنا نجد الحيوانات والأجسام النامية تزيد وتنقص وتتحلّل منها أجزاء دائماً وتخلف مكانها أجزاء أخر بما يتناوله الحيوان من المطعوم والمشروب، وبما تستمدّه الأشجار وغيرها من الناميات من أجزاء الهواء والماء والأرض، ولو لم تتحلل منها أجزاء لعظمت عظماً مفرطاً بما يخالطها من الأجزاء الأخر في زمان يسير. فصحّ أنها تذوب

---

١ اللذان] اللذين، ب ٤ فيه] فيها، ب ١٠ نعلم ...نظن] نظن أو نعلم، ا ١٣ بعينه] تعيينه، ا
١٦ تفضّلاً] تفصيلاً، ا ٢٢ منها] منهما، ا ٢٣ لعظمت] لعصمت، ب

أبدذً وتنعقد، وأن ما نشاهده لا يريكه الحسّ، بل نتخيّله ونظن أنها هي التي كانت أوّلاً، كالذي يري ناراً مشتعلة في حطب، فما يراه من شواظها يراه كأنه جسم متركب يمتد تركيبه زماناً ممتدّاً، وليس الأمر كذلك، بل أجزاء النار تفترق وتجتمع فيمتد تفرقها واجتماعها، فترى كأنها جسم واحد يمتدّ وجوده زماناً. وكذلك القول في هذه الحيوانات والناميات.

والجواب: إن علمكم بأنه تتحلل من هذه الأجسام الحيوانية والنامية أجزاء وتخلفها أجزاء أخر ليس بأجْلَى من علمكم بأنّ زيداً بعينه هو الذي كان بالأمس وعلمكم بحسن الأمر والنهي والمدح والذمّ على ما ذكرناه. والعالِم المبرّر يخرّج ما يجده من العلوم بالأمور المختلفة على وجه لا يتناقض، ولا يتمسّك ببعض ما يجده ويغفل عن غيره مما يجده، بل يسلك في ذلك مذهباً يسلم به جميع ما يجده من العلوم. فما ذكرتموه ليس يقتضي الجحد عمّا ذكّرناه إياكم.

فإن قال قائل: فهل في ذلك وجه صحيح تسلم به العلوم التي نبّهتم عليها مع تسليم القول بتحلّل الأجزاء عن بدن الحيوان؟ قيل له: نعم، بأن يقال: إن بدن هذا الحيوان مركّب من أجزاء كثيرة، فيها ما هو أصل في كونه شخصاً بعينه وفيها أجزاء فاضلة متى زالت عن بدنه لم يتبدّل ذلك الشخص ولم يتغير، بل يكون مع ذلك هو ذلك الشخص بعينه، فذلك لا يتبدّل بزيادتها ونقصانها. وهذا أمر ظاهر عند العقلاء، فإن زيدًا بعينه قد يسمن سمناً مفرطاً، وليس بشكّ أحد من العقلاء أنه زيدٌ بعينه الذي كان بالأمس. وكذلك يمرض بعد السمن فيهزل حتى ينحف غاية النحافة، ولا يشكّون أنه هو الذي كان سميناً. ولهذا لا يطالب الغريم بدينه إلا زيداً المهزول الذي هو مَدْيونه، ولا يذمّ المظلوم إلا ظالمه وإن هزل. فصحّ أن الأجزاء الفاضلة لا اعتبار بتحلُّلها وانعقادها في تغيُّر الشخص وتبدُّله، بل تُراعى في ذلك الأجزاء التي هي الأصول. فمتى تفرّقت تلك الأجزاء حينئذٍ يبطل زيد بعينه، ومتى سلمت لم يبطل وإنْ تبدّلت الفواضل من أجزائه. وكذلك هذا القول في جميع الناميات.

---

٧ بأجْلَى] باحكا، ب **٨** والمدح والذمّ] والذم والمدح، ب **٩** غيره مما] غير ما، ا ب **١٢** نبّهتم عليها] يهتم علمها، ا

وأمّا ما مثّلوا به من النار، فالمذاهب لا تثبت بالأمثلة، وإنّما تثبت بالأدلّة. فيقال لهم: ولِمَ إذا وجب ما ذكرتم في النار لزم مثله في الحيوانات؟ وما أنكرتم أن تفترقا لافتراقهما فيما ذكرناه من أن أصول الأجزاء لا تتبدّل في الحيوان؟ وليس الأمر كذلك في النار، بل الأمر فيها كالأمر في الماء السيّال. وعلى أن ما ذكرتموه إنما يصحّ أن يشتبه في الأجسام الحيوانية والنامية. فأما الأجسام اليابسة كالتراب والخشب اليابسة وما أشبه ذلك فمن أين لنا أنها تتحلّل وتنعقد؟ وكذلك القول في الأجسام الغائبة، فمن أين لهم أن جرم الشمس والقمر والكواكب والسماء ينحلّ ويخلفه جرم آخر؟

فأمّا قول أصحاب العنود فإنه يؤدّي إلى ضروب من المحال، لأن الأشياء لو لم تكن في أنفسها على حقائقها، بل تصير على ما هي عليها لِعلم العالم بها، لزم اجتماع الضدّين والنفي والإثبات في حالة واحدة وأن الجسم يكون أسود وأبيض، ويكون الجسم في مكانَين. أما اجتماع الضدّين فنحو أن يقصد زيد أن يعلم أن الجسم أسود وأنه في هذا المكان، ويقصد عمرو العلم بأنه أبيض وهو في مكان آخر، فيكون أسود وأبيض في مكانين في حالة واحدة. وأمّا النفي والإثبات [فنحو] أن يقصد أحدهما العلم بأنّ الجسم موجود والآخر العلم بأنه معدوم، فيجتمع النفي والإثبات، وللزم أن يقدر الإنسان على فعل الأجسام والألوان وغيرها من مقدورات القديم تعالى بأن يقصد العلم بأنه يقدر على ذلك، بل يلزم أن يقدر على جعل القديم محدَثاً والمحدَث قديماً إلى غير ذلك ممّا يستحيل كونه بأن يقصد العلم بأنه يمكنه ذلك وأنه غير مستحيل في نفسه، وللزم أن يصح من العاجز الفعل ويتعذّر على القادر مقدوره، وأن يصحّ من غير العالم الأفعال المحكمة ويتعذر إحكامها على العالم بها، بأن يقصد الإنسان أو غيره العلم بذلك، وللزم أن يكون العبيد فاعلين لصانعهم إذا علموا بأنّ لهم صانعاً. ثم يؤدّي ذلك إلى تعلّق الشيء بنفسه لأنه لا بد من صانع يوجِدهم ويُكمل عقولهم حتى يصحّ منهم العلم بأن لهم صانعاً، وثبوت الصانع على هذا القول متعلّق بعلمهم بأن لهم صانعاً، فيؤدي ذلك إلى تعلّق كل واحد منهما بالآخر، وفي ذلك تعلّق الشيء بنفسه، وللزم أن لا يقع فعل القادر المخلّى بحسب دواعيه، بل يتبع ذلك علم الغير بأنه يفعل أو لا يفعل، وللزم أن يبطل الفرق بين القوي واضعيف بأن يقصد الضعيف العلم بأنه يقدر على حمل الجبال، فيتأتّى له ذلك، ويقصد أن يعلم أن القوي لا يقدر على حمل ريشة، وللزم أن تكون الخمسة أكثر

من العشرة، وأن يكون السماء تحتنا والأرض فوقنا، وأن العدل قبيح وأن الظلم حسن بأن يقصد أحدنا العلم بأنه كذلك، إلى غير ذلك من الجهالات التي لا تحصى كثرةً.

واحتجّوا فقالوا: أليس مَن غلبته المِرة يجد العسل في فمه مُرّاً، ويذوقه صاحب الاعتدال فيجده حلواً، وإن كان العسل جسماً واحداً؟ فحقيقته عند كل واحد منهما على ما يجده، فكذلك سائر الأشياء. والجواب أن ذلك لا يزيلنا عن العلم بأن العسل هو إمّا مُرّ في نفسه وإما حلو، وأنه لا يجوز أن يكون حلواً مرّاً في حالة واحدة، فهو بمنزلة الغلط في المناظر في أنه لا يزيلنا عن العلم بما نشاهده مما لا لبس فيه. ثم يقال لهم: إنه لا شبهة في أنّ من غلبه المرار يجد في فمه المرارة في حال ذوقه العسل، وأن الدمويّ ليس كذلك. ولكن لمَ زعمتم أن العسل مرّ لوجدان من غلبه المرار في هذه الحالة، حلو لوجدان الدموي إياه حلواً؟ وهذا يؤدّي إلى كونه حلواً مراً لو قدّرنا المذوق واحداً، والعلم بأنه يستحيل أن يكون العسل حلواً مرّاً في حالة واحدة هو علم ضروري.

ثم يقال لهم: أتقولون: إن العسل مرّ في نفسه حين يجده مَن به المرار مرّاً أم يصير مرّاً لوجدانه له كذلك؟ فإن قالوا: يكون مرّاً في نفسه، فلذلك يجده مرّاً، تركوا قولهم، لأنهم سلّموا أن الشيء يُدرَك على ما هو عليه في نفسه، لا أنه يصير كذلك لإدراك المدرك له. وإن قالوا: بل يصير كذلك لأجل وجدانه له مرّاً، قيل لهم: وكيف يجد ما ليس بمرّ مرّاً؟ إذ المفهوم من قولنا: يجده مرّاً، أنه مرٌ في نفسه، فلذلك يجده مرّاً. وقيل لهم: إن على قولكم هذا يصير مرّاً لوجدانه له مرّاً، ففي حال وجدانه أهو مرّ أو ليس بمرّ؟ فإن قالوا: هو مرّ، قيل لهم: فإذاً يجده مرّاً لأنّه مرّ، وليس أن نقول: إنما صار كذلك لوجدانه له مرّاً، بأولى من أن يقال: بل إنما يجده مرّاً لكونه كذلك. وإن قالوا: ليس بمرّ، قيل لهم: فكيف يجد ما ليس بمرّ مرّاً؟ ويبطل تعليلكم أنه إنما صار مرّاً لوجدانه له مرّاً.

وقد ذكر العلماء العلّة في ذلك فقالوا: إنّ مَن غلبه المرار ففي فمه أجزاء من المرارة، تغلب تلك الأجزاء على ما يذوقه من الأشياء، فيجد مرارة تلك الأجزاء الغالبة على

٩ لوجدان] بوجدان، ا | حلو] حلوا، ب **١٣** لوجدانه] بوجدانه مراً لوجدانه، ا **١٨** أن] بان، ا ب

أجزاء المذوق من العسل أو غيره تكون مرّة. ويجوز أن يقال له أيضاً: إن ما به من غلبة المرار يؤثّر في صيرورة ما يذروقه مرّاً، فلذلك يجده مرّاً، كما يقال مثل ذلك في تسخين الماء بالنار وتبريده بالثلج، لا أنه يصير مرّاً لوجدانه له كذلك.

واحتجوا أيضاً فقالوا: إنّا نجد مَن يرى الرؤيا تكون حقّاً عنده في حال نومه تسوءه أو تسرّه وتُفرحه أو تغمّه أو تروعه، ثم تكون عنده في حال اليقظة باطلاً. وكذلك نجد الحيوانات تختلف في استلذاذ الأشياء وكراهتها واستقباحها واستحسانها، وفي الشهوات في مطاعمها ومشاربها. وذلك نحو البِيش الذي يغتذي به فارة البِيش وتلتذّه وتعيش به، وهو سم قاتل لغيرها، ونحو الهواء والماء اللذين تعيش فيهما الحيوانات، ثم ما يعيش في الهواء يموت في الماء وما يعيش في الماء يموت في الهواء، كالسمك، ونحو الليل والنهار، يبصر الناس في النهار ولا يبصرون في الليل، ويعشى الخفّاش في النهار ويبصر بالليل. ويستحسن بعض الناس ما يستقبحه غيرهم، كالهندي يستحسن صورة الهنديّة ولا يستحسن الوجوه البيض، ويستقبح غيرهم صورة الهند ويستحسن البيض. ويستطيب بعضهم ما يتقذّره غيره، ويستلذّ ما لا يستلذّه صاحبه، وكذلك هذا في البهائم موجود. فلو كانت الأشياء في أنفسها على حقيقةٍ لاستوت الحيوانات في اشتهائها والعيش بها أو فيها واستلذاذها أو كراهتها أو استحسانها واستقباحها. فصحّ أنه ليس لشيء من ذلك حقيقة في نفسه، بل إنما ذلك على قدر اخلاف وجود الواجدين له واعتقاد المعتقدين له.

والجواب: إن ما ذكرتموه ليس بشبهة في المتنازَع فيه، لأن الشبهة لا بد أن يشتبه عندها الحال في المتنازع فيه حتى تُعَدّ شبهة. وليس يشتبه علينا الحال لأجل ما ذكرتموه في أن للأشياء حقيقة في أنفسها. ومَن يشتبه عليه لأجل أن حلم النائم لم يكن له حقيقةٌ، وأن الحيوانات تختلف في استلذاذ الأشياء وكراهتها، أن النار ليست بحارّة ولا محرقة في نفسها وأن الثلج بارد والماء سيّال والحجر ليس كذلك، وأنّ الجسم حجم والصوت ليس بحجم، وأن السماء فوقنا والأرض تحتنا، وأن العشرة أكثر من الخمسة إلى

١ من[١] -، ا | مرّة] مرا، ا ب **٨** لغيرها] لغيره، ا ب | اللذين] الذي، ا ب **١٥** أو استحسانها] واستحسانها، ب **٢٠** لم] اذا لم، ا ب

غير ذلك؟ فصحّ أن ذلك ليس بشبهة. وعلى أنّ ما ذكروه لا يقتضي أنه ليس للأشياء حقيقة في أنفسها، لأنه ليس يجب إذا لم يكن لحلم النائم حقيقة أن لا تكون للأشياء حقيقة نحو ما ذكرناه. وعلى أن حلم النائم من أقوى ما يُبطَل به كلامهم، لأنه لو كان حلم النائم على ما يراه النائم عنده، وعند غيره بخلافه، لوجب أن يكون النائم في السماء وفي الفراش في حالة واحدة لأنه يرى نفسه في السماء في منامه ونحن نراه في فراشه. وكذلك اختلاف الحيوانات فيما ذكروه لا يمنع من كون الأشياء على حقيقتها، لأنه لا يمتنع أن تكون للشيء حقيقة في نفسه ثم يستلذّه أحدهما ويكرهه الآخر، ويستقبحه أحدهما ويستحسنه الآخر، لما يرجع إلى الحيوان من الشهوة والنفار، لا لأن الشيء ليس على حقيقته، بل الواجب أن تكون للشيء حقيقة حتى تختلف الحيوانات فيما ذكروه. يبين ذلك أن النهار لا بدّ من أن يكون مضيئاً في نفسه حتى يبصر فيه الإنسان ويعشى فيه الخفافيش، ولولا إضاءته في نفسه لم يجب ما ذكرناه. وهكذا هذا في سائر ما ذكروه من اختلاف الحيوانات فيما تقدّم ذكره.

ثم يقال لهم: أخبرونا عن مذهبكم هذا، أليس هو حقّاً عندكم وباطلاً عند خصومكم؟ أهو حقّ في نفسه، وخصومكم مبطلون في اعتقادهم أنه باطل؟ فإن قالوا: هو حقّ في نفسه، وخصومنا مبطلون في اعتقادهم أنه باطل، أقرّوا أنّ لبعض الأشياء حقيقة في نفسه، فما ينكرون في غيره أن يكون كذلك؟ وإن قالوا: بل خصومنا محقّون في اعتقادهم أنّ مذهبنا باطل، فقد سوّغوا لهم أن يعتقدوا بطلان مذهبهم. ومَن بلغ إلى هذا المبلغ في مذهبه ودينه فقد أراح من نفسه وزعم أنّه لا ينفصل حقّ من باطل وأن الأديان المختلفة كلّها حق وأنها مع ذلك باطلة

وحكت الفلاسفة في كتبها عن رجل من السوفسطائيين يقال [له] فرطوغوريوس أنه قال: كل ما قال الإنسان وتكلّم به فهو حق، لأن مَن قال: إن العسل حلو، فقد صدق، لأن ذائقته كانت صحيحة، ومن قال: إن العسل مرّ، فقد صدق، لأن ذائقته كانت سقيمة بالمرّة الصفراء. قالوا: ومعنى هذا أن كل شيء من باب المضاف، أي ليس للأشياء حقيقة في نفسها، بل حقائقها تختلف بحسب الإضافة إلى خبر المخبِر. وهذا

٢٠ السوفسطائيين] السوفسطائين، ا ب **٢٤** تختلف] -، ا

الذي حكوه هو قياس مذهبهم، لأن عندهم إذا لم يكن للأشياء حقيقة في أنفسها وأنها تكون على ما يعتقده المرء، والخبر في ذلك تجري مجرى الاعتقاد، لزم أن يقولوا في الخبر عن الشيء ما يقولونه في الاعتقاد في الشيء بأن يقولوا: إن المخبَر يكون عند كل مخبِر على ما يخبِر به عنه، فيلزمهم في الخبر ما ألزمناهم في الاعتقاد.

ويقال لهذا القائل: ما تعني بقولك: إنّ كل ما يقوله الإنسان فهو حق؟ أتعني به أن كلّ ما يقوله فإنّ غير القائل يقول له: ما قلتَه فهو حق، على ما يقتضيه قياس قولك؟ وهو أنه ليس للشيء حقيقة في نفسه، بل حقيقته تابعة للخبر، أو تعني به أنه حق لأن مخبَره يكون على ما يخبر به؟ فإن قال بالأوّل، لم يصحّ، لأن كل خبر لا يقال فيه: إنه حق، بل كثير منها يقال فيه: إنه كذب. فإن قال بالثاني، قيل له: ليس يخلو العسل إمّا أن يكون حلواً مرّاً في حالة واحدة قبل الخبر، أو لا حلواً ولا مرّاً، أو حلواً أو مرّاً، ولا يخلو أيضاً بعد الخبر إمّا أن يصير حلواً مرّاً بالخبَرين، أو لا يصير على واحد منهما بالخبرين أو يصير على أحدهما بأحد الخبرين دون الآخر، وليس في قسمة العقل قسم غير ما ذكرناه. فإن قال: هو حلو مرّ في نفسه قبل الخبر، فقد قال باجتماع الضدّين ويلزمه أن يكون كل واحد من الخبرين غير حق، لأن كل واحد منهما ليس يخبِر عنه على ما هو به. وإن قال: ليس بحلو ولا مرّ، لزمه أن يكون كل واحد من الخبرين كذباً. وإن قال: هو على أحدهما، لزمه أن يكون أحد الخبرين كذباً غير حق. وإن قال: إنه ليس في نفسه حلواً ولا مرّاً ويتبع كونُه كذلك الخبر، وهو القسم الثاني، فإن قال: إنه ليس بعد الخبر حلواً ولا مرّاً، لزمه كذب الخبرين. وإن قال: هو حلو ومرّ، لزمه اجتماع الضدّين ولزمه كذب الخبرين على ما تقدّم. وإن قال: صار على أحدهما، لزمه كذب أحد الخبرين.

وعلى أن الذي قاله في العسل من أن ذائقته صحيحة، فكان في حقّه حلواً، والذائقة الأخرى سقيمة، فكان مرّاً في حقه، لا يصح في غيره من المخبَرات كالسواد. فإن الرائيَين

١ مذهبهم] قولهم، ا؛ قولهم + (حاشية) مذهبهم، ب ٣ ما] على ما، ب ٧ حقيقته] حقيقة، ا
١٠ واحدة] -، ا ١١ مرّاً] ومراً، ب

له صحيحا الحواس، فلو أخبر أحدهما أنه بياض والآخر بأنه سواد، لم يمكن أن يكونا حقّين. وكذا هذا في غيره من المخبرات.

وحكت الفلاسفة أن أفلاطن ردّ على هذا الإنسان فقال له: كذبتَ فيما قلتَ، فأخبرني: أصدقتُ أم كذبتُ؟ فإن قلتَ: كذبتُ، فقد نقضتَ قولك. وإن قلت: صدقتُ، كنتَ مكذّباً لقولك: إن كل ما يقوله الإنسان فهو حق. قالوا: فردّ عليه هذا الإنسان فقال له: أخبرني: أكذبتَ في هذا الإلزام أم صدقت؟ فإن كنتَ كذبت، فلم تنقض قولي. وإن كنت صدقتَ فقد وافقتني على قولي: إن كل ما قيل فهو حق. وفي هذه المعارضة من هذا الإنسان حيفٌ على أفلاطن، لأنه متى قال له: بل صدقتُ في هذا القول، لم يلزم منه أن يكون كل ما قيل حقاً صدقاً، لأن صدق بعض الأخبار لا يوجب صدق جميعها سواءً قيل: إنّ صدق الخبر هو ما قيل فيه: إنه صدق، أو قيل: إن صدقه هو كون مخبَره على ما تناوله. وكذلك قوله له: وإن قلتَ: كذبتُ، فلم تنقض قولي، حيفٌ منه أيضاً، لأنه إذا قال له ذلك ينتقض قوله: إن كل ما يقوله الإنسان فهو حق.

ثم يقال له: إن جوابك لأفلاطن على قياس مذهبك هو أن يقال له إذا قال لك: كذبتَ فيما قلتَ، فأخبرني أصدقتُ أم كذبتُ؟ إني أتوقّف في قولك: كذبتَ، على قول مخبرٍ يخبر عنه أنه كذب أو صدق لأن ليس لقوله: كذبتَ، حقيقةُ صدقٍ أو كذبٍ في نفسه، بل هو تابع لخبر المخبِر عنه. فإن قال: هو صدق، قيل: صدقتَ. وإن قال: كذب، قيل: كذبتَ، فسؤالك إياي: أصدقتُ أم كذبتُ؟ كلام في غير موضعه. فأمّا إذا عارضته بقولك: أصدقتَ في إلزامك هذا أم كذبتَ؟ فقد سلّمتَ له أن قوله: كذبتَ فيما قلتَ، هو إما صِدق في نفسه أو كذب في نفسه. وفي هذا تسليم أن للشيء حقيقة في نفسه غير تابعة لخبر المخبِر، وفي هذا تركُ مذهبك. فإن قال: أنا أجيب أفلاطن على قياس مذهبي وأقول له: أتوقف على خبر من يصدّقك في قولك

---

٦ أكذبتَ] اصدقت، ب | صدقت] كذبت، ب **٨** أفلاطن] فلاطن، ا **٩** يلزم] يلزمه، ب **١٤** لأفلاطن] لفلاطن، ا ب **١٧** عنه] فيه، ب **١٨** أصدقتُ] صدقت، ب **٢١** تابعة] تابع، ا ب **٢٢** أفلاطن] فلاطن، ا ب

هذا أو يكذّبك، ولا أجيبك بأنك صدقتَ أو كذبتَ، قيل لك: إنك متى أجبتَه بهذا فقد أبطلت مذهبك من وجه آخر، لأنك قلت له: قولك: أم أصدقتُ أخبرني كذبتُ؟ سؤال في غير موضعه على قياس مذهبي، وهذا قولٌ غير حق من هذا الوجه، فبطل قولك: إن كل ما تكلّم به الإنسان فهو حق. وعلى أنك متى توقّفت في خبره أنك كذبتَ على قول المخبر الآخَر في هذا الخبر فقد قلت: إنه ليس بحق قبل أن يقال فيه: إنه حقّ، فقد بطل قولك: إن كل ما تكلّم به الإنسان فهو حق، لأن هذا الخبر ليس بحق على قولك قبل أن يقال فيه: إنه حقّ.

ثم يقال له: أرأيت لو قلتَ له: صدقتَ، في قوله لك: إنك كذبتَ، أيكون صدقاً لأجل قولك له: صدقتَ، أم لأجل أن مخبَره على ما تناوله؟ فإن قال: بل لقولي له: صدقتَ، قيل له: فيجب إذا قال لك: كذبتَ، في قولك: إن كلّ ما تكلّم به الإنسان هو حق، أن يكون قولك هذا كذباً، فيبطل قولك: إن كل ما تكلّم به الإنسان فهو حق. ولأن صِدق الخبر، لو كان لأجل أن مصدِّقاً صدّقه لزم إثبات ما لا نهاية له من تصديق الأخبار ليثبت أن كلّ ما تكلم به الإنسان فهو حق. وإذا لم يصحّ وجود ما لا نهاية له بطل قولك: إن كل ما تكلم به الإنسان فهو حق. فلا بد من أن يقول: إنه يكون صدقاً لأجل أن مخبَره على ما تناوله الخبر، قيل له: فصحّ ما ألزمك من أنك متى قلتَ لي: صدقتُ في قولي، أنك كذبت، فقد صرتَ مكذِّباً لقولك: إن كل ما يقوله الإنسان فهو حق.

فصحّ أن ما ألزمه أفلاطن لازمٌ له. ولم يندفع عنه إلزامه إياه بما عارضه به، غير أن أفلاطن أخطأ في إلزامه إيّاه ما ألزمه، لأنه أورد عليه إلزامه مبنيّاً على أن الصدق هو الخبر الذي مخبَره على ما تناوله. ولو كان كذلك لكان للشيء حقيقة في نفسه، ونسي مذهب الرجل من أنه لا حقيقة للشيء في نفسه، بل هو تابع لخبر المخبِر عنه. والوجه في الإلزام أن يسأل أولاً عن معنى قوله: إنه صِدق وحقّ، ثم يقرّر عليه الإلزام على ما قدّمناه. فإن قيل: إنّكم متى سألتموه أولاً عن حقيقة الصدق وقررتم عليه أنه صِدق في نفسه فقد أبطلتم قوله واستغنيتم عمّا ألزمه أفلاطن، قيل له: ليس يضرّنا أن نزيده بهذا

---

١٨ أفلاطن] فلاطن، ا ب ١٩ أفلاطن] فلاطن، ا ب ٢٤ أفلاطن] فلاطن، ا ب

الإلزام إبطالاً على إبطال. ومن جملة ما نستدركه على هذا الإنسان تعليله لقوله: إن كل ما يقوله الإنسان فهو حقّ، لأن مَن قال: إن العسل حلو، فقد صدق، لأن ذائقته كانت صحيحة. فيقال له: إنك متى عللتَه بما ذكرتَ فقد قلتَ: إنما كان حلواً لأجل صحّة الذائقة، لا لأجل الخبر، وقد تناوله الخبر وهو على ما تناوله، فبطل قولك: إن حلاوته تابعة لخبره بأنه حلو.

وأمّا السُمَنيّة فهم كاذبون على أنفسهم في إنكارهم العلم بالغائبات بعد تواتر الأخبار عنها، لإنّا نجد أنفسنا عالمةً بالبلدان الشاسعة كما نجدها عالمة بالمشاهدات، ولا نجد في ذلك فصلاً بين العلم بها والعلم بالمشاهدات، ونعلم أن ذلك واجب في كلّ عاقل. أما على قول من يقول: إن العلم بمخبَر الأخبار ضروري، فالأمر فيه ظاهر. ومن يقول: إن العلم بذلك مكتسب، فكذلك، لأن العلوم التي يُكتسب بها العلم بالمخبر عنه بترتيب عند كل عاقل عند سماع الأخبار المتواتره، نحو العلم بكثرة المخبرين، وأنه لا يجوز عليهم التواطؤ ولا ما يجري مجراه، وأنه لا داعي لهم إلى الكذب، وأن المخبَر عنه لا يجوز أن يلتبس عليهم لظهوره، وبعد ترتب هذه العلوم عنده لا يجوز أن يترك الاستدلال على المخبر عنه. فلا يجوز أن لا يعلمه، لأن مع قوّة الدواعي إلى الفعل من غير منعٍ يستحيل أن لا يقع، وبعد الاستدلال يجب وقوع العلم بالمستدَلّ عليه. والصحيح عندنا هذا المذهب، فَعلمنا أن هذه الفرقة أيضاً مكابرة في إنكار العلم بذلك. ويلزمهم أن لا يعلموا أنه كان لآبائهم آباء وأمّهات إذا لم يَروا ذلك. ويلزمهم مَن نشأ منهم في جانب بلده أن لا يعلم الجانب الآخر إذا لم يشاهده. ويلزمهم أن لا يتصرف العقلاء في الأسفار إلى البلدان البعيدة طلباً للتجارة وغيرها من المطالب على طريقة واحدة، كتصرّفهم بحسب مشاهدتهم للأشياء، لما بيّنّا أن التصرّف على طريقة واحدة يدلّ على كون المتصرِّف عالماً. فإن قالوا: إنهم يظنّون البلدان فلذلك يسافرون إليها، قيل لهم: فيجب أن يصحّ أن يختلفوا في كون البلدان، كما يصح اختلافهم في سائر المظنونات. ويقال لهم: إن كان لا طريق لكم إلى العلم إلّا المشاهدة فماذا علمتم أنه هو الطريق فحسب؟ فإن قالوا: بالمشاهدة، كابروا، وإن قالوا: بغير مشاهدة، تركوا قولهم.

---

٨ بين ...والعلم] بينها وبين العلم، ب **٢٤** مشاهدة] المشاهدة، ب

واحتجّوا فقالوا: إنّا نجد العقلاء لا يختلفون في المشاهدات ونجدهم يختلفون في العلم بمخبَر الأخبار، فعلمنا أن الأخبار ليست بطريق إلى العلم. والجواب أنهم لا يختلفون أيضاً في العلم بمخبر الأخبار إذا حصلت شروط التواتر وتساووا في سماع تلك الأخبار، ونحن إنما ندّعي كون الأخبار طريقاً إلى العلم إذا حصل فيها شروط التواتر، فبطل قولهم. فإن احتجوا وقالوا: لو كانت الأخبار طريقاً إلى العلم لكان خبر الواحد طريقاً إليه كالمتواترة، قيل لهم: إن شروط اكتساب العلم بها التي بينّاها لا تحصل إلا في المتواترة دون الآحاد، فلذلك لم تكن الآحاد طريقاً إلى العلم. ومن يقول: إن العلم عند التواتر ضروري، يقول: إن الله تعالى لا يخلقه إلا عند المتواتره.

واحتجّب السوفسطائيّة بأن العقلاء يشاهدون كثيراً من الأشياء، فيتخيّلونها على غير حقيقتها ويظنّون أنهم يتيقنونها على ما يتخيلونها. ولو قيل لهم في حال مشاهدتهم لها: إنها ليست كما تتحيلونها، لنازعوا في ذلك، ولو شُكّكوا لم يتشككوا. ثم يظهر لهم مِن بعد أنها لم تكن كما يتخيّلونها، فلو كانت المشاهدة طريقاً إلى اليقين لما انفصلت في ذلك مشاهدة عن مشاهدة، فعلمنا أنّ المشاهدة طريقة مخيّلة، لا طريقة يقينية. فمن جملة ما يتخيله العاقل على خلاف حقيقته أنه يرى السراب في حال لَمعان الأهوية المحيطة به التي تبلغ بالشمس فيظنّه ماء، ويرى السفُر الجبال والإكام في السراب كأنها تهبط وتصعد، ويرى العنبة الصغيرة في الماء الصافي كالإجاصة، ويرى الشجرة القائمة على شطّ الماء الصافي منكّسة في الماء، ويرى الكائنُ في السفينة السائرة كأنّه ساكن، ويرى الأشجار والإكام البعيدة عن الشطّ كأنّها تسير معه وأن الشط يسير في خلاف جهته، ويرى الجسم الكبير من بعيد صغيرًا. وإذا غمز إحدي عينيه فإنه يرى القمر قمَرين والسراج سراجين. ويرى الشمس في حال الطلوع والغروب أكبر منها في حال الارتفاع، ويرى نار السراج من بعيد أكبر منها إذا رآها من قريب، ويرى المُرْدِيّ المستقيم معوجّاً في الماء، إلى غير ذلك من غلط المناظر.

قالوا: فإذا كان الرائي لا يفصل بين ما ذكرناه مما يغلط فيه من المناظر وبين ما يشاهده مما لا يغلط فيه، بل يظن في جميعه أنه يتيقنه، جرى ما يشاهده من الأمرين

---

١٥ التي تبلغ] -، ا **١٩** صغيرًا] صغراً، ا **٢٤** جرى] فجرى، ب

مجرى ما يراه النائم واليقظان، فإن النائم يرى في نومه أشياء هي حقيقة عنده في حال النوم، ثم تبطل عنه في حال اليقظة، ومجرى ما يتخيله العليل في حال علّته والصحيح المذعور في الظُلَم من الأشباح والأشخاص التي لا حقيقة لها، وربما يرتاع لرؤيته لها، وعلى نحوٍ من ذلك ما يفعله أصحاب النيرنجات وأصحاب المخاريق والخِفّة. فكما أن كل ذلك يتخيله الرائي ويظنّ لها حقائق، وإن لم يكن لها حقيقة، كذلك ما نشاهده. قالوا: إلا أنّ من هذه الأشياء أشياء قد طال اعتياد الناس لها مما تكثر مشاهدتهم لها، فيستعظمون لذلك إنكارها والتشكُّك فيها، وادّعوا العلم بها وأنها ذوات حقائق في أنفسها. ومنها أشياء قلّ اعتيادهم لها، فقلّ فكرهم فيها، فلم يبالوا كيف القول في تصحيحها وإبطالها. ولو نظروا في ذلك لرأوا أن الكل بمعنى واحد وأنه ليس لشيء من ذلك حقيقة إلا على قدر ما يظن الظانّ ويتوهّمه المتوهم. ولأن الشيء كلما قلّت غيبته عن النظر والحسّ قلت غيبته عن الذكر والتوهم، وكلما كثر أنست به النفوس واعتقدت صحّته، فأمّا أن يكون لذلك حقيقة فلا.

والجواب: إنّا قد بينّا فيما تقدم أن مثل هذه الأسئلة لا تصحّ إلا ممّن علم المشاهدات على حقيقتها، ثم غلط في بعضها للبس فيه، وذلك يصحح ما نقوله ويُبطل ما يقولونه. ولأجل ذلك نقول لهم: أوقد علمتم أن هذه الأشياء التي عددتموها ممّا يغلط فيها الناظر أن حقيقتها على خلاف ما يتخيّله أو لم تعلموا ذلك؟ فإن قالوا: بل علمنا حقائقها وعلمنا أنهم يتخيلونها على خلاف حقائقها، تركوا مذهبهم وسلّموا أنهم يتيقنون الأشياء. وإن قالوا: لا نعلم ذلك، تركوا سؤالهم، وبينّا أن ما ذكروه لا يقتضي الشكّ في غيرها من المشاهدات التي لا لبس فيها، لأنه ليس يجب إذا غلط العاقل في العلم ببعض الأشياء للبس أو شبهة أن يغلط في كل ما لا لبس فيه ولا شبهة. وقد ذكر العلماء وجوه اللبس فيما ذكروه من غلط المناظر، فقالوا: إن الرائي للسراب إنما يظنّه ماء لأنه يرى معه ما يحيط به من الأهوية والأبخرة التي تحاذيها الشمس، فيلمع بمحاذاتها مع ما يراه من وجه السراب وأنّه أبيض يشبه بياض الماء، فيشتبه عليه مجموع ما يراه من ذلك، فيظنه ماء

---

١ واليقظان] واليقضان، ب **٨** فكرهم] فكرههم، ب **١٥** عددتموها] اعددتموها، ا **٢٢** تحاذيها] تجاذبها، ا

لأن الماء لا بدّ من أن يرتفع منه أبخرة، فتخالط الأهوية التي تحيط بالماء، ولظاهره صقالة وبريق. وهذه الوجوه حاصلة في السراب، فيُشبه لذلك الماء، فيشتبه به.

وأمّا رؤية الفِرْزة الصغيرة كالإجاصة في الماء فلأنه يري مع الفرزة ما يسترها ويحيط بها من الماء الصافي، وقد تلوّن بلون الفرزة، أو يري الماء كأنه متلون بلون الفرزة لستره إياها، فيظنّة من أجزاء الفرزة، فيظنّها أكبر ممّا هي عليه. وكذا قالوا أيضاً في الشمس وسائر النجوم إذا ظنّها عند طلوعها وغروبها أكبر منها إذا ارتفعت، لأنه يري مع جرمها ما بين الرائي والنجوم من الأبخرة المرتفعة من الأرض، وهي كثيرة عند حَدَبَتِها وقد برقت لمحاذاة المشمس إياها، فأشبهت ببريقها أجزاء النجوم، فيظنها من جرمها. وكذا هذا في رؤية نار السراج من بعيد أكبر منها إذا كان السراج قريباً منه، لأن الأهوية والأبخرة التي بينه وبين السراج مع البعد تكون أكبر من الأهوية والأبخرة مع القرب، لأنها مع البعد تكثر صفائحها إلى السراج، فُترى كالجسم، وتُرى كأنها من جرم نار السراج. وأما إذا غمز إحدي عينَيه فإنما يرى السراج كأنه سراجان. أما من يشرط في الرؤية انفصال الشعاع عن الحدقة فإن يقول: إنه متى لم يغمز إحدى عينيه انفصل الشعاع منهما في سمتٍ واحد وحصلت مع المرئي في سمت واحد، فرآه بعينيه في جهته، وإذا غمز على إحداهما انفصلا في سمتين، فيرى المرئي من سمتَي الشعاعين، فيظنه اثنين. ومَن لا يشرط انفصال الشعاع من الحدقة يقول: إنه متى لم يغمز عينه فإنه يرى المرئي باستواء المحاذاة، ومتى غمز عليها، فإنه يراه من محاذاتين، فيظنه اثنين.

وأمّا الكائن في السفينة السائرة فإنما يظنّ نفسه كأنها ساكنة لأنه يتحرّك بحركتها إلى سمتها الذي تتحرك إليه، فلا تبين له حركة نفسه، فيتخيّل كأنه ساكن. وإنما يتخيل الشطّ كأنه يسير إلى خلاف جهته لأنه بِسُرعةِ حركةِ السفينة يحاذي من الشط مكاناً بعد مكان على التوالي، فتشبه هذه الحالة ما إذا كان هو ساكناً ويتحرك الشطّ. فإنه متى كانت الحال هذه فإنه يحاذي من الشط مكاناً بعد مكان، فكذا إذا كان الشط ساكناً وكان هو سائراً. وقيل أيضاً: إن العلّة في ذلك هو أن يقع شعاع بصره على مكانٍ

---

٤ كأنه] كله، ا ٧ حَدَبَتِها] + (حاشية) خ جرمها، ب ١٣ إحدى] أحد، ب ١٥ من] في + (حاشية) خ من، ب ١٨ يظنّ] يرى + (حاشية) خ يظن، ب

ثم على مكان، فيرى كأنه يتحرّك، وهذا مبني على انفصال الشعاع من الحدقة. ويقال لمن قال بذلك: أليس يرى الشط جملةً واحدة، فالشعاع واقع عليه عندكم جملة واحدة، فكيف يصحّ أن يقال مع ذلك: إنه يتجدّد وقوعه على مكان ثم على مكان على التوالي؟ فأما ما بعُد من الشط من الآكام والأشجار، فإنما يخيّل إليه أنها تسير معه لأنها بعيدة من محاذاته، وهو يتحرك إلى محاذاتها ويُبطئ وصوله إلى محاذاتها، فيرى كأنها تسير معه.

وقال من يرى انفصال الشعاع عن الحدقة: إن شعاعه يقع على ما بعُد بَعْد وقوعه على ما قرب، فيظن في البعيد أنه يسير معه، لأن شعاعه انعرج إليه. فأما المُرْدِيّ فإنما يتخيل إليه أنه معوجّ إذا غاص في الماء إذا اعتمد عليه الملّاح. فقد قالوا في ذلك: إن الشعاع المنفصل من الحدقة الذي هو شرط الرؤية عندهم يختلف وقوعه على المُردي لتحرك الماء وتحرك شعاع العين، فيقع الشعاع على بعض المردي دون بعض، فيتخيل إليه أنه منفصل أو هو معوجّ. هذا على قول من يجعل انفصال الشعاع عن الحدقة ووقوعه على المردي شرطاً في الرؤية. فأمّا من لا يرى ذلك ويجعل الشرط في الرؤية بالبصر هو أن يكون الهواء الذي بين الرائي والمرئي مضيئاً فالعلّة في ذلك على قوله تقرب مما قالوا بأن يقول: إن الأهوية المضيئة بين الرائي والمردي تتحرك بتحرك السفينة ومدافعتها للماء، فتختلف لذلك رؤيته للمردي، فيتخيّل إليه أنه معوج أو منفصل. كذلك القول فيما ذكروه من تخيُّل الجبال والآكام في السراب كأنها تتحرك، لأنّ تحرك شعاع العين على قول من يرى ذلك، أو تحرك الأهوية والبخارات المضيئة بالشمس التي بين الرائي للجبال وبينها يخيل إلى الرائي أن الجبال تتحرك، على قول من لا يرى انفصال الشعاع من العين.

فأمّا الشجرة الثابتة على شط ماء صافٍ إذا رُئيت كأنها منكّسة في الماء فقد قيل في ذلك: إن العلّة فيه أن شعاع العين يقع على الماء، فيردّه بصقالته إلى الشجرة، فيقع أولاً على أصل الشجرة ثم على فروعها، فيتخيلها منكسة في الماء. هذا على قول من يجعل انفصال الشعاع من الحدقة شرطاً في الرؤية ويرى أن الشعاع ينعكس من الأجسام الصقيلة كالمرايا، فيقع على غيرها فيراه. فأما من يقول: إن الأجسام المحاذية

---

١٤ والمردي] الراي، ب

لغيرها من الأجسام الصقيلة اللطيفة كالماء وغيره تنطبع فيها، فتحصل فيها صورة مثل صورة الجسم المحاذي، فإنه يمكن أن يقال على قوله: بل العلّة في ذلك أن الشجرة المنطبعة في ذلك الماء انطبعت كذلك، فانطبع أصل الشجرة فيما يليه من الماء، ثم كذلك سائر أجزائها إلى فروعها، فُتري صورتها في الماء كما هي منطبعة فيه.

فأما تشبيههم المشاهدات بما يراه النائم في منامه وبما يتخيله صاحب المالنخوليا والمذعور من الأشباح والأشخاص فهو كتشبيههم المشاهدات بما يراه الإنسان مما فيه لبس ويغلط فيها من المناظر. فيلزمهم في هذا التشبيه ما ألزمناهم بتشبيههم إياها بما يغلط فيه من المناظر وأن ذلك إنما يصح ممن عرف ما له حقيقةٌ من الأشياء، وفصل بينها وبين ما لا حقيقة له ويظنّ أن له حقيقةً. وإنما قلنا: إن أحد التشبيهَين كالآخر لأنه لا فرق بين أن يظن الناقص العقلِ ومن أصابته آفة من نحو ضعف قلب أو فساد الدماغ ما لا حقيقة له أن له حقيقة، نحو ما يراه النائم أو المذعور أو من به علّة، وبين أن يظن الكامل العقل ما فيه لبس على خلاف حقيقته، لأن في كلا الحالين حصلت آفة، فظنّ لأجلها ما لا يجوز أن يظن عند زوال تلك الآفة، غير أن الآفة في أحد الموضعين حاصل في الرائي، وفي الآخر حاصل في المرئي. فأما ما يفعله أصحاب النيرنجات وأصحاب التخييل فإنما يشتبه على الإنسان لأنه يحصل فيه وجوه تجري مجرى اللبس فيما يُغْلَط فيه من المناظر، غير أن في المناظر يقترن بالمرئي شيء يرى معه أو يعلم معه أو يظنّ، فيتخيل ذلك الشيء على خلاف حقيقته، وفيما يفعله أصحاب التخييل تقترن به أمور تخفى على الناظر، فيظن لخفائها عليه ما لا حقيقة له أن له حقيقة.

وأما قولهم: إن الأشياء المشاهدة قد طال اعتياد الناس لها، فيظنون أنّ لها حقائق، ولو نظروا لرأوا أن الكل معنى واحد، فيقال لهم: أوقد علمتم أنه تكثر مشاهدتهم لبعض الأشياء دون بعض وأنهم اعتادوا البعض وأن ذلك غلبة ظنهم لبعضها، وأنهم لو نظروا لعلموا أن الكل معنى واحد، أم تتخيلون ذلك؟ فإن قالوا بالأوّل، تركوا قولهم، وإن قالوا بالثاني، تركوا سؤالهم. ثم يقال لهم: ليس يخلو ما قد

---

١ الصقيلة اللطيفة] اللطيفة الصقيلة، ب **٥** تشبيههم] تشبيهم، ب **٧** ما ألزمناهم] إلزامهم + (حاشية) خ ما الزمناهم، ب | بتشبيههم] بتشبيهم، ب **١٠** أصابته] اصابه، ب **١٩** فيظنون] فيظنوا، ا

اعتادوا مشاهدتَهم له إما أن يتيقنوه أو يتخيلوه كحلم النائم وما يتخيله صاحب المالنخوليا، فيبطل فصلكم بين ذلك وبين المشاهدات، أو يقوى ظنّهم للمشاهدات دون ما ذكرتم لكثرة المشاهدة لها. فيقال لكم: إن كثيراً من الناس يعتادون أضغاث الأحلام، وكذلك صاحب المالنخوليا يعتاد ما يتخيله، فينبغي أن تجري عندكم أضغاث الأحلام في حق من يعتادها بمنزلة المشاهدات. وجوّزوا أن يكون في الدنيا بلدٌ قومه أكثر اعتياداً للمنامات من اعتيادهم للمشاهدات، وهم أصحاب عللٍ، فنوّامهم أعلم من يقظانكم، ومجانينهم أعقل من عقلائكم، لأنهم أشدّ اعتياداً لما قد اعتادوا من اعتياد عقلائكم لما يشاهدونه. وتجويز ذلك سخف مِن مجوّزه.

باب في أن النظر الصحيح المتعلّق بالأدلّة يوصل إلى العلم

يدلّ على ذلك أن هذا النظر ليس إلا ترتيب علومٍ أو تأمّلاً يتضمّن ترتيب علوم ضرورية أو مكتسبة مبنيّةٍ على علوم ضرورية تشهد للمدلول على وجه لو لم يُعلم المدلول معها لوجب زوال تلك العلوم الضرورية أو المبنية عليها. ولا يجوز زوال تلك العلوم، فإذاً العلم حاصل بالمدلول. مثال ذلك أن العاقل إذا سبق له العلم بأن الدخان لا يحصل إلا من النار، ثم رأى دخاناً ولم ير النار، فإنه يعلم أنه لا بدّ من نارٍ لاستدلاله بالدخان على النار.

ووجه استدلاله على ذلك أنه يرتّب هذه العلوم في نفسه أنّ كل دخان لا يكون من دون نار، والذي إزاءه هو دخان، فلا بدّ إذاً من نار. ولو لم يعلم أنه لا بدّ من نار لزال علمه أن كل دخان لا يكون من دون نار، أو يزول علمه بأن ما يراه هو دخان. فإذا لم يمكنه دفع هذَين العلمين عن نفسه فلا بدّ من العلم بالنار. وكذلك مَن علم في طفلين أنه لم تسبق ولادة أحدهما لولادة الآخر، ثم علم أنه تمّ لأحدهما سنة، فإنه لا بد

---

١ يتيقنوه...يتخيلوه] يتقنوها او يتخيلونها، ا ب **٥** يعتادها] يعتاده، ا ب **٦** يقظانكم] يقضانكم، ب
١٠ تأمّلاً] تأمل، ا ب **١١** تشهد] لتشهد، ب **١٧** إزاءه] اراه، ا

من أن يعلم أنه تم للآخر سنة. وكذلك مَن علم في موجود بعينه أنه لا ينفكّ من الحادث ولا يسبقه، فإنه يعلم أن ذلك الموجود حادث. ويحصل له العلم في هذين المثالين بالاستدلال حسب ما ذكرناه في المثال الأوّل. وأنت إذا تدبّرتَ أكثر العلوم المكتسبة وجدت طريقة الاستدلال عليها تجري مجرى ما ذكرناه، فثبت أنّ هذا النظر موصِل إلى العلم.

إن قيل: إن العلم بهذه الأمثلة التي ذكرتموها هو علم ضروري، ولهذا لا يمكن العقلاء أن يدفعوه عن أنفسهم، فلم يكن مثالاً للعلم المكتسب، قيل له: إن كل علمٍ يحصل للعاقل بناء على ترتيب علوم حاصلة على وجه لولا تلك العلوم المرتّبة لَما حصل هذا العلم، فهو علم مكتسب. ومتى كانت مقدّمات العلم المكتسب سليمةً عند العاقل فإنه لا يمكنه دفع العلم المكتسب عن نفسه، كما لا يمكنه دفع الضروري عن نفسه. فما ذكرتموه لا يدلّ على كونها ضرورية.

إن قيل: لمَ زعمتم أن الاستدلال هو ترتيب العلوم على ما ذكرتم، وقد علمتم أن العلماء مختلفون في ماهية النظر؟ ففيهم من أثبته جنساً بانفراده، ومنهم من جعله من قبيل حديث النفس، فبيّنوا أن حقيقته ما ذكرتم ليتمّ لكم أنه موصل إلى العلم، قيل له: إن اختلاف العلماء في ماهيّة النظر لا يضرّنا في استدلالنا على أنه موصل إلى العلم، لأن مَن جعله جنساً بانفراده أو جعله من قبيل حديث النفس لا بدّ من أن يشرطه بترتيب العلوم ليصح أن يكون موصلاً إلى العلم. ألا ترى أن الناظر متى شكّ في مقدمات العلم المكتسب أو في بعضها لم يحصل له العلم المكتسب؟ فصحّ أن العلم المكتسب مبني على العلوم المرتبة قبله، فإما أن يكون هو حقيقة النظر الموصل إلى العلم أو شرطٌ فيه أو يُجعل جزءاً منه، وعلى الوجوه كلها يصح استدلالنا على كونه موصلاً إلى العلم من الوجه الذي بيّنّا.

فإن قيل: كيف يكون النظر موصلاً إلى العلم مع خطاء كثير من الناظرين؟ قيل له: إنه إذا ثبت لنا أن النظر موصل إلى العلم في بعض المواضع، كما فيما ذكرناه من الأمثلة، ثم وجدنا بعض الناظرين مخطئاً، علمنا أنه ما أخطأ لفساد الطريق، وإنما أخطأ

---

٦ لا] لم، ب ٧ فلم] فلا، ا ٨ ترتيب] بترتيب، ب | المرتّبة] المترتبة، ب

لتقصير منه في الطريق. يبين ذلك أنه ما من صنعة من الصنائع إلا ويوجد فيها خطأ من الصانع، ثم لا يدلّ خطاؤه على فساد تلك الصنعة، وإنما يدل على تقصير منه في الصنعة، ولو دل ما ذكرته على فساد النظر لَدلّ خطأ الحاسب والمهندس على فساد الحساب والهندسة. وعلى أنّا لم نجعل كل نظر موصلاً إلى العلم فيلزم ما أوردتَه، وإنما جعلنا الموصل إلى العلم هو النظر المخصوص، وكل مَن نظر مثل هذا النظر فإنه لا يخطيء.

فإن قيل: إن خصومكم يستدلّون على مذاهبكم كاستدلالكم، ولا يحصل لهم العلم بمذاهبكم، فكيف يكون النظر موصلاً إلى العلم؟ قيل له: إنا لا نسلّم أن خصومنا يستدلّون على مذاهبنا كاستدلالنا. يبين هذا أنّا قد بينا أن النظر هو إما علوم يرتبها العاقل بحسب عقله فتفضيه إلى العلم، وإما أن يتضمّن النظر العلوم التي هي مقدمات العلم المكتسب. وليس يجوز أن تحصل للعاقل مقدمات العلم المكتسب على الترتيب الصحيح ثم لا يجب له العلم المكتسب. فخصومنا وإن كانوا يحكون استدلالنا، إلا أنهم لم يعتقدوا مذهبنا لأنهم إما أن ينكروا بعض مقدمات استدلالنا على مذاهبنا أو يعتقدوا في ترتيب مقدمات العلم المكتسب على الترتيب الصحيح أنه ليس بحسب العقل حتى يمكنهم دفع العلم بمذاهبنا. ألا ترى أن مَن حصل له العلم بأن كل دخان لا يكون إلا من نار، وعِلم أن ما يراه هو دخان، فإنه لا يمكنه دفع العلم عن نفسه بأنه لا بدّ من نار، إلا إذا اعتقد أن الدخان قد يوجد من دون نار أو يعتقد أن ما يراه ليس بدخان؟ فأما مع سلامة هذه المقدمات وترتيبها عنده لا يمكنه أن يمتنع عن العلم بأنه لا بد من نار.

وعلى أن ما ذكره السائل من الطعن في النظر هو نظر واستدلال، فكيف يصحّ الطعن في النظر بالنظر؟ فإن قيل: إذا جاز لكم أن تصحّحوا النظر بالنظر جاز لنا أن نبطل النظر بالنظر، قيل له: إنا لا نصحح النظر بالنظر، وإنما نُنبّه مَن أتى بالنظر الصحيح أنه لا بدّ من أن يفضيه إلى العلم بالمدلول، وذلك يجده من نفسه. وليس كذلك من يروم إبطال النظر، فإنه يرتّب اعتقادات ومقدمات ليتوصل بذلك إلى إبطاله. وهذا لا يصح لأن الطريق الذي به يبطل المذهب لا بدّ من أن يكون صحيحًا

---

٨ النظر] نظركم، ب ١٤ على...الصحيح] -، ا

ليُتصَّل به إلى إبطال المذهب، لأن الباطل لا يظهر بطلانه بباطلٍ مثله، فصحّ أنه من رام إبطال النظر بالنظر فقد ناقض. وهذا الإلزام يلزمهم في كل ما يوردونه من الشبه في إبطال النظر، لأنه لا يمكنهم إيراد شبهة في إبطال النظر إلا وهو من قبيل النظر.

فإن قيل: إنّا نجد في الناظرين مَن يتمسّك بمذهب بالنظر بُرهةً من الدهر ويضلّل مَن خالفه في ذلك ويجتهد في نصرته والمدافعة عنه، ثم نجده بعد ذلك قد انتقل عنه إلى خلافه ويضلّل من يتمسك به ويعادي عليه. فكيف يكون النظر موصلاً إلى العلم والحال ما ذكرناه؟ وما تنكر في المذهب الثاني الذي انتقل إليه لنظر آخر أن يبين له فساده فيما بعد، كما ظهر له فساد الأوّل؟ قيل له: هذا الذي ذكرتَه طعنٌ في النظر بالنظر، وقد مضى تقريرنا لهذا الإلزام. ثم نقول: إذا ثبت لنا أن النظر موصل إلى العلم في بعض المواضع كما ذكرناه، ثم وجدنا في الناظرين مخطئاً، علمنا أن خطأه ليس لفساد الطريق، بل لتقصير منه في الاجتهاد والنظر، ولسنا نجعل التمسّك بالمذهب ونصرته والمدافعه عنه دليلاً على صحّته، ولا الانتقال عنه دليلاً على فساده، فيلزم ما قاله السائل. وإنما يتميز الصحيح في ذلك من الفاسد بالاعتبار الذي ذكرناه، وهو أن ينظر في مقدمات المكتسب. فإن كانت بحسب العقل علوماً مسلَّمة للعقلاء أو منتهية إلى علومٍ مسلمة، وكانت شاهدةً للمكتسب على وجه لولاه لَما ثبتت عنده مقدماته، فإنه المكتسب يكون علماً، وإن كان الأمر بخلاف ما ذكرنا لم يكن علماً، وإن التبس على صاحبه فظنه علماً. وقد لا يعتبر الناظر المستدلّ في بعض المذاهب هذا الاعتبار، فيعتقده ويتمسّك به وينصره، ثم يعتبر من بعدُ هذا الاعتبار، فيظهر له فساد مقدماته أو بعضها، فيجب عليه الانتقال إلى غيره، ويلزمه فيما ينتقل إليه أن يعتبره هذا الاعتبار، فمتى وجد الثاني مبنيّاً على مقدمات صادقه كما ذكرناه لم يجوّز في الثاني ما ظهر له في الأوّل. ولولا ما ذكرناه لوجب في الحاسب إذا أخطأ في حساب ثم استدركه فيما بعد أن يبقى مجوّزاً للخطأ في الثاني. وكذلك هذا في جميع الصنائع، وهذا يؤدّي إلى فسد معاملات العقلاء وصنائعهم، والحمد لله.

---

٤ بالنظر] النظر، ا ب **١٤** العقل] +كانت، ا ب **٢٢** للخطأ] لخطأ، ب

باب في إبطال قول من زعم أنه لا علم إلا البدائه والمحسوسات

اعلم أنّا قد بيّنا في الباب المتقدم أن النظر الصحيح المتعلق بالأدلّة يوصل إلى العلم، وأن العلوم المكتسبة ليست إلا لوازم العلوم الضرورية أو المكتسبة المبنية على العلوم الضرورية على وجه لو لم يعلم المدلول بالعلم المكتسب لوجب زوال المقدمات الضرورية أو المبنية على الضرورية أو زوال بعضها. فإذا لم يجز زوالها أو زوال بعضها فلا بدّ من حصول العلم المكتسب. وهذا يبطل قول أنكر أن يكون العلم المكتسب علماً.

ثم يقال له: أتزعم فيمن استدلّ بالدخان على النار أو بالبناء على الباني وبالمحدَث على حدوث ما لم يسبقه إلى ما أشبه ذلك من الاستدلالات أن ما حصل له ليس بعلم، بل هو ظن أو اعتقاد لأمر لم يتبيّنه؟ فإن قال: نعم، قيل له: وكيف لا يكون ذلك علماً، ومتى راجعنا أنفسنا فإنا لا نجد في الثقة بين ما تبيّنّا من ذلك وبين ما علمنا بالحس فصلاً؟ ولهذا نجد العقلاء يجهّلون من أنكر أن يكون للبناء بانٍ وللسوار والخاتم صانع إلى ما أشبه ذلك، كما يجهّلون من أنكر العلم بالمحسوسات. ولا يضرّنا أن يكون العلم بالمحسوسات أجلى من هذه العلوم المكتسبة، لأن العلم بالمحسوسات أيضاً يختلف في الجلاء، فالعلم بالآلام أجلى من العلم باللذّات، ولهذا قال كثير من الناس: إن اللذّة ليست إلا السلامة من الآلام. والعلم بالمرئيات والأصوات أجلى من العلم بالملموسات والمشمومات، والعلم بالبدائه أجلى من غيره من الضروريات. وإنما فرضنا الكلام مع المخالف في هذه العلوم الاستدلالية لأنها أجلى من غيرها من العلوم المكتسبة لقربها من العلوم الضرورية. ثم إذا ثبت لنا أنها علوم ألحقنا بها غيرها من العلوم الاستدلالية، فنقول: إنما كان ما نجده عند هذه الاستدلالات علوماً لأن العلوم المرئيّة التي تتقدّمها تشهد لها وتقتضيها، والمكتسبة لوازمها. فكل علم مكتسب حصل فيه مثل هذه الطريقة وجب أن يكون علماً، ثم لا يقدح تفاوت العلوم المكتسبة في الجلاء في كونها علوماً، كما أن تفاوت الضروريّة في الجلاء لا يقدح في كونها علوماً.

ثم يقال لمن أنكر العلوم المكتسبة: بماذا علمتَ أنها ليست بعلوم؟ إن قلت: بالحس، لم يصحّ، لأنه لا مدخل للحس في ذلك. وإن قلتَ: ضرورةً، لم يصح، لأنه لو

---

٨ ما[٣]] من + (حاشية) خ ما، ب

كان كذلك لوجدنا ذلك نحن أيضاً من أنفسنا ضرورةً. ولو ادّعى مدّعٍ أن العلم بأن البناء لا بدّ له من بانٍ إلى ما أشبه ذلك هو علم ضروري لكان أقرب من دعواكم أنكم تعلمون ضرورةً أن ذلك ليس بعلم. وإن قلتَ: علمتُ أنها ليست بعلوم بالاستدلال، نقضتَ مذهبك. ويمكن للمخالف أن يتعلّق في الطعن على هذه العلوم بما ذكرناه من الطعن في طريقها الذي هو النظر، والجواب ما تقدّم. فإن قالوا: إن كان على الحق دليلٌ فبيّنوه، ليتبيّن لنا الحق فيما تدّعونه كما تبيّن لكم، قيل لهم: إن عنيتم بما ذكرتم أن نذكر دليلاً يتبيّن به في الجملة أن في هذه المذاهب المختلفة فيها حقاً فذلك ممكن. وبيانه أن ما اختُلف فيه من المذاهب يرجع إلى نفي وإثبات، والعقل يقضي بأن الحق هو إما النفي أو الإثبات، ولا واسطة بينهما، فيجوز أن تكون الواسطة حقّاً. وذلك نحو اختلافهم في قدم العالم وحدوثها، فالحق من ذلك هو أنه قديم أو أنه محدَث، ولا يمكن أن يُعتقد أنه قديم ومحدَث أو يُعتقد أنه لا قديم ولا محدث. وكذا القول في سائر ما اختُلف فيه، فصحّ أن فيها حقاً وأن فيها باطلاً. وإن عنيتم أن نذكر لكم دليلاً واحداً ينظّم جميع المذاهب ويدلّ على حقيّتها فذلك غيرممكن، لأن المذاهب المختلفة لا تدل عليها إلا أدلّة مختلفة. فإن أردتَ أن نبيّن لك كون كل واحد منها حقاً فانظر في دليل كل واحد منها ليتبين لك حقيّته، وإلّا فالدليل عليها على الجملة لا يصح. ونظير مَن كلّفنا أن نأتي بهذا الدليل المجمل أن يسألنا سائل عن سعر الأشياء كلها ويكلّفنا أن نخبره بسعر كل واحد منها بخبر مجمل ينتظم [به] بيان سعر كل واحد منها. فكما أنّا نقول: إن الخبر عن ذلك جملةً غير ممكن، فإن أردتَ العلم بسعر كل واحد منها على التفصيل فاسألنا عن سعر كل واحد منها، وإلا فأنت مكلِّف ما لا يمكن، [فكذلك نقول في أدلة العلوم المكتسبة].

---

١٣ حقيّتها] حقيقتها + (حاشية) خ حقيتها، ب **١٤** منها] منهما، ا ب **١٥** منها] منهما، ا ب | حقيّته] حقيقتها + (حاشية) خ حقيتها، ب **١٧** منها[٢]] منهما، ا ب **١٨** فإن] فإذا، ب | منها] منهما، ا

باب إبطال قول مَن زعم أن العلوم الدينيّة ضرورية

يقال له: أتزعم أن العلم بحدوث الأجسام وإثبات المحدِث الذي لا يُشبهها وأنه واحد حكيم وأن محمّداً عليه السلام صادق في دعواه إلى غير ذلك هو علم ضروري وأن من أنكر ذلك فهو مكابر كمن أنكر العلوم بالمحسوسات؟ فإن قال: نعم، ظهرت مكابرته، لأنا نجرّب أنفسنا فلا نجدها عالمةً بهذه الأصول من غير استدلال بل نجدها شاكّة فيها قبل الاستدلال، ونعلم أن أحوال العقلاء قبل الاستدلال في ذلك كحالنا. ونعلم أن مخالفينا في ذلك إذا أنكروها قبل الاستدلال فليسوا مكابرين، وكيف يكونون مكابرين وهم ربما يدّعون أن مَن أثبت صانعاً لا نظير له فقد كابر؟ والمشبّهة تدعي أن العلم بأن الله تعالى في السماء وأنه جسم علمٌ ضروري. وإن قال: أنا إنما أثبتُّها ضروريةً بعد الاستدلال، فأقول: إن العبد إذا نظر في الأدلّة فإن الله تعالى يخلق فيه العلم بمدلولها، فلذلك كانت ضرورية، قيل له: فجوّز فيمن استدلّ بالبناء على الباني أو بالدخان على النار أن لا يخلق الله تعالى له العلم بها مع السلامة وكمال العقل. وهذا يؤدّي إلى أن نجوّز أن في العقلاء المستدلين مَن يجوّز أن لا يكون للبناء بانٍ، وإن استدلّ بالبناء عليه، إلى ما أشبه ذلك. وما ذكره الله تعالى في كتابه من مدح العلماء بالدين كقوله تعالى ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ [٢ آل عمران ١٨]، وقوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [٢ آل عمران ٧] وقوله ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [٣٥ فاطر ٢٨] يدلّ على أن العلوم الدينيّة من قِبَلهم.

فإن قيل: إن العلم المكتسب لا يصح ورود التكليف له لأنه لا يَعلم العلم في حال التكليف به، لأنه لو علمه لَعلم المدلول، فكان لا يرد به التكليف، وتكليف ما لا يُعلم تكليفٌ لما لا يُطاق، قيل: إن المكلَّف يتصوّر العلم في حال التكليف به ويفصل بينه وبين ما ليس بعلم، فصحّ أن يكلَّف تحصيله. وقد قيل أيضاً في الجواب: إنه وإن كان لا يعلمه قبل فعله فإنه يعلم طريقه الذي هو النظر، فصحّ أن يكلَّفه لعلمه بطريقه.

---

٥ من غير] من اغير، ا

باب في إبطال قول من يقول بتكافؤ الأدلّة

يقال له: أتقول: إن الاستدلال موصل إلى العلم وإن المستدلّين على المذاهب المختلفة كلهم عالمون مصيبون لأن أدلّتهم متكافئة، لا ترجيح لحجج بعضها على بعض؟ أو تزعم أن الاستدلال لا يوصل إلى العلم وأن ما يستدلّ به المختلفون شُبهٌ متكافئة؟ فإن قال بالأوّل أدّي إلى أن تكون المذاهب المختلفة كلّها حقّاً مع علمنا بأنها ترجع إلى النفي والإثبات، كقول مَن يقول بإثبات الصانع وقول من يقول بنفيه، فكيف يكون كلاهما حقّاً؟ وإن قال بالثاني، قيل له: إنّا قد دللنا على أن الاستدلال الصحيح موصل إلى العلم، وفصلنا بينه وبين الاستدلال الذي ليس بصحيح، فينبغي أن يعتبر ما ذكرناه في الدلائل المتعارضة، فإنه تميز الشبهة من الدلالة ويتبين أن الأدلّة ليست بمتكافئة، والحمد لله.

ويقال له: بماذا علمتَ أن أدلّة المختلفين متكافئة؟ إن قال: علمتُه ضرورةً، ظهرت مكابرته. وإن قال: بالاستدلال، قيل له: فدلالتك لذلك هل تُكافئها دلالتنا على أن الأدلة غير متكافئة؟ فإن قال بتكافؤها قيل له: فقد أقررتَ على أنك لم تعلم أن الأدلة متكافئة، لأنك لم تظفر بدلالة بذلك على أن الأدلة متكافئة من غير أن يعارضها ما يُبطلها ويدلّ على أنّها ليست بمتكافئة، وأذا لم تظفر بدلالة سليمة عمّا يعارضها لم تعلم أن الأدلة متكافئة. فإن قال: لا تكافئها، بل ما تذكرونه ليس بدليل موصل إلى العلم، وما ذكرتُه دلالةٌ موصلة إلى العلم، قيل له: فقد تركتَ مذهبك أن كل أدلة المختلفين متكافئة. ويقال له: وأيّ وجه تذكره في ترجيح دلالتك لذلك على دلالتنا أريناك مثله في كل مسألة يستدلّ لها المخالفون، ويبطُل قولك: إن أدلّتهم متكافئة.

---

٣ لحجج بعضها] لبعضها، ا **٧** كلاهما] كلاهما + (حاشية) خ كليهما، ب **١١** ظهرت] ضهرت، ب
١٣ غير] - + (حاشية) أظنه غير | بتكافؤها] تكافئها، ب

باب في إبطال قول من يقول إن المكلّف ما كُلّف في الأصول إلا الظن

اعلم أن القائلين بذلك إما أن يقولوا في جميع المكلَّفين: إنهم كُلّفوا الظنّ، أو يقولوا: إن العلماء المبرزين كلّفوا العلم والعامّة كالفوا الظن. والذي يُبطل قولهم سواء قالوا: إن الجميع كلّفوا ذلك، أو بعضهم، هو أن يقال لهم: أتقولون: إنهم كُلّفوا في ذلك الظن الصائب، وهو الظن الذي يطابق كونَ مظنونه على ما هو به، أو تقولون: إنهم كلّفوا ظناً مطلقاً بحسب الشبهة والأمارة سواءً طابق كون المظنون على ما هو به أو على خلاف ما هو به؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فيجب أن يكون مَن ظنّ أنه لا صانع له ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب، أو ظن أن الصانع غير قادر وغير عالم، أن يكون مصيباً على معنى أنه قد أدّى ما كُلّف، وأن يستحق به الثواب، وأن يبلغ بذلك درجة الأنبياء والصالحين، ويلزمهم أن يجوّزوا أن يكون الملحدة والصابئة والمجوس واليهود والنصاري كلهم محقّين إذا ظنوا نفي الصانع أو ظنوا إثبات قديم ثانٍ وظنوا كون محمّد عليه السلام كاذباً، لأنهم أتوا بما كلّفوا. ومن جوّز ذلك فهو مخالف لملّة الإسلام خارق لإجماع المسلمين.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكونوا كلّفوا الظن لأقوى الأمارات؟ وأمارات صحة الإسلام أقوى من أمارات أديانهم، فلذلك كانوا مخطئين كفّاراً، قيل له: إن عنيتَ بالأمارات قول الآباء والأسلاف لم نسلّم أن أمارات الإسلام تكون أقوى عندهم من أماراتهم من هذا الجنس. وإن عنيتَ بالأمارات الأدلّة فعلمرك إن أدلّة الإسلام قويّة وهي أقوى من شبههم، لكنّ في ذلك رجوعاً إلى قولنا، وهو أنهم كلّفوا النظر في الأدلّة الموصلة إلى العلم. وإن قالوا بالأوّل، وهو أنّهم كلّفوا في ذلك الظن الصائب المطابق للحق وأن يظنّوا بطلان ما يخالف الحق، فيقال لهم: فما طريقهم إلى العلم بأنهم أصابوا الظن الذي كلّفوه دون خلافه؟ فإن قالوا: الطريق إلى ذلك هو الأمارات، لم يصح، لأن شبه المخالفين لهذه الملّة هي أماراتهم لظنونهم لبطلان ما يعتقده المسلمون، فلم كانت أمارة المسلمين أولى من أماراتهم؟ وإن قالوا: إن أمارات الإسلام تترجّح بما

---

٢٠ فما] ما، ب

يعضدها من أخبار علماء الدين، قيل لهم: إنهم أذا لم يعلموا ما علمه العلماء جوزوا عليهم الخطأ، فليست أخبارهم عندهم أولى من أخبار المخالفين لهذه الملة. ولا يبقى بعد ذلك إلا أن يقولوا: إنهم إنما يعلمون إصابة الظن الذي كلّفوه إذا علموا مطابقته للمظنون. وفي ذلك القولُ بأنهم كلّفوا العلم مع الظن، وذلك قول لم يقل به أحد، ومتى كلّفوا العلم استغنوا به عن الظن لأنه لا يمكن الجمع بينهما، فلم يصحّ أن يكلّفوا ذلك. ولأن في ذلك صحّة ما نقوله، وهو أنهم كلفوا العلم، فسقط كلامهم.

والذي ألزمناهم هو معنى ما ألزمهم العلماء، وهو أنهم لو كُلّفوا الظنّ لما كلّفوا مطابقته للمظنون. ولأن الظن لا يعتدّ به العقلاء إذا أمكن صاحبه من العلم، وإذا كان جميع العقلاء متمكّنين من العلم بالنظر في الأدلّة فكيف يكلّفهم الحكيم ظنّ هذه الأصول؟ وإنما قلنا: إن الظن غير معتدّ به في حال التمكّن من العلم، لأن العقلاء يذمّون من اقتصر في طلب الطريق في سفره على الأمارة الأضعف مع تمكّنه من الأمارة الأقوى، نحو أن يسأل عن طريقه من ليس من أهل الخبرة بالطرق وهو متمكّن من سؤال مَن خبر الطرق، فلا يعتدّون بظنه ذلك لتمكنه من الظن الأقوى، فكيف لا يذمّونه إذا اقتصر على الظن وهو متمكن من العلم؟ وبهذا يبطل أيضاً قول عبيد الله بن الحسن[1] إذا قال: إن أهل هذه القبلة كلّفوا الظن فيما اختلفوا فيه من الأصول.

فإن قيل: إن كل المكلّفين غير متمكنين من العلم بما اختلفوا فيه لتكافؤ أدلّة العقل والسمع على ما اختلفوا فيه، فالجواب: إنا بيّنا بطلان ما ذكرتَه فيما تقدّم. فإن قيل: فإن كان العوامّ والنسوان والعبيد قد كلّفوا العلم بهذه الأصول والاستدلال عليه بالأدلّة الغامضة ودفع الشبهة مع علمنا بتجربتنا إياهم أنهم يبعدون عن العلم بها وعن التدقيق في النظر عليها، فينبغي أن يُحكم عليهم بأنهم جهال كفرة وأن لا تجري عليهم أحكام الإسلام، وأن لا يحلّ مناكحة أكثر النسوان ولا استخدام الأماء مع علمنا من حال السلف والخلف أنهم كانوا يحكمون بإسلامهم ولا يتبرأون منهم ولا يضلّلونهم وما كانوا يدعونهم إلى النظر والتدقيق فيه، وإذا كان ذلك مشهوراً عنهم فإما أن يقال: إنهم كُلّفوا الظن،

[1] هو عبيد الله بن الحسن العنبري المذكور في الباب الآتي

٣ يعلمون] يعلموا، ب **١٤** وبهذا] فبهذا، ا **١٧** فالجواب] والجواب، ا ب

أو يقلا: كُلّفوا التقليد. ولأنه إذا وجب العلم بالله تعالى وبحكمته والعلم بالثواب والعقاب لكونه لطفاً في فعل الواجبات واجتناب المقَّبحات، وهذا اللطف يحصل بالظن والتقليد كما يحصل بالعلم، ولهذا نجد في العوام والمقلّدين من هو أشدّ تحرزاً من القبائح من كثير من العلماء لاعتقاده في الثواب والعقاب مثل ما يعتقده العلماء، فما المانع من أن يقال: إنهم كُلّفوا ما ذكرناه، مع أن فيه تيسيراً للتكليف عليهم وعلى المسلمين في إجرائهم مجرى المسلمين في الأحكام؟ وهذا القول حكاه قاضي القضاة في الدرس عن أبي إسحاق النصيبي.

والجواب أن قد بينّا أنه لا يجوز أن يكلَّفوا الظن، وسنبيّن أن تكليف التقليد لا يحسن. فأما ما سأل عنه عن حال العوام فلسنا نقول: إنهم كُلّفوا ما كُلّفه المبرّزون في النظر من التفاصيل، وإنما كلّفوا في ذلك جملة يسيرة يسهل اكتسابها، وأدلتها متقرّرة في عقولهم، وإذا سُئلوا عنها فامتنع عليهم العبارة عنها، لم يدل ذلك على أنهم غير عالمين بها. فإن كثيراً مما يعلمه العلماء قد يتعذّر عليهم العبارة عنه، فكيف بالعوامّ الذين لم يتدرّبوا بالعبارات عن المعاني ولم يمارسوا الكلام؟ ثم هم من بعد على أقسام، منهم من نظر في الأدلّة المجملة فاكتسب العلم المجمل، ومنهم من ليس بكامل العقل فلم يكلّف اكتساب العلوم، وإنما خلقه الله تعالى لانتفاع المكلّفين به، إما ديناً للاعتبار به، أو دنيا لاستعماله في الأعمال الشاقّة، وقد جوّز العلماء في كثير منهم ما ذكرناه. ذكر قاضي القضاة في التعليق أن العوامّ الذين لم يخطر ببالهم وجوب النظر فليسوا بكاملي العقول، قال: وليس ما ذكرناه بمستنكر، فإن كثيراً من الشيوخ الذين يسكنون الجبال تنقص أحوالهم عن أحوال الصبيان، فإذا لم يكن الصبيان مكلّفين فمن هو أدون منهم أولى بأن لا يكلّف. قال: ومَن هذا حاله فأنه يحسن منا أن نلقّنه الشهادة والأقرار بالحق إذا كنا عالمين بحصة ما نقلنهم. فأما اليهود والنصارى فلا يحسن منهم تلقين أولادهم ما يعتقدونه، لأنهم غير عالمين بذلك. قال: ومتى أقرّوا بما نلقنه فهو كالمفعول فيهم، فلا يقبح ذلك منهم. ومنهم مَن أكمل الله عقله وأخطر بباله وجوب النظر، غير أنه آثر الدعة وقصّر في

---

٣ نجد] اتخذ، ا ب | من[١]] ما، ا **٥** ذكرناه] ذكرنا، ب **١٥** دنيا] ديناً، ا **١٦** ذكر] وذكر، ب

النظر واقتصر على الظن والتقليد، فهو مستحق للعقاب إلا أن يتوب. ثم لا يجب لذلك أن يُجرى عليه أحكام الكفّار، لأن الله تعالى علّق إجراء أحكام الإسلام بإظهار الشهادتين سواء أظهرهما مظهرهما بعلم أو ظن أو تقليد. ولهذا نُجري أحكام الإسلام على المنافقين، وإن كانوا عند الله كفاراً، ونُجريها على صبيان المسلمين، وإن لم يكونوا عالمين بصحّة الإسلام. ولهذا أجرى السلف والخلف على كل مصدّق أحكام المسلمين، فسقط ما قاله.

وأما قوله: إن الظن والتقليد قو يقوم مقام العلم في كونه لطفاً في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، فالأمر في ذلك، وإن كان كما قاله، فإنه لا يجب لذلك أن يحسن دخولهما في التكليف، لأن مِن شرط حسن تكليف الفعل أن لا يختصّ بوجهٍ من وجوه القبح. واعتقاد المقلّد قبيح من حيث لا يأمن كونه جهلاً، وظنُّ المتمكّن من العلم قبيح لما بيناه، فلذلك لم يحسن ورود التكليف بهما.

باب في إبطال قول من يقول إن المختلفين في الأصول الدينيّة كلهم مصيبون

ذهب المتكلمون إلى أنهم ليسوا بمصيبين والمحقّ واحد منهم. وحُكي عن أبي [الحسن] عبيد الله بن الحسن اعتبري أن المجتهدين في الأصول من أهل هذه القبلة كلهم مصيبون، كالموحّدة والمشبّهة وأهل العدل والقدرية المجبرة. فيقال له: ما تعني بقولك: إنهم مصيبون؟ أتعني به أنهم كُلّفوا العلم وأن معتقَد كل واحد منهم على ما اعتقده، لأن الاعتقاد يوصف بأنه صواب إذا كان معتقده على ما اعتقده؟ أو تعني به أنه أصاب به كلُّ واحد منهم ما كلّف، وإن لم يكن معتقد كل واحد منهم على ما اعتقد؟ أو تعني به أن اعتقاداتهم كلّها حسنة؟ فإن عنى الأول لم يصحّ، لأن المختلفَين

---

١ والتقليد] او التقليد، ب **٢** الإسلام] له لاسلام، ا **٨** فالأمر] والامر، ب **١٤** والمحقّ] الحق، ا ب **١٥** عبيد] عبد، ا **١٧** به] بهم، ا ب

بأن الله تعالى جسم أو ليس بجسم، وأنه يُرى أو لا يُرى، وأنه يفعل القبيح أو لا يفعله، لا يجوز أن يكون معلومهما على ما يذهب إليه كل واحد منهما، أو أن معتقد كل واحد منهما على ما اعتقده، لأنه يؤدّي إلى أن يكون معلومهما أو معتقدهما ثابتاً منتفياً، وذلك محال. وإن عنى الثاني لم يصح أيضاً، لأنه لا بدّ في هذين الاعتقادين من أن يكون أحدهما جهلاً قبيحاً، والله لا يكلّف فعل الجهل ولا فعل القبيح. وإن عنى الثالث لم يصح لأن الجهل قبيح غير حسن.

فإن قال: أعني بقولي:إنهم كلّهم مصيبون، هو أنهم ما كُلّفوا العلم بهذه الأصول ولا اعتقادها، وإنما كلفوا ظنّها، وليس يُعتبر في إصابة الظن كون مظنونه على ما ظنّه، بل المعتبر في ذلك بالأمارة، والأمارات لهذه الظنون حاصلة، وهي الآيات المتشابهات وغيرها، فلذلك كانوا مصيبين. والجواب أن قد بينّا أن المكلَّف ما كلف الظن لهذه الأصول، وإنما كلف العلم بها، في الباب المتقدّم. ويقال له: إن جاز أن يرِد التكليف في الأصول بما قلتَه يجوز أن يكون الملحدة والثنويّة وغيرهم من المخالفين لهذه الملّة واليهود والنصارى المخالفين في النبوّة كلهم مصيبون وأنهم كلفوا الظن لما يختارونه، وشبههم هي أماراتهم لذلك.

فإن قال: إذا جاز أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم وتباين مظنوناتهم مصيبين، فهلاً جاز مثله في الأصول؟ قيل له: إن من يقول في الفروع: إن الحق منها في واحد، لا يلزمه ما ذكرتَه. فأما من يقول: إن كل مجتهد في الفروع مصيب، فإنه يفصل بين الفروع والأصول، فيقول: إنهم في الأصول طالبون باجتهادهم أن يعلموا المعلومات على ما هي عليه، وليس يجوز أن تكون ثابتةً منتفيةً أو تكون على الصفة ونفيها، فلا بدّ من أن يكون أحدهما مصيباً والآخر مخطئاً. وليس كذلك الفروع، لأنه ليس هناك مظنون قد كلّفوا إصابته هو على ما هو به في نفسه، لأن قول من يقول: إن لله تعالى في كل حادثة حكماً واحداً قد كُلّف المجتهدون إصابته، قد بطل عندهم،

---

١ أو لا[٢]] ولا، ا ب **٢** معلومهما] معلومه، ا؛ معلومهم، ب | منهما] منهم، ا ب **٣** منهما] منهم، ا ب معلومهما ...معتقدهما] معلومها أو معتقدها، ا **١٠** أن[١]] انا، ب **١٩** عليه] عليها، ا ب | منتفيةً] منفية، ا **٢٠** من] -، ا

وقالوا: بل كُلّف المجتهدون في الحوادث العمل أو الفتوي بشرط ظن الحكم عن أمارة، لا أنهم كلفوا إصابة مظنون، فإذا ظن أحد المجتهدَين الحكم، وظن الآخر نفيه أو ضدّه، وليس لظنَّيهما مظنون يستحيل كونه على الصفة ونفيها أو ضدها، لم يجب أن يكون أحدهما مصيباً والآخر مخطئاً، فجاز أن يكونا مصيبَين مع اختلافهما.

باب في إبطال قول من يقول إن الطريق إلى العلوم المكتسبة هو النظر والسمع لمجموعهما

يقال له: أتعني بالسمع تنبيه العقل على وجوب النظر أو كيفيّة ترتيب العلوم المتقدّمة للعلم المكتسب؟ أو تعني به أن النظر الصحيح في الأدلّة لا يوصل إلى العلم إلا إذا اقترن به السمع والخبر عن المدلول على ما يدّل عليه الدليل العقلي، ومتى لم يتقرن به هذا الخبر لم يوصل النظر وحده إلى العلم؟ فإن قال بالوجه الأوّل، قيل له: إن علماءنا رحمهم الله يوجبون هذا التنبيه ويسمّونه الخاطر على ما يجيء بيانه، إن شاء الله تعالى. وهذا الخاطر لا يسمّى سمعاً لأن السمع متى أُطلق فُهم منه كتاب الله تعالى أو السنن المعلومة أو إجماع الأمّة، وليس يجب أن يحصل هذا التنبيه بكتاب الله تعالى أو السنّة أو الإجماع، لأن غير ذلك ينوب منابه على ما سنشرحه، إن شاء الله تعالى، في باب الخاطر.

وكذلك إن أراد بالسمع التنبيه على ترتيب العلوم المتقدمة للمكتسَب على ما ورد به القرآن في كثير من المواضع، ورُوي عنه عليه السلام مثله في مواضع، وزعم أن ذلك لا بدّ منه ليسهل على الناظر الوصول إلى العلم المكتسب، قلنا له: هذا أيضاً صحيح، والعلماء يسلكون هذه الطريقة، فيسهّلون الاستدلال على الناظرين إما بالتدريس عليهم أو بالكتب، غير أن الموصل إلى العلم هو نظر الناظر دون التنبيه حتّى أن العاقل لو يُنبَّه من ذي قَبل فنظر لوصل إلى العلم، وإذا حصل التنبيه ولم ينظر لم يصل إلى

---

٣ أو ضدها] وضدها، ا ب **٥** في] -، ب **٧** تنبيه] تنبه، ب **٢١** يُنبَّه] يتنبه، ب

العلم. ولهذا سمع تنبيهات القرآن كثير من الناس ولم ينظروا، فلم يحصل لهم العلم، فصحّ أن الموصل إلى العلم هو النظر وحده. وأيضًا، فهذا التنبيه لا يُفهم من إطلاق السمع، فلو كان شرطاً في وصول المكلّف إلى العلم لم يثبت أن السمع مع الدليل العقلي هو الموصل إلى العلم.

فأما إن قال بالوجه الثاني، قيل له: إنا قد بيّنّا أن النظر في الدليل العقلي وحده يوصل إلى العلم، كما ذكرناه في الاستدلال بالدخان على النار وبالبناء على الباني، وبينا الوجه الذي لأجله يصل إلى العلم، وذلك الوجه حاصل في كل استدلال بدليل عقلي. ويقال له: لمَ كان الاستدلال بالدليلين العقلي والسمعي موصلاً إلى العلم؟ ولا وجه يذكره في ذلك إلا ما بيناه، وذلك حاصل في كل دليل عقلي. ويقال له: إذا كان الاستدلال بالدليل السمعي وحده موصلاً إلى العلم كالاستدلال بالأدلّة السمعية على أحكام الشرع، فهلا كان الاستدلال بالدليل العقلي وحده موصلاً إلى العلم؟ ولا وجه يذكره في كون الدليل السمعي موصلاً إلى العلم وحده إلا وحصوله في الدليل العقلي آكد، فسقط ما قاله.

وأيضاً، فالاستدلال بأدلّة السمع إنما يوصل إلى العلم إذا تقدّمها الاستدلال بأدلّة العقل. يبين هذا أن وجه الاستدلال بخبر الله على أن مخبَره على ما أخبر به هو أنه أخبر عنه الحكيم الذي لا يجوز عليه الكذب والتعمية والغلط، فلولا أن المخبَر عنه على ما أخبر به لما أخبر أنه على ذلك. ووجه الاستدلال بخبر النبي عليه السلام هو أنه أخبر عنه رسول الحكيم المعصومُ عن الكذب والتعمية والتحريف في الأداء، فلولا أن المخبَر عنه على ما أخبر به لما أخبر أنه على ذلك. وكذا هذا هو وجه الاستدلال بخبر الأمّة، وهو أنه أخبر عنه الأمة التي شهد الله ورسوله أنها لا تجتمع على الخطأ، فلولا أنه كذلك لما أخبرت أنه كذلك. وإذا كان هذا هو وجه الاستدلال بالأدلّة السمعية فلا بدّ أن يتقدمها العلم بالله تعالى وبحكمته وبصدق الرسول، وبأن الله تعالى ورسوله أخبرا

---

٦ يوصل] موصل، ب **٨** لمَ] لو + (حاشية) خ لم، ب **١٤** بأدلّة[1]] بدلالة، ا **١٥** على[2]] + وجه، ب **١٧** أنه[1]] + (حاشية) خ كذلك، ب **١٨** الأداء] -، ا **١٩** أنه] عنه، ا ب **٢٠** تجتمع] تجمع، ب **٢٢** أخبرا] اخبر، ا ب

عن الأمة بما ذكرنا حتى يوصل إلى العلم. فمتى شُرط الاستدلال العقلي بالاستدلال بأدلة السمع تعلّق كل واحد منهما بالآخر، فلا يصل المستدِلّ إلى العلم، فصحّ أن النظر في أدلة العقل وحدَه هو الموصل إلى العلم.

باب في إبطال قول من يقول إن الطريق إلى العلوم الدينيّة هو التقليد

يقال له: أيجوز الخطأ على من تُقلّده فيما تقلده فيه أم لا يجوز الخطأ عليه في ذلك؟ فإن قال: لا يجوز الخطأ عليه في ذلك، قيل له: أبتقليد عرفتَ أنه لا يجوز عليه الخطأ أم بالاستدلال أم بضرورة؟ فإن قال: بضرورة، ظهرت مكابرته، وقيل له: كل مقلّد ممن يخالف مذهبك يمكنه أن يدّعي مثل دعواك، فيؤدّي إلى أن لا ينفصل حقّ من باطل. وإن قال: بالاستدلال علمتُ ذلك، ترك مذهبه، وقيل له: وإذا كان الاستدلال طريقاً إلى العلم فميِّز بين الحق والباطل بالاستدلال ودع التقليد. وقيل له: إنك إذا علمت بالاستدلال أن من تُقلده لا يجوز عليه الخطأ فيما تقلده فيه فليس العلم بذلك صادراً عن تقليد، إنما هو علم صادر عن الاستدلال، لأنك تستدلّ بخبر من لا يجوز عليه الخطأ على أن المخبَر على ما أخبر به. وهذه هي الطريقة التي يسلكها العلماء في الاستدلال بإخبار الله تعالى وإخبار الرسول وإخبار الأمّة، وليس ذلك بتقليد. وكذا العوامّ يسلكون هذه الطريقة في استدلالهم بقول المفتي على حكم الحادثة، لما ثبت عندهم من ضرورة الدين من أن الواجب عليهم هو الرجوع في الحوادث إلى قول المفتي.

فإن قال: عرفتُ أنه لا يجوز عليه الخطأ بتقليد، قيل له: أبتقليد عرفتَ ذلك لمن قلّدته أولاً أم بتقليد لغيره؟ وأي واحد من ذلك قاله أعدنا عليه السؤال الأول في هذا التقليد الثاني حتى يؤدّي ذلك إلى تقليدات لا نهاية لها أو ينتهي إلى تقليد من يجوز عليه الخطأ في ذلك، فيفوته العلم. وإن قال: أُجوّز عليه الخطأ فيما أقلّده فيه، قيل له: فكيف تثق بما تقلده فيه مع تجويزك أن يكون خطأ باطلاً؟ ويقال له: لو جاز لك التقليد، والحال ما ذكرنا، لجاز أن يُقلَّد كل مَن خالف سلفه، وفي ذلك سدّ الطريق إلى أن لا ينفصل الحق من الباطل.

وقد استُدلّ على بطلان التقليد، فقيل: إن المقلِّد إذا اعتقد ما يُلقي إليه صاحبه فإنه يصير مُقْدماً على اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً، وذلك قبيح كالجهل نفسه، والقبيح يجب تجنّبه. وإنما قلنا: إنه مقْدم على اعتقاد لا يأمن قبحه، لأن قول المقلَّد إذا لم تقترن به حجّة، وليس قوله حجة، لم يكن فيه ما يؤمّنه من كونه مخطئاً. قالوا: ولا يلزمنا مثله في الاعتقاد الصادر عن النظر في الدليل، لأنه يحصل في النظر ما يؤمّنه من أن يؤدّي إلى قبح، لأنه يسبق له العلم بوجوب النظر وحسنه، فإذا عرفه حسناً واجباً فقد أمن من أن يؤدي إلى جهل قبيح، لأن ما يؤدي إلى القبيح فهو قبيح.

ولقائل أن يقول: قولكم: إن علمه بحسن النظر ووجوبه يؤمّنه من أن يؤدّيه إلى قبيح، هو استدلال، فيلزم فيمن يستدلّ بذلك أن لا يحسن منه الاعتقاد الصادر عن النظر الصحيح، لأنه لم يتقدمه الاستدلال الذي يؤمّنه من كون هذا الاعتقاد قبيحاً. ويمكن أن يجاب أيضاً عن السؤال، فيقال: إن علمه بحسن النظر ووجوبه يؤمّنه في الإقدام على النظر من أن يكون قبيحاً، ومتى نظر النظر الصحيح ولّد العلم وأوجبه. والعلم إذا حصل لم يجز أن يكون جهلاً، فقد أمن كونه قبيحاً. ونحن نقول في الجواب عن هذا السؤال: إن النظر ليس إلا ترتيب علوم ضرورية أو مكتسبة يلزمها العلم المكتسب أو يدخل في جملة تلك العلوم، وما يلزمه العلم أو يدخل في جملته لا يجوز أن يكون جهلاً. ألا ترى أن مَن علم أن كلّ ظلم قبيح وعلِم في ضررٍ بعينه أنه ظلم فإنه يأمن في اعتقاده أنه قبيح كونَه جهلاً، لما كان هذا الضرر المعين بصفة ما علم قبحه في الجملة، وإذا لم يجوّز فيه أن يكون جهلاً علم أنه ليس بقبيح، لأن هذا العلم لو قبُح لَقبح لأنه جهل أو لأنه لا يؤمَن كونه جهلاً، إذ ليس فيه وجه من سائر وجوه القبح. فصحّ أن جميع وجوه القبح عنه منتفٍ، فكان حسناً.

وأُلزم القائلون بالتقليد بأنه لو جاز التقليد لأحد لكان أولى الناس بأن يجوز التقليد لهم الأنبياء عليهم السلام، فكان لا يحسن إظهار المعجزات عليهم لأنها تكون عبثاً، وكذلك إنزال الحجج عليهم في كتبهم. وأُلزموا أيضاً بأنه لو جاز التقليد لم يكن بعض الناس في ذلك أولى من بعض، ولم يكن بعض من يقلَّد له أولى من بعض. ولو كان

---

١٥ يلزمه] يلزم، ب

كذلك لجاز للنصارى أن يقلّدوا أسلافهم وكذلك اليهود وغيرهم من المبطلين. وقولهم: إن الأكثر أولى بأن يقلد لهم، أو الأورع والأعبد، باطل، لأن كلّ ذلك لا يعصمهم من الخطأ، فلا يؤمن في اتّباعهم الجهل. وما رُوي عنه عليه السلام: عليكم بالسواد الاعظم، فهو من أخبار الآحاد. ولو صح لكان المراد به هو اتّباع إجماع الأمّة، لأن الدلالة قد دلّت على وجوب اتباعهم، ولأنه لا سواد أعظم من إجماع الأمة على حكم، لأن ما نقص عن ذلك لا يوصف بأنه السواد الأعظم.

فإن قال: أليس قد ورد الشرع بتقليد العامّي للعالم في الحوادث؟ قيل له: إنا لا نجوّز التقليد لأحد في أمر من أمور الدين، وننكر أن يمكن ورود الشرع بذلك، والعامّي مكلّف بالاستدلال من الوجه الذي بينّا. ومتى أطلق العلماء أن للعامّي أن يقلّد العالم في الحوادث فإنما يقولون ذلك توسّعاً ومجازاً وتشبيهاً بالتقليد من حيث أن العامي يعمل عند قول المجتهد من غير أن يطالبه بوجه اجتهاده في تلك الحادثة، وإن كان إنما يعمل لأجل استدلاله وعلمه بحكم الحادثة، فاستدلال العامي على حكم الحادثة مخالف لاستدلال العالم على حكمها، وإن كان كل واحد منهما عالماً بحكم الحادثة باستدلال. وكلّ ما نبّه الله تعالى عليه في كتابه من الحجاج والحثّ على النظر وذمّ المقلّدين لآبائهم يدلّ على بطلان التقليد ويدل على كون النظر موصلاً إلى العلم.

باب في إبطال قول من يقول لا طريق إلى العلوم الدينية إلا السمع وحده

يقال له: أتعني بالسمع ما نعنيه، وهو كتاب الله عزوجل وسنّة رسوله المعلومة وإجماع علماء هذه الأمّة على حكم شرعي؟ فإن قال: نعم، قيل له: فهذا الكتاب يتضمن من الحثّ على النظر والتفكر والحجاج والمطالبة بالبرهان لإثبات صدق الدعوى وبطلان ما لا برهان له والمجادلة بالأحسن ما لا خفاء به، وكذلك السنّة تتضمن مثل ذلك، وأجمع علماء هذه الأمة بمثل ما ذكرنا. فكيف يمكنك القول بهذا السمع مع المنع من

٢ يقلد لهم] يقلدهم، ب **١٨** الكتاب] السمع، ا ب

النظر والحجاج؟ وإن قال: أنا لا أعني بالسمع ما تعنونه، وإنما أعني به قول إمام الزمان، قيل له: أفيقول إمامك بكتاب الله تعالى وسنّة رسوله؟ فإن قال: نعم، قيل له: فلا معنى للمنع من النظر والحجاج، إذ كان كتاب الله تعالى وسنّة رسوله يدلان عليه. وإن قال: إن إمام الزمان لا يقول بكتاب الله تعالى ولا سنّة رسوله، قيل له: فإذاً إمامك مخالف لهذه الملّة، فما معنى منازعتك في ما يسدّ الطريق الموصل إلى العلم بهذه الملّة؟ وما معنى قولك: إن قول إمامي هو الطريق الموصل إلى العلم بهذه الملة؟ وظهر بما بيناه أنك متستّر بهذه الملة مع أنكارها ليغترّ بك بعض الضعفاء، فتتمكّن من إخراجهم عن هذه الملة. وهذه الطريقة يسلكها قومٌ من الملحدة المنسوبين إلى الباطن، فغرّوا بذلك قوماً من أغمار هذه الأمة حتى أخرجوهم من الدين شيئاً فشيئاً. وإنما اختاروا هذه الطريقة لما رأوا ميل الأغمار من العوامّ إلى التقليد والإعراض عن النظر مع اعتقادهم في أدلة السمع، نسمّوا الدعوة إلى التقليد دعوةً إلى السمع. فإذا افتضحو بما ذكرناه من التقسيم عليهم نقلنا الكلام معهم إلى الكلام في أن التقليد ليس بطريق إلى العلم على ما ذكرناه في الفصل المتقدّم.

باب في إبطال قول من يزعم أن النظر والاحتجاج في الدين بدعة وأن الإسلام لم يَرِد إلا بالسيف

يقال له: أخبرنا هل كان رسوله الله عليه السلام يدعو بالقرآن إلى دينه؟ فإن قال: لا، ظهر جهله المفرط، ويقال له: وهل كان عليه السلام يدعوهم إلا بالقرآن؟ ألا تسمع ما كان يقرأ عليهم من نحو قوله تعالى ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [٦ الأنعام ١٩] ونحو قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِم أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَا عَلَيْهِمْ﴾ [٢٩ العنكبوت ٥١] ونحو وصفه للقرآن بأنه ﴿شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [١٦ النحل ٦٩]

٤ ولا سنّة] وسنة، ا **٥** ما ...الطريق] مايالطريق، ا **١٦** عليه السلام] صلى الله عليه، ب

و﴿شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [١٠ يونس ٥٧] وبأنّه تبيان لكلّ شيء [قارن ١٦ النحل ٨٩] إلى غير ذلك من الآي؟

وإن قال: كان يدعوهم بالقرآن، قيل له: وهل يتضمّن أكثر القرآن إلا المحاجّة على أنواع المبتدعين والمفترين من عبدة الأوثان والمنكرين للتوحيد والمنكرين للرسل والقيامة والحثَّ على النظر والتفكر في السماوات والأرض وما بينهما من الآيات على ما نبّه عليه تعالى في مواضع في كتابه، فقال ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» إلى قوله ﴿لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [٢ البقرة ١٦٤]، وقال في موضع آخر ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إلى قوله ﴿لَآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾ [٣ آل عمران ١٩٠]، ثم وصفهم وقال ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [٧ الأعراف ١٨٥]، وقال ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [٥١ الذاريات ٢١-٢٠]، وقال تعالى ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [٨٨ الغاشية ١٧] إلى ما لا يكاد يُحصى، ولم يَخَلّ تعالى سورةً من الطوال والمفصل عن ضروب من الحجاج، ولو لم يكن فيه إلا ما ذكره في سورة النحل وسورة النمل لكفى.

وحكى تعالى عن رسله عليهم السلام محاجّتهم مع قومهم، فقال تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ﴾ [٢ البقرة ٢٥٨] إلى آخر الآية، وحكى عن نوح عليه السلام أن قومه قالوا له ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾ [١١ هود ٣٢]. وحكى تعالى محاجّة موسى عليه السلام مع فرعون في عدّة مواضع من كتابه، وقال تعالى لنبيّنا عليه السلام ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [١٦ النحل ١٢٥] وقال تعالى ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [٢٩ العنكبوت ٤٦]، وقال لرسولنا عليه السلام بعد أن حاجّهم بسورة يوسف وأن ذلك غيبٌ منزل عليه فقال ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ [١٢ يوسف ١٠٢]، ثم قال ﴿قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [١٢ يوسف ١٠٨]، فبيّن أن طريقته عليه السلام ليست إلا الدعوة

---

٥ عليه] الله، ب **١١** خُلِقَتْ] + إلى السماء، ب **١٢** الحجاج] الحاج، ا **١٤** عليهم] عليه، ب
٢٣ ليست] ليس، ا ب

إلى دين الله تعالى بالحجج عن بصيرة، وبيّن أن هذه طريقة من تبعه عليه السلام. وحاجّ تعالى من أنكر البعث، فقال ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ إلى قوله ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [٣٦ يس ٧٩-٧٨]، فنبّه بالنشأة الأولى على النشأة الآخرة، ولم يقل تعالى: وضرب لنا مثلاً، فاضربوا عنقه. واحتج لكون القرآن معجزاً بقوله ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [١١ هود ١٣]، ولم يقل تعالى: أم يقولون افتراه، فجوابهم في ذلك ضرب الرقاب وحَزّ الأعناق.

واحتج لوحدانيته تعالى، فقال ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ [٢١ الأنبياء ٢٢]، وطالب المفترين بالبرهان، فقال ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [٢٧ النمل ٦٤]، وأبطل كل قول لا برهان له فقال ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهٰذَا﴾ [١٠ يونس ٦٨]. وذم المقلّدين المعرضين عن النظر في مواضع من كتابه، فقال ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ﴾ [٣٧ الصافات ٦٩]، وقال ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ [٤٣ الزخرف ٢٢] الآية، إلى غير ذلك. وروى على بن أبي طالب رضي الله عنه عنه عليه السلام أنه قال: كل قوم على زينة من أمرهم ومَفلحَة عند أنفسهم، يزرون على من سواهم، ويبين الحق من ذلك بالمقايسة، العدل عند ذوي الألباب. وفيما يروى عنه عليه السلام: يحمل هذا الدين من كل خلفٍ عدولهُ ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين. والأخبار في هذا الجنس عنه عليه السلام وعن السلف الصالح كثيرة عديدة مدوّنة في الكتب. فإذا كان قوام هذا الدين بكتاب الله تعالى وسنّة رسوله عليه السلام، ومعظمها هو الأحتجاج والحثّ عليه وذمّ خلافه، فكيف يقال: إن هذا الدين لم يرد إلا بالسيف دون الحجاج؟ فكيف يكون المحتج للدين مبتدعاً والمانع من الاحتجاج متّبَعاً لولا قلة التحصيل؟ ولأن الغلبة بالسيف لو ظهر بها أن الغالب به بعد الدعوى محق لزم في الكفار أذا غلبوا الرسول ومتّبعيه بالسيف بعد دعائهم إلى كفرهم أن يكونوا محقين وأن يكون الرسول ومتّبعوه، والحال تلك، مبطلين، وبطلان ذلك ظاهر.

---

١ تبعه] يتبعه، ب ٦ تعالى] + في ذلك، ب ١٢ وروى] + عن، ا | رضي...١٣ السلام] عليه السلام + (حاشية) رضي الله عنه، ا ١٣ زينة] ريبة، ا | يزرون] يردون، ا ١٤ ويبين] ويتبين، ا

فإن قال: فلماذا لم تقتصروا على محاجّة الكتاب والسنّة؟ بل ابتدعتم التصانيف في الكلام وذكرتم فيها الشُّبه الغامضة والأجوبة الدقيقة، وابتدعتم عبارات كالجوهر والعرض والحركة والسكون والقديم والمحدَث، فلذلك كنتم مبتدعين، قيل له: إنا لو كنّا لذلك مبتدعين لكان جميع العلماء من أهل هذه الملّة مبتدعين، لأن كل فرقة منهم قد صنّفت في فنها تصانيف ذكروا فيها ما ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنّة رسوله عليه السلام. وأصحاب الحديث صنّفوا في تعديل الرجال وميّزوا بين الأثبات وغير الأثبات، واخترعوا عبارات نحو المرسل والمتّصل والتدليس. والفقهاء أيضا صنّفوا في الفروع، وكروا أجوبةً في حوادث لست مذكورة في كتاب الله تعالى وسنّة رسول عليه السلام، بل أجابوا في حوادث لا تحدث أصلاً، واخترعوا أيضاً عبارات لتكون آلة لهم في علمهم نحو الطرد والعكس والعلّة والمعلول. وكذلك أهل اللغة وأهل النحو قد وضعوا عبارات ليست في الكتاب ولا في السنّة نحو الحقيقة والمجاز والرفع والنصب والجر إلى غير ذلك. فيجب أن يكون هؤلاء أيضّا مبتدعين.

فإن قال: إنما لم يكن أصحاب الحديث والفقهاء مبتدعين فيما صنّفوا واخترعوا من العبارات لأن أهل الحديث حصّنوا المروي من الأحاديث وميّزوا الصحيح من السقيم والقوي من الضعيف، ودُفعوا إلى اختراع عبارات ليتفاهموا بها أغراضهم، وكذلك الفقهاء تكلّموا في فروع يجوز حدوثها وأعدّوا أجوبتها ليوم حدوثها تحصيناً للشرع، واضطرّوا إلى اختراع عبارات ليتخاطبوا بها، قيل له: وكذلك المتكلّمون صنّفوا في الأصول فرتّبوا الأدلة ومهّدوا الأصول وذكروا شبه المخالف وأجوبتها، لأنه حدث من الخلاف والشبه بعد عصر السلف ما لم يكن حادثاً، فذكروا ذلك وأعدّوا أجوبتها، وذكروا ما يجوز أن يسأل عنه المخالف وما يُجاب به، [و]وضعوا عبارات ليُفهموا بها أغراضهم. فإن كان غيرهم من العلماء معذورين فهم أولى بالعُذر، لأن الذي خافوه على الإسلام من شُبه المخالفين أعظم ممّا خافه غيرهم من العلماء، لأن الاهتمام بالأصول أولى من الاهتمام بالفروع، والضرر الداخل على الأصل أعظم من الضرر الداخل على الفرع.

---

٤ صنّفت] صنف، ا ب **٥** فنها] فنه، ا ب **١٤** حصّنوا] حقنوا، ا **٢٢** بالأصول] بالأصل، ب **٢٣** بالفروع] بالفرع، ب

باب في إبطال قول مَن يقول إن المكلَّف ما كُلف إلا الإقرار فقط وإظهار الشهادتين دون العلوم

اعلم أنه أبدع هذا المذهب في زماننا رجل يُعرف بالمساحي. ثمّ لما مات وانقرض قرنه أظهره قوم من الملحدة وزعموا أنه هو الإيمان، وتوصّلوا بذلك إلى إبطال النظر وطلب العلوم، ودعوا بذلك إلى التقليد المحض ليستغووا بذلك الضعفاء من العوامّ ويلقّنوهم مذاهبهم في الإلحاد. فيقال لهم: أتزعمون أنهم قد كُلّفوا الإقرار عن علم أو من غير علم؟ فإن قالوا: عن علم، فقد سلّموا أنهم كُلفوا العلم وطلبه، ثم يقع الكلام في طريق العلم. وإن قالوا: من غير علم، قيل لهم: أفكُلفوا أن يعلموا وجوب الإقرار عليهم من غير علم أو لم يكلفوا العلم بذلك؟ فإن قالوا: كلفوا بذلك، فقد سلّموا أنهم كلفوا اكتساب بعض العلوم، وقيل لهم: ولمَ كلفوا العلم بذلك ولم يكلفوا غيره من العلوم؟ ولا وجه يذكرونه فيما له كلفوا العلم بذلك إلا وأريناهم مثله في سائر العلوم الدينيّة.

وإن قالوا: إنهم لم يكلفوا العلم بذلك، قيل لهم: فإذا لم يكلفوا العلم بوجوب ذلك، فكيف يلزمهم إجابتكم إلى هذا المذهب؟ وينبغي أن لا يستحقّوا الذم إذا عصوكم وردّوا عليكم هذا المذهب. ويقال لهم: إذا جاز أن يكلف الإنسان الفعل ويوجب ذلك عليه من غير أن يكلف العلم بوجوبه، فجوّزوا أن يكلف العمل، وإن لم يكلف العلم بذلك العمل. فإن قالوا: لا يجوز ذلك لأنه لا يتمكّن من ذلك العمل إلا بالعلم به، ولا يتمكن من العلم بأنه أتى بما كلف إلا بالعلم به، قيل لهم: فكذلك إذا لم يعلم المكلف وجوب الفعل عليه لم يتمكن من العلم بإثباته على جهة الوجوب ومن العلم أيضاً بأنه أتى بما كلف. ويقال لهم: فإن كان المكلفون كلفوا الإقرار بأصول الدين من غير علم فقد أتى المنافقون بهذا الإقرار، فيجب أن يكونوا مؤمنين وأن يكونوا مِن أهل الثواب، لأنهم أدّوا ما كلفوا، وقد قال تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ﴾ [٢ البقرة ٩٨]، وقال تعالى ﴿إِذَا جَآءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [٦٣ المنافقين

---

٨ لهم] له، ا ب ٩ يكلفوا] يكلف، ا

١]. وإنما كذّبهم تعالى لأن الشهادة هو الخبر عن علم، فادّعي المنافقون أنهم يخبرون عن نبوّته عن علم، فكذبهم تعالى على جهة الذم. فلو لم يكونوا مكلفين بالعلم بنبوّته عليه السلام لما ذمّهم تعالى على ذلك. وقال تعالى ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾ [٣ آل عمران ١٨]، فمدح أهل العلم في ذلك. وقال تعالى لنبيّه عليه السلام ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَّا اللهُ﴾ [٤٧ محمّد ١٩]، وهذا خطاب لأمَته صلّى الله عليه، لأنه عليه السلام كان عالماً بذلك، وإن كان أمرّا له بتجديد العلم حالاً بعد حال، فالخطاب له يكون خطاباً لأمَته على ما قال تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [٣٣ الأحزاب ٢١]. وقال تعالى ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بالْحَقّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [٤٣ الزخرف ٨٦]، وقال تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [٣٥ فاطر ٢٨]. وجميع ما نبّه عليه تعالى في كتابه من أنواع الأدلّة وما احتجّ به على عباده وما حكاه عن أنبيائه من احتجاجهم على قومهم كله يدلُ على بطلان قولهم.

ويقال لهم: إن الإقرار بالله بتوحيده هو خبر عنه بأنه واحد. فإذا لم يعلموا ذلك لم يأمنوا أن يكون خبرهم عنه كذباً، والخبر الذي لا يؤمن كونه كذباً قبيح، فكيف يكلّفهم الله تعالى فعل القبيح؟ وقد قال تعالى ﴿قُلْ إنّ اللهَ لَا يأمر بالفحْشَاءِ أتقولون عَلَى اللهِ مَا لَا تعلمون﴾ [٧ الأعراف ٢٨]، وقال تعالى في ذم إبليس والمنع من اتّباعه ﴿إِنَّمَا يأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَي اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [٢ البقرة ١٦٩]، وقال تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ [٣٩ الزمر ٩]، فصحّ أن القول على الله تعالى بما لا يعلمه المكلف هو مما يأمره إبليس دون الله تعالى. وقال الله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ إلى قوله ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [٧ الأعراف ٣٣].

فإن قالوا: فإن كان المكلَّفون كلفوا العلم بأصول الدين، فلماذا أمر الله تعالى بإجراء أحكام المسلمين على من أقرّ وأظهر الشهادتين؟ ولماذا قال عليه السلام: أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم؟ قيل

---

٤ في ذلك] بذلك، ب **١٨** الله[٣]] -، ب **٢١** الله] -، ب

لهم: إن وجوب إجراء أحكام المسلمين على المُظهر للشهادتين لا يدلّ على أنه أدى ما كلف وأنه من أهل المدح والثواب. ولهذا يجب إجراؤها على المنافقين، وإن كانوا كفّارًا عند الله تعالى مستحقّين للنار. وإنما أمر الله تعالى بذلك تيسيرًا للتكليف على المكلفين ولما في ذلك من المصالح الظاهرة. ولهذا قال في آخر الخبر: فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله. فأخبر صلّى الله عليه أنه أُمر بإجراء أحكام المسلمين على المظهر للشهادتين، ثم بعد ذلك حسابه على الله تعالى، فيُحاسبه تعالى هل أقرّ عن علم أو من غير علم، فصحّ أن العاقل قد كلف اكتساب العلم بالتوحيد وغيره.

باب في إثبات وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى ووجوب المعرفة به

اعلم أنّ شيوخنا رحمهم الله قبل الشروع في الدلالة على حدوث الجواهر يثبتون أن النظر في طريق معرفة الله تعالى هو أوّل الواجبات، وليس يحتاج المكلف إذا عرف وجوب هذا النظر أن يعرف أنه أول الواجبات. وإنما غرضهم بذلك هو تنبيه المكلف على أن هذا النظر واجب مضيَّقٌ لا يسع تأخيره، فكيف تضييعه؟ وأن هذا الواجب مع كونه مضيقاً مترجّح على سائر الواجبات على ما سنذكر ذلك ليشتدّ اهتمام المكلف بالنظر. ولهذا الغرض نحن نذكره أيضاً قبل الشروع في مقدّمات التوحيد.

فإن قيل: قولكم: إن النظر في طريق معرفة الله تعالى هو أول الواجبات، يشتمل على دعويَين، إحداهما أن النظر واجب، والثانية أنه أول الواجبات، فبيّنوا أولاً أنه واجب، ثم بينوا أنه أول الواجبات، قيل له: إنما قلنا: إنه واجب، لوجهين، أحدهما يتبع المعرفة، والثاني يختصّ به. أما الذي يختص النظر فهو أن النظر يُؤمّل به العاقل زوال الخوف عن نفسه، وكلّ ما يؤمّل به زوال الخوف عن نفسه فهو واجب. وقولنا: إنه

---

١ لهم] له، ا ب | للشهادتين] الشهادتين، ب **٥** الله[1]] + تعالى، ب

يؤمل به زوال الخوف، يقتضي أن العاقل خائف من ترك النظر. وإنما قلنا: إنه يخاف من ذلك، فلأن العاقل إذا اختلط بالناس فلا بد من أن يسمع اختلافهم في المذاهب وتضليل مَن عرف الله تعالى لمن لم يعرفه وتوعُّده بالعقاب، إن لم يعرفه، ويسمع تخويفهم إيّاه بأنك، إن لم تنظر فتعرف الله تعالى وتعرف ما يُرضيه ويسخطه، لم تأمن أن ترتكب ما يسخطه وتضيع ما يرضيه، فتستحقّ العقاب ن جهته. والعاقل لا بد من أن يجوّز بعقله ما ينبَّه عليه ويظنّ صدق ذلك بما يرى في نفسه من آثار الصنعة وبما يرى في العالم من عجائب التدبير، فمتى ظن ذلك وظن كونه مكلفاً، وجوّز أن يكون في الأفعال ما يُرضي الله تعالى وما يسخطه، وجوز أن يستحقّ عقابه إذا ارتكب ما يسخطه، كما يستحق الذم من العقلاء ببعض الأفعال، فعند ذلك يخاف من ترك النظر خوفاً شديداً. وهذا أحد أسباب وجوب النظر، وهو الأغلب في خوف العقلاء من ترك النظر. وهذا أحد ما يسميه شيوخنا بأنه الخاطر المخوّف من ترك النظر، وإن كان قد يقوم مقامه غيره، نحو أن ينظر العاقل في كتاب فيرى فيه التخويف من ترك النظر فيخاف. والرسل عليهم السلام هم الأصل في المخوّفين من ترك النظر، ثم العلماء ينوبون عنهم في كل زمان، فيخوفون بالتذكير والكتب والتدريس. فإن كان المكلَّف نشأ في شاهق جبل أو بعيداً من الناس، فعند كمال العقل واستكمال شروط التكليف لا بد من أن يُخطر الله تعالى بباله التخويف من ترك النظر والمعرفة حتى يعلم وجوب النظر لما نبيّنه، إن شاء الله تعالى.

وإنّما قلنا: إن العاقل يؤمّل بالنظر زوال الخوف من نفسه، فلأن العاقل يعلم في الجملة أن مع التأمّل والنظر يكون أقرب إلى الوقوف على ما لا يعلمه، فصحّ أن يؤمّل في النظر ما ذكرناه، وهذا القدر كافٍ له في العلم بوجوب النظر عند الخاطر. فإن تقدم له العلم بما ذكرنا من قَبل من أن النظر طريق للعلم كان عِلمه بوجوب النظر أقوى. وأما أن ما يؤمل فيه العاقل زوال الخوف والمضرّة عن نفسه هو واجب فلا يحتاج فيه إلى دليل، لأن ذلك يعلمه كل عاقل ضرورةً.

---

١٦ التخويف] التكليف، ا **٢٠** ذكرناه] ذكرنا، ب **٢٢** هو] فهو، ا ب | فلا] لا، ا ب

وأما الوجه الثاني، وهو كون وجوب النظر تابعاً لوجوب المعرفة، فهو أن معرفة المكلف بالله تعالى بتوحيده وحكمته واجبة على العبد، ولا طريق له إلا النظر، وكل واجب لا يمكن تحصيله إلا بفعل يتقدّمه ويوصل إليه فذلك واجب. فإن كان لذلك الفعل بدل كانا واجبَين على التخيير، وإن لم يكن له بدل كان واجباً على التعيين. وإنما قلنا: إن المعرفة بما ذكرناه واجبة على المكلف، فلأن المكلف عند هذه المعارف يكون أبعد من فعل القبيح وأقرب إلى أداء الواجب، وكلّ ما هذا حاله فهو واجب في العقل. وإنما قلنا: إن عند هذه المعارف يكون المكلف أبعد مما ذكرنا، فلأن المكلف شديد الشهوة إلى مواقعة القبيح نافر عن أداء الواجبات الشاقّة، فمتى علم أن له صانعاً يستحق العقاب منه لمعاصيه، وجوز أن يعاقبه على ذلك، وعلم أنه يستحقّ الثواب عليه بأداء الواجبات وأنه سيوصله إليه، كان أقرب إلى أداء الواجب وأبعد من فعل القبيح. وقد بيّنّا فيما تقدم أنه لا طريق إلى العلم بالله تعالى إلا النظر، فصحّ أن النظر واجب مضيق معيّن على كل مكلف.

وإنما قلنا: إن النظر هو أول الواجبات، قال شيوخنا رحمهم الله: إنا نعني بذلك أنه أول فعل واجب لا يعرى عنه مكلف، وهو مقصود في نفسه لا يدخله شرط. فإن قيل: أليس يلزم العاقل عند كمال عقله أن لا يفعل القبائح نحو ظلم الغير وما أشبه هذا من القبائح، فلم يتقدم على هذا وجوب النظر، فلم يصحّ أن يكون أول الواجبات، قيل له: هذا لا يدخل على كلامنا، لأنا قلنا: إن النظر هو أول فعلٍ واجب، والواجب فيما ذكرتَه أن لا يظلم غيره ولا يفعل القبيح، والإخلال بالقبيح ليس بفعل، فلم يدخل في جملة ما ادّعينا أن النظر سابق لوجوبه. فإن قيل: أليس أن المراهق إذا استُودع أو استدان أو أتلف مال غيره، ثم طولب عند كمال عقله بردّ الوديعة أو قضاء الدين أو الضمان، فإنه يلزم ذلك، فلم يتقدم على هذا وجوب النظر، قيل له: هذا أيضاً لا يدخل على ما ذكرنا، لأنا قلنا: إن النظر هو أول واجب لا ينفكّ عنه مكلف، والذي ذكرتَه ينفكّ عنه المكلف.

---

١ فهو] فهي، ا ب **٥** ذكرناه] ذكرنا، ب **١٠** وأبعد] + (حاشية) خ والابتعاد، ب **١٣** أنه] هو انه، ا ب

فإن قيل: أليس يلزم العاقل في الوقت الثاني من كمال عقله أن يشكر من أنعم عليه كأبوَيه وغيرهما ممن أنعم عليه؟ قيل له: هذا أيضاً مما ينفك عنه المكلف، وهو من ليس له أبوان أو من لم ينعم عليه أحد مِن المخلوقين كالملأئكة وكآدم عليه السلام، فلم يدخل على كلامنا. فإن قيل: أليس لا ينفكّ من نعم الله في حال كمال عقله أحد، فيلزمه شكر نعمه تعالى، فلم يتقدم عليه وجوب النظر؟ قيل له: إن أردتَ أنه يلزمه أن يشكر نعمه مفصّلاً لم يصح، لأنه ليس بعارف بالله تعالى ولا بكونه منعِماً عليه على التفصيل. وإن أردت أنه يلزمه أن يشكره على شرط، كأن يقول: إن كان لي صانع منعم عليّ فأنا معترف بنعمه، فهذا أيضاً لا يدخل على كلامنا، لأنا قلنا: إنّ النظر هو أول واجب مقصود من غير شرط. وأجوبتهم هذه تدل على أنهم لا ينكرون أن يقارن وجوب النظر غيره من التكاليف، إلا أنه، وإن قارن وجوب النظر غيره، فإنه لا يتقدم وجوب النظر، ووجوب النظر مترجّح عليه من الوجه الذي قالوه. وهذا يبين لك ما ذكرنا من غرضهم في تقديم هذا الفصل.

فأما الواجبات الشرعيّة كالصلوة والزكاة وغيرهما فإنها إنما تحسن من المكلف بعد المعرفة بالله تعالى بتوحيده وحكمته وأنه تعالى مستحقّ العبادة، لأنه متى لم يعرفه كذلك لم يأمن أن يعبد من لا يستحق العبادة، فيضع العبادة في غير حقّها. فلا بد أن تتقدم عليها المعرفة به تعالى، ولا بد من أن يتقدم على معرفته تعالى العلم بطريق معرفته تعالى، وهي أفعاله المخصوصة كحدوث الجواهر والأجسام. ولا بدّ من أن يتقدم النظر على العلم بحدوث الأجسام، لأنه طريقه، فصحّ أن النظر في طريق معرفته تعالى هو أول الواجبات. وإذا صح ذلك فلنبتدئ بالنظر في حدوث الجواهر والأجسام.

---

١٨ معرفته] معرفة الله، ب ١٩ في حدوث] بحدوث، ب

باب في بيان أنه لا دليل على الله إلا أفعاله المخصوصة

وإذا ثبت أن العاقل قد كلف اكتساب العلم، وأنه لا طريق إلى العلم المكتسب إلا الاستدلال بالأدلّة، وثبت أنه تعالى غير معلوم باضطرار، وبيّنّا أن الاستدلال بالأدلة السمعية لا يصحّ أن يوصِل إلى العلم به تعالى، ثبت أنه لا طريق إلى المعرفة به إلا الاستدلال بالأدلة العقليّة. وهي على ضربين، أحدهما تأثير صادر عن مؤثّر يدل على مؤثِّره، والثاني مؤثّر موجِب يدل على موجَبه أو ما يجري مجرى ذلك على ما سنبيّنه، إن شاء الله تعالى. والضرب الأول على ضربين، أحدهما تأثير صادر عن مؤثِّر على طريقة الاختيار وهو الفعل، والثاني تأثير عن مؤثِّر موجِب، وهو حكم العلّة أو مسبَّب السبب. وسنبين فيما بعد، إن شاء الله تعالى، أن ذاته ليست بموجِبة فتكون علّةً أو سبباً، فلم يصح أن يكون الدليل عليه هو حكمه أو مسبَّبه. وسنبين أيضاً أنه تعالى قديم وأنه منفرد بالقدم، فلم يصح أن يكون الدليل عليه هو ذات موجِبة لذاته تعالى، فلم يبق إلا أن ذات الدليل عليه تعالى ليست إلا أفعاله.

فإن قيل: هلّا استدللتم عليه بالأخبار المتواترة كما تستدلون بها على لبلدان وغيرها؟ قيل له: إن من يقول من شيوخنا: إن العلم بمخبَر الأخبار ضروري، لا يلزمه هذا السؤال، لأنه يقول: إن العلم به تعالى ليس بعلم ضروري، ويقول: إن العلم إنما يحصل بإخبار من يعلم المخبَر ضرورةً، والمخبِرون عن الله تعالى لم يعلموه ضرورةً. ومن يقول: إنه علم مكتسب، يقول: إن الاستدلال بالأخبار إنما يتمّ إذا علمنا أن المخبِرين أخبروا عما شاهدوه على وجه لا يجوز دخول اللبس عليهم فيه، أو يستند علمهم إلى المشاهده على هذا الوجه. ألا ترى أنا لو شككنا في أنه التبس عليهم ما يخبرون نه لم يحصل لنا العلم بما أخبروا عنه؟ والمخبرون عنه تعالى لا يخبرون عن مشاهدة ولا يستند إخبارهم أيضاً إلى مشاهدة، لأنه يتعالى عن المشاهدة، فلم يصح الاستدلال بالأخبار عليه تعالى. ألا ترى أنا نخبر اليهود والنصارى بدعوى نبيّنا عليه السلام النبوّة وبكونه صادقاً في دعواه، فيحصل لهم العلم بدعواه للنبوة ولا يحصل لهم العلم بصدقه؟ ولا فرق بينهما إلا أن إخبارنا بدعواه خبر عن أمر مشاهد لا لبس فيه، وخبرنا عن صدقه ليس بخبر عن أمر مشاهد، فصحّ أن الدليل عليه تعالى ليس إلا أفعاله.

وكلّ فعل فإنه يصحّ أن يُستدلّ به على فاعلٍ ما. وليس غرضنا أن نثبت صانعاً ما، وإنما غرضنا أن نثبت صانعاً قديماً مخالفاً للجواهر والأعراض، فلا بد من أن نستدلّ عليه بأفعاله التي لا تصح من القادرين من الأجسام. وهي على ضربين، جواهر وأعراض مخصوصة كالألوان والطعوم والروائح. والاستدلال عليه تعالى بالجواهر أولى من الاستدلال عليه بغيرها لوجهين، أحدهما أنا متى استدللنا عليه تعالى بالجواهر فبينّا حدوثها دخل في ضمن ذلك حدوث الأعراض كلّها، فيعلم أنه تعالى صانع للجواهر والأعراض التي لا تصح من القادرين من الأجسام. ومتى استدللنا عليه بالأعراض المخصوصة لم يدخل في ضمن حدوثها حدوث الأجسام، فلا يُعلم أنّه تعالى صانع للجواهر. والوجه الثاني أنه لا بد من العلم بحدوث الأجسام في العلم بكمال التوحيد، وهو إذا أردنا أن نعلم أنه لا قديم سواه، فكانت البداية بها في الاستدلال مع كونه أجمع للفوائد أولى. فإذا صحّ ما ذكرنا فلنشرع في الدلالة على حدوث الجواهر.

باب في الدلالة على حدوث الجواهر والأجسام

يدلّ على ذلك أن الأجسام لا تسبق جنس الحركات والسكنات المحدَثة، وكل ما لا يسبق المحدَث فهو محدَث. قال شيوخنا رحمهم الله: وهذه الدلالة تشتمل على أصلين، أحدهما أن الجسم لا يسبق الحوادث، والثاني أن ما لا يسبق المحدث فهو محدث.

أما الأصل الأول فإنه يشتمل على دعاوى ثلاث، إحداها إثبات الحوادث التي هي جنس الحركات والسكنات، وثانيها أن الجسم لا يتقدّمها في الوجود، وثالثها أنها حوادث. والأصل الثاني، وهو أن ما لا يسبق المحدَث فهو محدَث، فإنه لا يشتمل إلا على نفسه. وينبغي قبل تصحيح هذه الدعاوى أن نبين ما الجوهر وما الجسم وما القديم وما المحدث، لأنه لا يصحّ إثبات صفة لشيء ولا نفي صفة عنه إلا وقد عقلنا ما نثبت

---

٥ عليه[1]] + تعالى، ا **١٧** دعاوى] دعاو، ا | إحداها] احدها، ب

الصفة له وما ننفي نه الصفة، ولا بد أيضاً أن نعقل أولاً الصفة التي نثبتها أو ننفيها. ولما كان طريقنا إلى إثبات حدوث الجواهر هي الأعراض التي هي الأكوان التي ترجع إليها الحركة والسكون والافتراق والجتماع وجب أن نبين ما العرض وما الكون وما الحركة وما السكون وما الافتراق وما الاجتماع، لأنه لا يصح منا التوصّل بما لا نعرفه إلى ما نعرفه.

فنقول: الجوهر هو الذي يشغل الحيّز وليس له طول ولا عَرْض ولا عمق، والجسم هو الطويل العريض العميق. والقديم هو الذي لا أول لوجوده، والمحدَث هو الذي لوجوده أول. وأما العَرَض فهو الذي يحدث في الجوهر مِن غير تجاوز، وهذا الحدّ مستمرّ على قول من لا يُثبت عرضاً لا في محل، وهو الصحيح. وحدّه شيوخنا بأنه الذي يعرض في الوجود وليس له لبث كلبث الجواهر والأجسام. وإنما قالوا: يعرض في الوجود، لندخل فيه إرادة القديم وكراهته والفناء، لأنها لا تعرض على الأجسام، بل تحدث عندهم لا في محلّ. وأما الكون فهو حصول الجوهر في جهة، وأمّا الحركة فهي زوال الجسم من جهة إلى جهة. فإن قيل: أليس أن الجوهر، لو قلبه الله تعالى في جهته التي هو فيها، فجعل جهته المحاذية للأرض محاذية للسماء وما كان منه محاذياً للسماء محاذياً للأرض، ولم يُخرجه من تلك الجهة، لكان قد تحرّك، وإن لم يزُل عن جهةٍ إلى جهة، قيل له: إنه لو صح ما ذكرْتَه لما سمّاه أهل اللغة حركة، لأنهم وضعوا الأسماء للأمور الظاهرة المعلومة باضطرار، والذي ذكرْته هو من الأمور الغامضة، فما ينبغي أن يضعوا له اسم الحركة أو السكون. والسكون هو لبث الجسم في جهة. والاجتماع هو تماسّ جوهرين، والافتراق هو حصول جوهرين غير متماسَّين. وأما تصحيح الدعاوى التي قدّمناها فنحن نفصّلها فصولاً.

---

٦ والجسم...٧ العميق] -، ب

فصل في إثبات الأكوان

أما إثباتها فمعلوم باضطرار، لأنّ أحداً لا يشكّ في حصول الجسم في جهة ولا في تحرُّكه وسكونه. والذي يدلّ على أنها أمور زائدة على الجسم أن تحرك الجسم وسكونه وكونه كائناً تتبدل على الجسم، ونفس الجسم لا يتبدّل، فما يتبدل لا بد من أن يكون غيراً لما لا يتبدل. ولأن أحدنا يقدر على تحريك الجسم وتسكينه، ولا يقدر على نفسه، فما يقدر عليه هو غير ما لا يقدر عليه. ولأن العقلاء يعلمون أن كون الجسم حجماً طويلاً عريضاً عميقاً ليس هو كونه مارّاً في الجهات ولا كونه واقفاً فيها أو كونه مفارقاً لغيره أو ماسّاً له، كما يعلمون أن كونه أسود أو أبيض ليس هو كونه حجماً.

فصل

والذي يدل على أن الجسم لا يسبق هذه الأمور في الوجود هو أن الجسم لا يمكن تقديره موجوداً إلا حاصلاً في جهة من الجهات الستّ، إما فوق وإما تحت وإما قدّام وإما خلف وإما في اليمين أو في الشمال، ولا يُعقل باقياً إلا مارّاً في الجهات أو لابثاً في بعضها. ولا يُعقل جسمان إلا وهما متماسّان أو غير متماسين، فصح أن الجسم لا يُعقل متقدّماً على هذه الأمور. وبطل بما ذكرناه قول أصحاب الهيولى الذين يقولون: إن طينة العالم كانت موجودةً لم تزل عاريةً عن هذه الأحوال، ثم حدثت من بعد فيها الحوادث من حركة وسكون واجتماع وافتراق. ويقال لهم أيضاً: لو جاز كون الطينة عاريةً من هذه الأمور لجاز أن تعرى من الصورة والشكل. فإن قالوا: إنا لا نتوهّم حجماً إلا على صورة، قيل لهم: كما لا يُتوهم ما ذكرتم من دون صورة فكذلك لا يتوهم الحجم إلا على الأحوال التي ذكرناها.

---

٧ هو] هي، ا **١٦** واجتماع وافتراق] وافتراق واجتماع، ا

فصل

وأما الدلالة على أن هذه الأمور محدثة فهي أنه ما من كون ولا حركة ولا سكون إلا ويجوز عليه العدم والانتفاء. والقديم لا يجوز عليه العدم، فهي إذًا ليست بقديمة. فإذا لم تكن قديمة فهي محدَثة. وإنما قلنا: إنه يجوز عليها العدم، لأنه ما من جسم ساكن إلا ويجوز أن يزول سكونه بأنه يحرّكه محرّك إما بجملته أو بأجزائه، وما من متحرك إلا ويجوز أن يزول من حركةٍ إلى حركة، وكذلك هذا في كل مجتمعٍ ومتفرقٍ. ولأن الأجسام فيما تبينّا إنما صح عليها التنقّل في الجهات والوقوف فيها تارةً لكونها أجراماً. يبين ذلك أنا متى قدّرنا الجسم جرماً عارياً عن جميع صفاته المعقولة فإنا نعقل جواز التنقل عليه والوقوف في الجهات، ومتى قدّرناه غير حجم لم نعقل فيه جواز التنقّل والوقوف. فعلمنا أن التحيّز هو المصحِّح لهذا الحكم، فكل ما شاركها في كونها أجراماً يجب أن يشاركها في جواز التنقل في الجهات وجواز الوقوف فيها. وإذا كانت هذه الصفة جائزة على الأجسام كلها صح أن تخرج عنها، فصح أن الأكوان يجوز عليها الانتفاء والعدم. وإنما قلنا: إن القديم لا يجوز عليه العدم، لأن القديم يجب وجوده لم يزل لا لأمر، وما وجب وجوده في بعض الأحوال لا لأمرٍ لم يختصّ وجوب وجوده ببعض الأوقات دون بعض، وإذا وجب وجوده في جميع الأوقات، استحال عدمه.

وإنما قلنا: إن القديم واجب الوجود لم يزل، لأن القديم هو الذي لا أولَ لوجوده، فلا يخلو إما أن يجب وجوده لم يزل، أو يجوز بدلاً من وجوده أن لا يوجد. ولو كان جائز الوجود لم يجز أن يختصّ بالوجود بدلاً من أن لا يوجد إلا لأمر، وذلك إما مؤثّر بطريقة الاختيار، وهو القادر، أو بطريقة الإيجاب. ولا يجوز أن يكون وجود القديم بالفاعل، لأن المعقول من الفاعل هو الذي يحصّل الشيء عن عدم، والقديم ليس له حالة عدم. ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه أمراً موجباً، لأن ذلك الأمر لا بد من أن يكون قديماً، فلا يمكن أن يقال: إن وجود القديم حاصل بذلك الشيء، بأولى من أن يقال: إن وجود ذلك الشيء حاصل بالقديم. وفي ذلك التباس العلّة بالمعلول.

---

٣ عليه[١]] عليها، ب ٧ صح] يصح + (حاشية) خ صح، ب

فإن قيل: إن أحد القديمين يكون واجب الوجود بذاته والآخر يكون ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود هو القديم الأول، فلا تلتبس العلّة بالمعلول، قيل له: إنه إذا لم ينفصل أحدهما عن الآخر في وجوب الوجود، وإن كان أحدهما واجب الوجود لغيره، لم يكن لنا طريق إلى العلم بواجب الوجود لذاته منهما، وفي ذلك لالتباسُ الذي ذكرناه. ولأن وجود القديم لو احتاج إلى أمر موجب لاحتاج أيضاً وجود ذلك الأمر إلى أمر آخر، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له. فصحّ أنّ القديم واجب الوجود لم يزل. وثبت بما ذكرنا أيضاً أنه واجب الوجود لا لأمر، لأن المؤثر في وجوب وجوده إما مختار أو موجب، وقد بطل الأمران بما ذكرنا. وإذا وجب وجوده لا لأمر فليس بأن يجب وجوده في حالٍ أولى من حال، فكان واجباً في كل حال، فاستحال عدمه. والأعراض يجوز عليها العدم، فصحّ أنها محدثة.

فصل

وأما الدلالة على أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث فهي أن المحدث هو ما وُجد بعد العدم، فإذا لم يسبقه في الوجود غيره فقد شاركه في حقيقة الحدوث، فلم يصحّ أن يكون قديماً. وإنما قلنا: إنه يشاركه في حقيقة الحدوث، لأنه إذا لم يسبقه في الوجود فإما أن يكون وُجد معه أو بعده، وكلاهما يُنبئ عن أنه وجد بعد العدم، فصح أنه شاركه في حقيقة الحدوث. ولأن القديم هو الذي لا أول لوجوده، فلو كان هذا قديماً لسبق المحدث، فلمّا لم يسبقه دلّ على أنه محدث.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الحوادث تحدث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، فلا يسبقها الجسم ويكون قديماً، لأنه إنما يلزم أن يكون الجسم محدَثاً إذا لم يسبق محدَثاً بعينه أو حوادث محصورة، فأما إذا لم يسبق حوادث لا نهاية لها من قِبل أولها فلا يلزم منه حِدث الجسم، واعلم أن هذه الشبهة اعتمدها أهل الدهر وكل من أثبت

---

١٨ قبل] بعد + (حاشية) قبل، ب

الجسم قديماً، نحو الثنويّه وأصحاب الطبائع وغيرهم، فلا بد من زيادة اعتناء بحلّها. وقد استدلّ شيوخنا رحمهم الله على إبطال القول بإثبات حوادث لا أول لها بوجوه، منها ما استدلّ به قاضي القضاة رحمه الله في المغني، فقال: لو كانت الحوادث لا أول لها لكان فيها واحد قديم، فيكون وجوده كوجود الجسم، ومتى قيل: إن فيها قديماً بطل بما بينّا أنها محدثة. وحُكي أيضاً عن الشيخ أبي هاشم رحمه الله أنه قال: إنهم مناقضون في اللفظ والمعنى، لأنهم متى قالوا في الحوادث الماضية: إنها محدَثة، نقض ذلك قولهم: إنّها لا أول لها، وإن قالوا: فيها قديم، أو: إنها قديمة، نقضوا قولهم: إنها حوادث.

واعتراض ذلك الشيخ أبو الحسين رحمه الله فقال: إن هذا بناء منكم على أن فيها واحداً وجوده كوجود الجسم في الأول، وهذا إن بيّنتموه فقد بيّنتم المسألة. قال: وإنما يتناقض قولهم إذا قالوا: إنها بجملتها حادثة ومع ذلك لا أول لها، فأما إذا قالوا: إن كل واحد منها محدث وجماعتها لا أول لها، فليس ذلك بمتناقض. فإن قلتم: إنهم إذا قالوا: إن جماعتها لا أول لها، لم يكن بدّ من أن يعتقدوا أن فيها قديماً، قيل لكم: فبيّنوا ذلك، لأنه يمكن أن يُعتقد أن كل واحد منها محدث ولا يوجد فيها واحد معيّن هو أول لها، فيقال: إنه قديم.

ولقائل أن يقول: إنه يمكن أن يبيَّن أنه لا بد لهم من أن يعتقدوا أن فيها واحداً قديماً إذا اعتقدوا أنه لا أول لها، بأن يقال لهم: أرأيتم لو فرضنا هذه الحوادث التي لا يسبقها الجسم القديم باقية مع الجسم لا تُعدَم عنه، وإن كانت تحدث شيئاً بعد شيء، أيجب أن تكون قديمة أو يكون فيها قديم؟ فإن قالوا: لا يجب ذلك، قيل لهم: وكيف لا يجب ذلك والجسم القديم لم يسبقها، وهي مستمرّة الوجود كاستمرار وجود القديم، ولا أول لوجودها كما لا أول لوجود القديم؟ ويقال لهم: أرأيتم لو فرضنا الجسم موجباً لهذه الحوادث لذاته لا تتقدم ذاته على ما يوجبه، وفرضناها باقيةً معه لا يُعدَم منها شيء، أيجب أن يُعتقد أن فيها قديماً؟ فإن قالوا: لا يجب ذلك، قيل لهم: هذا خروج عن المعقول. ألا ترى أنّا لو فرضنا قُرص الشمس قديماً وفرضناه مولّداً للنور لا تسبق ذاته على توليده، وفرضنا ما يولّده من الأنوار شيئاً بعد شيء باقية معه لا تعدم، فإنّا نجد

١١ منها] منهما، ا

من أنفسنا أنه لا بد من نور معه، يكون وجوده كوجود القرص، لا يمكننا دفع ذلك عن أنفسنا. ولهذا لما اعتقدت الثنوية في النور أنه قديم لم يمكنهم أن يعتقدوا بياضه أنه ليس بأزلي كذات النور. وكذلك من قال من الفلاسفة: إن البارئ تعالى علّة قديمه، لم يمكنهم أن يعتقدوا أن معلوله ليسن بقديم، حتى قال بعضهم: إنه تعالى جواد، لم يزل معه جوده، ولم يقل: إن جوده محدَث، فأوجب لذلك قِدم العالم. وإذا وجب فيما فرضناه أن يكون فيها قديم، فكذلك في قولهم: إنها حوادث لا أول لها، لأنه إذا وجب فيما يحدث شيئاً بعد شيء ولا أول له، ولا يعدم ما يحدث منها، أن يكون فيه قديم، فكذلك فيما يحدث شيئاً بعد شيء اذا لم يكن له أول، وإن كان يعدم بعد وجوده، فصحّ بما ذكرنا أنهم مناقضون في المعنى والعبارة.

وللمجيب أن يجيب عن ذلك فيقول: إنّ الحوادث إذا جاز أن تُعقل شيئاً قبل شيء لا إلى أول، وفُرضت كذلك صحة أن يكون وجود مجموعها كوجود القديم، لم يمتنع، إذا قُدّرتْ باقيةً لم يعدم منها شيء، أن لا يكون فيها قديم وجوده كوجود الجسم، لأنه لا فرق بين أن تكون شيئاً قبل شيء لا إلى أول وتبقى أو تعدم، لأن في كلا الحالين يصح أن يكون وجود مجموعها كوجود القديم، لأنها من حيث لا أوّل لها يُساوي وجود مجموعها وجود القديم، فلا يجب أن يكون فيها واحد قديم حتى يساوي وجوده وجود القديم. وكذلك إذا كان هذا القديم موجباً لها شيئاً فشيئاً لا إلى أول لم يجب أن يكون فيها قديم أيضاً، لأن مجموعها يصحّ أن يقارن القديم الموجِب، فلا يخلو ذلك الموجب عن الإيجاب في وقت من الأوقات. وليس كذلك إذا كان الموجَب شيئاً واحداً وكان الموجِب قديماً، لأنه يلزم أن يكون الموجَب قديماً، لأنه لو كان محدَثاً لم يصح أن يكون موجِبه قديماً، لأن القديم يجب أن يسبق المحدَث سبقاً أزليّاً، فلو سبقه موجِبه بطل كونُه موجباً. ولا كذلك الموجَبات التي لا أول لها، لأنه يصح أن يقارن وجود مجموعها

٤ تعالى] -، ا ٥ فأوجب] واحب، ب ١٠ وللمجيب] ولمجيب، ب ١١ صحة] صح، ا ب | لم] + (حاشية) ظ و، ب ١٢ منها] عنها، ا ب؛ + (حاشية) خ منها، ب ١٣ كلا] كلي، ا ب ١٧ يقارن] يفارق، ا

وجود القديم، فصحّ أن لا ينفكّ عن إيجابها شيئاً فشيئاً، وإن كان كل واحد منها محدثاً، ولا يلزم أن يكون فيها قديم.

والاعتراض على هذا الجواب أن يقال: أليس القديم سابقاً على كل واحد من هذه الحوادث سبقاً لا أول له؟ فلا بد من: بلى. فيقال لهم: فكيف يصح أن يعتقد العاقل في جملة يسبق كلَّ واحد من أجزائها غيرها، وليس فيها شيء ولا جملة منها إلا ويسبقها غيرها، أن يعتقد فيها أنه لا أول لها ولا يعتقد أن فيها قديماً؟ أرأيتم لو قدّرنا محدِناً تسبق ذاته على ما يُحدِثه أحدثَ كل واحد منها، أو قدرّنا لكل واحد من آحادها محدثاً قديماً، أيجب في ذلك القادر الواحد الذي أحدث آحادها وسبق كلَّ واحد منها أن يسبق جملتها؟ وهل يجب في القادرين المحدِثين لآحادها، وهم بعدد آحادها، أن يسبقوا جملتها أم لا؟ فإن قالوا: لا يجب ذلك، قيل لهم: وكيف لا يجب فيمن يسبق كل واحد منها سبقاً لا أول له أن لا يسبق جملتها؟ ولو جاز هذا لجاز أيضاً أن يقال: إن المحدِث لكل واحد منها ليس بمحدِث لجملتها، أو يقال: إن المحدثين السابقين لكل واحد منها، وهم مساوون لآحادها في العدد، إنهم غير سابقين لجملتها ولا محدِثين لجملتها. فإذا استحال كونهم غير محدِثين لجملتها فكذلك القول بأنهم غير سابقين لجملتها. فصح أنه لا يمكن أن يُعتقد في القديم السابق على كل واحد من آحاد الجملة أنه لم يسبق جملتها إلا أن يعتقد أنها قديمة أو فيها قديم، وأن من قال: إنها حوادث ولا أول لها، وإن الجسم القديم لم يسبقها في الوجود، مناقض في المعنى والعبارة.

واستدلّ الشيخ أبو الحسين رحمه الله لذلك فقال: إن كونها حوادث ولا أول لها محال. يبين ذلك أن كونها حوادث يقتضي تقدم العدم على كل واحد منها تقدُّماً لا أول له، وكل واحد منها مشارك للآخر في هذا الحكم، أعني أن يتقدمه عدمُه تقدماً أزلياً. وكونها لا أول لها يقتضي أنه لم ينقطع وجودها من قِبل أولها. ومتى كان الجسم قديماً عند المخالف لزم أن لا يتقدم الجسمَ القديم وجودُها كما لا يتقدّم عدمها. ومحال أن يكون الشيء لا يتقدّم أموراً ولا يتقدّم ما هو سايق على كل واحد من تلك الأمور سبقاً

---

٢ فيها] منها، ا ٩ وهل] فهل + (حاشية) خ و، ب ١٠ يسبقوا] تسبق، ا ب ١٤ غير[٢] -، ب
١٦ فيها قديم] أن فيها قديماً، ب

أزليّاً، لأنه يصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدّم حكماً واحداً، وهذا محال. فإن قيل: إنما تتمّ دلالتكم هذه إذا بيّنتم أن العدم إذا تقدّم كلَّ واحد منها فقد تقدم جملتها، فحينئذ يتبين أنه لا يجوز أن لا يكون لجملتها أوّل، قيل له: إنّا متى بينا ذلك تبين أنه لا بد من أن يكون لجملتها أوّل، ومتى لم نبين ذلك بهذا الوجه وبيناه بالوجه الثاني الذي فرضناه صحّ أيضاً، لأنا كما نعلم أنه يستحيل أن يتقدم العدمُ جميعها ولا يتقدم جميعها فكذلك نعلم استحالة كون الشيء الواحد غير منفكّ من أمور وغير منفكّ عما يسبق على كل واحد منها سبقاً أزليّاً.

واستدل شيوخنا رحمهم الله لذلك أيضاً فقالوا: إن الحادث يحتاج إلى محدِث قادر، ومن حقّ القادر أن يتقدم فعلَه. فهذه الحوادث التي فرضها الخصم لا بد أن يتقدمها فاعلها، وما تقدمه غيره لا يكون إلا متناهياً. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفاعل متقدماً على كل واحد منها ولا يكون متقدماً لجملتها لأنه لا أول لجملتها؟ قيل له: إذا كانت جملتها حوادث فلا بد من حدوثها بالفاعل، وصارت الجملة كحادث واحد في وجوب تقدّم الفاعل عليها. فإن قيل: قولكم: إن جملتها حوادث، يقتضي أنها متناهية، وهي عندنا غير متناهية، فنمتنع من هذه العبارة ويسقط ما ألزمتموه على هذه العبارة، قيل له: إنّا لم نُلزم ما ذكرناه على عبارة فيصحّ ما قلته، وإنما ألزمنا ذلك على المعنى، لأنا نقول للخصم: إنا عنينا بقولنا: إن جملتها حوادث، أي ما قدرّتَه وتوهّمته من هذه الأمور ولا بد من أن تكون مستندة إلى الفاعل، إذ لا يجوز أن تحدث بنفسها. وإذا كان ما توهمتم حاصلاً بالقادر ثبت تقدّم القادر لها، فلم يصحّ أن تكون غير متناهيه.

فإن قيل: ألستم تقولون: إن القديم تعالى يصحّ منه الفعل في كل وقت لا إلى أول؟ فقدِّروا حدوث الفعل بدلاً من صحّته لا إلى أول، فكما تقولون: يصح أن يُحدث أفعالاً وقتاً قبل وقت لا إلى أول، فقولوا: إنه يحدث أفعالاً وقتاً قبل وقت لا إلى أول. ومتى جوّزتم ذلك لم يجب أن يكون سابقاً على حدوث الأفعال شيئاً قبل شيء لا إلى أول، كما أنه لا يسبق على صحّة الأفعال منه وقتاً قبل وقت لا إلى أول، قيل له: إن صحة الفعل من القادر يراد بها تمكّنه من إيجاده على الوجه الذي يصح وجوده في نفسه. والصحة على هذا المعنى ليس يسبق كونه تعالى قادراً عليها، بل هو متمكّن من إيجاد الفعل لم يزل على الوجه الذي يصح في نفسه. وليس كذلك حدوث الفعل من القادر،

لأنه لا بد من أن يسبق كونُه قادراً عليه، فاستحال أن يحدث منه تعالى حوادث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، لأنه لا بد من أن يتقدم كونه قادراً على مجموعها، لأن المجموع حادث منه، فهو كحادث واحد على ما تقدّم. وما تقدمه غيره لا بد من أن يكون متناهياً.

والاقتصار على هذا القدر إنما يصح على قول شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله لأنهم يقولون: إن الحدوث هو علّة في الحاجة إلى قادر مختار، فكل حادث لا بد من أن يكون محتاجاً إلى قادر، والقادر لا بد من أن يكون سابقاً على مقدوره. فأما من لا يقول بذلك فلا بد من أن يرتّب هذه الدلالة على قوله هكذا: الأكوان الماضية هي محدَثة. والمحدَث لا بد له من محدِث، ومحدِثها إما أن يكون موجِباً أو مختاراً. فإن كان موجباً فإما أن يكون قديماً أو محدَثاً، وإن كان محدَثاً، فإما أن يكون واحداً أو عدداً متناهياً أو عدداً لا نهاية له. فإذا بطل الموجب بأقسامه لم يبق إلا أن يكون مختاراً. والمختار لا بد أن يكون سابقاً على ما يحدثه، فلا بد أن تكون الأكوان الحادثة متناهية من قِبل أولها. وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون موجبها قديماً، لأنه لا يخلو من أن يوجب ما يوجبه متقدّماً عليه أو يوجبه في حاله، والأول يقتضي أن تكون هذه الحوادث متناهية من قبل أولها، لأن ذلك القديم يجب أن يتقدم جميعَها كما يجب مثله في القادر المحدِث. وإن كان موجباً في حاله، لم يخل إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد. فإن كان واحداً أدى إلى أن يوجب المتضادّات في حالة واحدة، لأنه ليس بأن يوجب البعض أولى من البعض، أو أن لا يوجب شيئاً منها. وإن كان الموجب القديم أكثر من واحد، نحو أن يكون بعدد أكوان الأجسام في الجهات، أدّى إلى أن لا يمكن إخراج جسم من جهته، فإن خرج منها بقاهرٍ وجب أن يعود إلى جهته إذا انقضى قهر القاهر، لأن موجِبه حاصل ثابت. ولأن تلك القدماء إن كانت موجودةً لا في الأجسام لم يكن بعضها بالإيجاب أولى من بعض، وفي ذلك حصول الأجسام كلّها في الجهات كلّها، أو تتكافأ في إيجاب تلك الموجبات، فلا يحصل جسم في جهةٍ ما، وفي ذلك خروجها من الجهات كلها. وإن كانت موجودة في الأجسام لزم ما ألزمناه في القديم

---

١٤ يوجب] موجب، ا ١٧ يوجب] موجب، ا

الواحد. فإن قيل: ما أنكرتم أن تنتقل تلك الأشياء القديمة في الأجسام، فلا يلزم ما قلتم؟ قيل له: إنا سنبين فيما بعد بطلان القول بالانتقال والكمون والظهور، إن شاء الله تعالى.

وإن كان الموجِب محدَثاً فإن كان واحداً لزم فيه ما ألزمناه في القديم الموجب. ولأنه لا يجوز أن يكون الموجب الواحد مع حدوثه موجباً لحدوث ما لا أول له من الأكوان. وإن كان عدداً متناهياً لزم فيه ما ألزمناه في الواحد المحدَث. وإن كان لا نهاية لعددها وقيل: إن بعضها يولّد بعضاً لا إلى أول، بطل بأنه يجب أن لا يقف تحريك الجسم ولا تسكينه بدواعينا، وأن يتعذّر علينا تحريك الخفيف بأن يولّد ذلك الكونُ تسكينه في الوقت الذي نريد تحريكه، وأن يصحّ من الضعيف تحريك الجبل بأن يوافق إرادة تحريكه توليد ذلك الكون ما يوجب تحريكه. وكذا يلزم مثل ذلك إذا قال: إنها موجودة في المحالّ، وإن بعضها يولّد بعضاً. فصح أنه لا بد من فاعل محدِث للأكوان تنتهي عنده، وفي ذلك كونها متناهية من قبل أولها.

فإن قيل: إن دليلكم هذا إنما يدلّ على أن أكوان الأجسام متناهية من قِبل أولها، ولا يدل على أنه لا يجوز حدوث حوادث غير الأكوان لا أول لها بموجبٍ قديم يوجب في حالّه يوجبها شيئاً قبل شيء لا إلى أول، قيل له: إن غرضنا أن نُثبت حدوث الأجسام، فإذا تمّ لنا هذا الغرض دخل في ضمنه أن ما في الأجسام من الأعراض متناهٍ. والذي ذكرتَه نبطله بأن لا طريق إلى العلم بما قدّرتَه، فيجب نفيه على ما سنبين صحة هذه الطريقة، إن شاء الله. فبطل القول بإثبات حوادث لا أول لها، وثبت أن الجسم محدَث، لأنه لا يسبق الحوادث، وبطل قول أصحاب الهيولى وقول الثنوية وقول أهل الدهر وقول كل من أثبت جرماً قديماً، وبطل قول من يثبت حوادث لا أول لها وقول من أثبت طبائع لا أول لها، وقول المشبّهة الذين اعتقدوا أن الله تعالى جسم وأنه قديم.

---

١٨ الله] + تعالى، ب

فصل

فإن قيل: إذا علمتم أن الأكوان المحدثة لها أول وأن الجسم لم يسبقها فعلمتم أنه محدَث، أفتقولون: إن علمكم بأن الجسم محدث هو علم ضروري، أو مكتسب؟ فإن كان ضروريّاً فلا حاجة إلى ذكر الدلالة على أن ما لا يسبق المحدَث فهو محدَث. وإن كان مكتسباً فجوّزوا دخول الشبهة فيه حتى يصحّ من العاقل أن يعلم أن الشيء لم يتقدّم المحدثات ولا يعلم أنه محدَث، وهذا بعيد، قيل له: إن العلم بأن ما لم يسبق محدثاً واحداً أو محدثات محصورة فهو محدَث هو علم ضروريّ في الجملة. فإذا علمنا بالنظر في الدلائل أن الجسم لم يسبق حوادث محصورة علمنا باكتساب أنه محدث، وأدخلناه في جملة ما علمناه ضرورة. فعِلمُنا، والحال هذه، بأن الجسم محدث هو علم مكتسب، لأنه مترتّب على علوم مكتسبة قبلها، نحو عِلمنا بأن الأكوان محدَثه وأن لها أولاً وأن الجسم لا يسبقها. وكل علم يترتب على علوم مكتسبة قبله فهو علم مكتسب. وأما قول السائل: فجوزوا أن لا يعقل العاقل هذا بأن يدخل على نفسه الشبهة فيه، وإنْ عَلم المقدّمات التي قبل هذا العلم، فيقال له: إنما يجوز ذلك إذا أدخل الشبهة على نفسه في بعض مقدمات هذا العلم، نحو أن يشتبه عليه العلم بأن الأكوان لها أول، فيجوّز أن لا أول لها، أو يشتبه عليه أن الجسم لم يسبقها فجوّز أن يسبقها، فلا يعلم، والحال هذه، بأن الجسم محدث. فأما ما دام عالماً بهذه المقدمات ولم يختلّ عنده شيء منها، فلا بد من أن يعلم أن الجسم محدث. وكل علم مكتسب لا يمكنه دفعه عن نفسه إذا كانت مقدّماته سليمة.

فإن قيل: فإذا علمتم أن الجسم محدث إذا لم يسبق الحوادث المحصورة، أفتقولون: إن العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث هو علم بحدوث الجسم، أو تقولون: إن العلم بأنه محدَث هو غير العلم بأنه لم يسبق الحوادث؟ فإن قلتم: إن العلم بأنه لم يسبق الحوادث هو علم بحدوث الجسم، قيل لكم: فلماذا تكلّمتم بعد الفصل بأن الجسم لم يسبق الحوادث في فصل آخر، وهو أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث، وقلتم: إن العلم

---

١١ قبله] قبلها، ا ب   ٢٠ إن[١]] بأن، ا   ٢١ إن] بأن، ب

بحدوث الجسم ينفرّع على أربع دعاوى، وقلتم: إن الدعوى الرابعة هو أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث؟ وإن قلتم: إن العلم بحدوث الجسم هو غير العلم بأنه لم يسبق الحوادث، قيل لكم: أليس العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث المحصورة هو علم بأنه لم يكن قبلها وكان إما معها أو بعدها، فهل هذا إلا علم بأنه لم يكن موجوداً ثم وُجد؟ وهذا هو العلم بأنه محدث، قيل له: ذكر قاضي القضاة رحمه الله في المحيط بالتكليف أنّا إنما تكلمنا في هذا الفصل، وهو أن الجسم محدَث إذا لم يسبق الحوادث، بعد الفصل بأن الجسم لم يسبق الحوادث لأنه يجوز أن يشتبه على المستدلّ، فيجوّز أن الحوادث لا أول لها، فلا يجب أن يكون الجسم محدثاً، وإن لم يسبقها. وهذا الذي ذكره يقتضي أن العلم بأن الجسم إذا لم يتقدّم حوادث محصورة فهو محدَث علمٌ بحدوث الأجسام، وأنه لا يجب بعد ذلك الكلامُ في أن ما لم يسبقه المحدَث فهو محدَث.

وحكى عنه شيخنا أبو الحسين رحمه الله في مسألة أملاها في تعلّق الدليل بالمدلول، فقال: سألتُ قاضي القضاة رحمه الله عن العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث المحصورة، هل هو علم بحدوث الجسم؟ فقال: إنا إنما نعلم أن الجوهر لا ينفك من الأعراض، فنعلم باضطرار أن حاله كحالها في قدم أو حدوث، فإذا علمنا أن الأعراض محدَثة علمنا أن حاله كحالها في الحدوث. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: ولقائل أن يقول: ليس هذا بجواب عن الاعتراض على قولكم: إن العلم بأن الشيء محدث ليس بغير العلم بأنه لم يسبق الحوادث. وأيضاً، فقولنا: إن الجوهر لا ينفكّ من الأعراض، لا يعطينا أن حكمه حكمها في القدم، لأن ذلك إنما يمنع من أن ينفرد الجوهر من الأعراض ولا يمنع من انفراد العرض من الجوهر، فلا يمنع ذلك من كون العرض قديماً من دون الجوهر. وأيضاً، فإنّ عِلمنا بأن الجوهر لا ينفك من الأعراض يتضمّن العلم بأن الأعراض، إذا كانت معدومة، فالجوهر معدوم، أو هو علم بأن الأعراض، إذا كانت معدومة، فالجوهر معدوم. فإذا علمنا أن الإعراض محدثة فقد علمنا عدمها من قبل، فعلمنا بذلك عدم الجواهر التي لا تنفك منها، فلا معنى لقولكم: إنّا متى علمنا أن لجوهر

---

٩ الأجسام] الجسم، ب **١٠** فهو] -، ب **١٤** أن[١]] -، ا **١٥** الله] + تعالى، ب **١٦** إن] بأن، ب **١٧** الجوهر] الجواهر، ا ب

لا ينفك من الأعراض المحدثة علمنا أن حكمه كحكمها في الحدوث، لأن هذا يفيد أن العلم بأحدهما غير العلم بالآخر، وقد بينّا أن العلم بأحدهما هو علم بالآخر أو يتضمن العلم بالآخر. وأيضاً، فإن كان الأمر على ما قلتَه فيجب أن يكون دليل حدوث الجواهر مبنيّاً على أربع دعاوى، إثبات الأعراض، وأنها محدثة، وأن لها أولاً، وأن الجسم لا ينفكّ منها، ولا يكون في الدعاوى أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث. والسؤال إنما توجّه عليكم في أن هذه الدعاوى لا بد منها، فمتى أستقطتموها فقد سلمتم للسائل ما أراده.

وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وقد وقع في استدلالات المنطقيّين ما هو استدلال بالشيء على نفسه، وكذلك في استدلالات المتكلّمين. أما في كلام المنطقيين فمثال قولهم: إن الإنسان جسم متنفّس حسّاس متحرّك بإرادة، وكل ما هذا سبيله فهو حيّ، فالإنسان إذًا حي. فإذا قيل لهم: إذا كان معنى الحي هو أنه جسم متنفس حساس متحرك بإرادة فقد استدللتم بالشيء على نفسه، اللهمّ إلا أن يكون غرضكم بهذا الاستدلال هو أن ما هذا حاله يسمَّى حيّاً، وهذا غير صحيح لأن البرهان لا يركّب لأجل الأسماء. قالوا: ليس باستدلال بالشيء على نفسه، وإنما هو يوصل بأمور مفردة إلى جملة مركّبة، كأنّا لما علمنا بأن هذا الشيء جسم متنفس حساس متحرك بإرادة علمنا أنه حي، إذ الحي هو جملة هذه الأمور. فيقال: إن الحي ليس بشيء غير هذه الأمور التي ذكرتموها مفردة، فيطلب العلم به ويقال: إنما يُتوصل بهذه الأمور إليه، فبطل قولكم: إن هذا ليس باستدلال بالشيأ على نفسه.

وأما في كلام المتكلّمين فمن ذلك ما تقدم من أن الجسم لم يسبق الحوادث المحصورة، وكل ما هذا حاله فهو محدَث. قال: ونحن نورد دلالة حدوث الجواهر على وجوه، منها أن الجوهر لم يسبق الأعراض المحصورة المحدَثة، وما لم يسبق ما هذا حاله فهو محدَث. وإذا قيل لنا: فقد دخلتم فيما عبتم، قلنا: إنّا لم نورد ذلك على أن العلم بأحدهما غير العلم بالآخر، وإنما أردنا به أن ما كان كذلك فهو معنى المحدَث، وقد يُراد بهذا الكلام ما ذكرناه. ألا ترى أنه يصح أن يقال: الكائن في السوق كائن في موضع

---

٨ الله] -، ب **١٠** سبيله فهو] حاله فهي، ب **٢٢** وإذا] فإذا، ب

البيع والشِرَى، ويراد بذلك أن المعقول من قولنا: سوق، أنه موضع البيع والشرى، وليس يراد بذلك أن أحدهما صفة تتبع الآخر؟ وقد يقول الإنسان: ما كان جسماً فهو محدَث، على معنى أن الحدوث معنى غير الجسميّة. فإذا صحّ أن يراد بهذا الكلام كلا هذين المعنيين، فنحن نريد به الأول دون الثاني، فقد سلِمنا مما عبنا على غيرنا. ولذلك متى سُئلنا بيان ذلك لم نعمل أكثر من أن نقول: إن معنى قولنا: إن الشيء لم يسبق الحوادث المحصورة، هو أنه لم يوجد قبلها. فإذا كان الجسم موجوداً الآن، ولم يوجد قبلها، فقد عُلم أنه إنما وُجد معها أو بعدها فهو إذاً موجود بعد أن لم يكن موجوداً، وهذا هو حقيقة المحدَث.

وقد قال شيوخنا رحمهم الله: إن ما لم يسبق المحدَث فقد شاركه في حقيقة الحدوث، وما شارك الشيء في حقيقة الصفة فقد شاركه فيها. فتوصلوا بإثبات حقيقة الصفة وحدّها إلى إثباتها. وينبغي أن يكون الأمر على ما قلناه لأن ذلك استدلال بأمر معلوم على أمر آخر غير معلوم. فإذا صحّ ذلك استدللنا على حدوث الجوهر وقلنا: الدليل على ذلك أنه لم يسبق الأكوان المحدثة، وما هذا حاله فهو محدث. فإذا سئلنا الدلالة على أن الجوهر لم يسبق الأكوان المحدثة قلنا: هذا سؤال عن شيئين، أحدهما أن الجسم لم يسبق الأكوان، والآخر أنها محدثة. أما الأول فمعلوم بالاضطرار، لأنا نعني بالأكوان حصول الجوهر في المحاذاة، ومعلوم بالاضطرار استحالة خلو الجوهر من أن يكون في جهة. وأما الدلالة على أن الأكوان محدثة فهي ما تقدمت من جواز انتفائها. ومتى جرى الأمر هكذا كانت دلالة حدوث الأجسام مرتبة على مقدمتين على ما بيناه. ووجهٌ آخر في ترتيب دلالة حدوث الجسم، وهو أن نقول: الجوهر لم يسبق الأحوال المحدثة التي لها أول، وكل ما هذه سبيله فهو محدث. وهذا الذي ذكرناه ثانياً يدلّ على أنه أراد بالترتيب الأول أن حدوث الجسم يُعلم بالمقدمتين اللتين ذكرهما من أن الجسم لم يسبق الأكوان، والثانية أنها محدثة، تكفيان في العلم بحدوث الجسم. ثم إذا سُئلنا عن أن للأكوان أولاً، قلنا: هذه شبهة عرضت، فنجيب عنها، لا أن ذلك مقدّمة ثالثة.

---

٣ كلا] كلي، ا **١١** ما] -، ب **١٢** الجوهر] الجواهر، ا ب **١٤** الجوهر] الجواهر، ب **١٩** الأحوال] الأكوان، ب **٢٠** ذكرناه] ذكره + (حاشية) ذكرناه، ب

والذي ذكرناه ثانياً من ترتيب الدلالة يقتضي أنه جعل قوله: إن للأكوان أولاً، مقدمة ثالثة.

وقال: ووجه آخر في ترتيب الدلالة وهو قياس شرطيّ، وهو هكذا: إن كان للأكوان كلّها حال عدمٍ من قبل، فللجوهر حال عدم من قبل. على أن للأكوان حال عدم من قبل، فللجوهر ذلك أيضاً. فإذا ثبت أن الجوهر كان معدوماً من قبل، وقد ثبت وجوده الآن، فهو محدَث. أما وجوده الآن فمعلوم بالاضطرار، وأما عدمه من قبل فهذا الذي استدللنا عليه. وإذا بان حدوث الأكوان، وأنّ لها أولاً، وأن الجوهر يستحيل أن يخلو منها، صحّت الدلالة.

فصل

وأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فإنهم قالوا: إن طريقة الأحوال، وإن كان موصلاً إلى العلم بحدوث الأجسام، إلا أن الاستدلال عليه بالمعاني المحدَثة أولى. وسنبين ترجيحهم لطريقة المعاني على طريقة الأحوال بعد أن نبين استدلالهم بالمعاني على حدوث الجسم.

قالوا: الدليل على حدوث الجسم أنه لا يسبق المعاني المحدثة في الوجود، وهي الأكوان، وما لا يسبق المحدَث فهو محدَث. وقسموا هذه الدلالة إلى أربع دعاوى كما تقدّم في طريقة الأحوال. قالوا: ونعني بالمعاني التي ترجع إليها الحركة والسكون والافتراق والاجتماع والمجاورة والقرب والبعد، فالكون معنى يحصل به الجوهر في جهة دون جهة. فإذا كان ذلك المعنى حادثاً عقيب ضدّه بلا فصل سُمّي حركة، وإذا أوجب حصولَ الجوهر في جهة أكثر من وقت واحد سُمّي سكوناً، وإذا أوجب كونه مباعداً لغيره سُمّي افتراقاً، وإذا أوجب كونه مماسّاً لغيره سمّي اجتماعاً ومجاورةً. فإن قرُب قطع المسافة بين المفارقَين سُمي ذلك الافتراق قرباً، وإن بعُد قطع المسافة سُمّي بُعداً.

---

٧ فهذا] فهو، ب **٨** الدلالة] الادلة، ا **٢٠** المسافة] المسافتين، ا ب

باب في إثبات هذه الأكوان

قالوا: الدليل على إثباتها أنّا نجد الجسم متحرّكاً يمنةً مع جواز أن يتحرك يسرة والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمر مخصِّص. قالوا: ونعني بقولنا: والحال واحدة، أن المصحِّح لتحرّكه إلى يمنة وإلى يسرة واحدٌ، وهو كون الجسم متحيّزاً، ونعني بالشرط وجود الجسم. وهذه الدلالة مبنيّة على أنه يتجدّد للجسم بكونه متحركاً يمنة حال وصفة مع جواز أن يثبت له ضدّها وهو تحرّكه يسرةً، والحال واحدة، فلا بد من إمر. وربما يوردون هذه الدلالة على وجه آخر، حكى الشيخ أبو الحسين رحمه الله عن قاضي القضاة رحمه الله أنه ذكر في الدرس أنه يكفي في تعليل حصول الجوهر في المحاذاة أن يقال: إنه يثبت له بذلك مفارقة كان يجوز أن لا تثبت له والشرط واحد، سواء علم أن تلك حالة أو ليست بحالة، أو هي متجدّدة أو غير متجددة. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وهذا هو الصحيح لأن الجواز يحوج إلى أمر يترجّح به أحد الجائزين، حكماً كان ذلك أو حالاً. وإذا صحّ ذلك قلنا في الاستدلال: إن الجسم قد اختصّ بمحاذاة وكان يجوز أن لا يختص بها والحال واحدة، فلا بد من أمر. فإن قيل على الطريقة الأولى: ولمَ قلتم: إنه يتحرك إلى يمنة مع جواز تحركه إلى يسرة؟ قيل لهم: إن العلم بذلك ضروري. فإن قيل: ولم قلتم: إن المصحّح لذلك واحد؟ قيل له: لأنا متى قدّرنا الجسم متعرّياً عن أحواله المعقولة إلا عن كونه متحيّزاً، فإنّا نجد من أنفسنا أنه يجوز أن يتحرك يمنةً بدلاً من يسرة، ومتى قدرّناه غير متحيّز لم يُعقل ذلك. فعلمنا أن المصحّح لذلك واحد، وعلمنا أنه كون الجسم متحيّزاً. وإذا ثبت هذا في جسم ثبت في كل جسم، لأن الأجسام لا تختلف فيما يجوز عليها لتحيّزها. وأما أن وجود الجسم في الجهتين واحد فهو ظاهر، فعلمنا أن الشرط أيضاً واحد.

فإن قيل: ولم قلتم: إنه لا بد من أمر مخصِّص؟ قيل له: العلم بذلك ضروري. وربما قالوا: إن ذلك يُعلم بتأمّل يسيرٍ. واستدلّ الشيخ أبو الحسين رحمه الله لذلك في كتاب التصفّح، فقال: إنا إذا علمنا جواز تحرّك الجسم إلى يمنة وإلى يسرة على سواء، فلو

١٠ ليست] ليس، ا ب | أبو ... ١١ الله] رحمه الله أبو الحسين، ب

اختص بيمنة دون يسرة لا لأمر مخصّص، لبطل علمنا بأن جواز تحركه إليهما هو على سواء. فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لأنه، إن كان يحصل في الثاني في أحد الجهتين لنفسه لا لأمر، فهو بكونه في تلك الجهة أولى من كونه في الجهة الأخرى، وذلك ينقض جواز كونه في كل واحدة منهما في الثاني على سواء، فإن قيل: ومن أين أن ذلك الأمر معنىً؟ قيل له: إنه لا بد من أمر مخصّص، فإذا لم يجز أن يكون ذلك الأمر هو ذات الجسم وصفاته لأنه كان يجب أن يكون في الجهات كلّها أو لا يكون في جهة أصلاً. إذ لا اختصاص له ببعض الجهات دون بعض، فلا بد من غيرٍ، وذلك الغير لا بد من أن يكون له من الاختصاص بذلك الجسم وبتلك الجهة ما ليس له مع غيره من الأجسام والجهات ليكون بإيجابه كونَ ذلك الجسم في تلك الجهة أولى من غيره من الأجسام وغيرها من الجهات، فلا يجوز إلا أن يكون وجودَ معنى فيه أو عدمه عنه أو كون الفاعل جاعلاً له كذلك، إذ لا يصح في غير ذلك الاختصاصُ الذي ذكرناه.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون في جهة لعدم معنى عنه، لأنه في حال عدمه يزول اختصاصه بذلك الجسم وتلك الجهة، فلمَ صار بأن يكون يمنةً أولى من أن يكون يسرةً؟ ولأن عدم المعنى عنه لا يكون إلا بعد وجوده فيه، ففي حال وجوده، هل كان ذلك الجسم في جهة أم لا؟ إن قال: لا، فقد أحال. وإن قال: نعم، فقد أثبت المعنى وأثبته موجباً لكون الجسم في جهة. وإن قال: ذلك المعنى قديم، فسنبين أن القديم لا يجوز عليه العدم. فإن قيل: هلّا أبطلتم أن يكون المخصِّص للجسم بالجهة هو عدم معنى على الإطلاق قبل أن تبطلوا أن يكون المخصص له بالجهة هو عدم المعنى عنه؟ قيل له: إنا أبطلنا ذلك حين بيّنّا أن ما لا اختصاص له بجسم دون جسم ولا بجهة دون جهة لا يجوز أن يكون مخصصاً للجسم المعيّن بجهة معيّنة، وعدم المعنى عنه على الإطلاق هذا حاله.

فإن قيل: إنا نثبت الحركة معنى ونثبته موجباً لتحرّك الجسم، وننفي السكون ونقول: إن الجسم كان لم يزل ساكناً ثم تحرّك لوجود الحركة، ويسكن بعد التحرك لانتقطاع الحركة عنه، وكذلك نثبت الاجتماع معنى وننفي الافتراق، ونقول: إن الأجسام كانت لم تزل مفترقة ثم اجتمعت لوجود الاجتماع، قيل له: إن هذا القول يبطُل بما قدّمناه من أن في حال عدم المعنى يزول اختصاصه بالجسم والجهة، فلمَ صار الجسم

بأن يسكن يمنةً لعدم الحركة، لأن انقطاعها هو عدمها، أولى من أن يسكن يسرةً؟ ولم صار بأن يفارق غيره من الأجسام لعدم الاجتماع قدراً أولى من قدر؟ ولأن عدم الحركة لو أوجب كون الجسم ساكناً، وفي حال عدمها يصح أن يوجد فيه حركة أخرى، فيلزم أن يكون الجسم ساكناً متحرّكاً في حال واحدة، لأنه حصل ما يوجب سكونه، وهو عدم هذه الحركة، وما يوجب تحرّكه، وهو وجود الحركة الأخرى.

فإن قيل: إنا نعني بقولنا، إن الجسم يسكن لعدم الحركة، هو أن الجسم إذا انتقل عن مكانه وتحرّك في سمت مخصوص، ثم انتهت حركته وانقطعت عند مكان ما، فإنّ الجسم يكون بحصوله في ذلك السمت أولى من سمت آخر، لأن الحركة كانت في ذلك السمت، ويكون الجسم بالكون في المكان الذي انقطعت فيه الحركة أولى من سائر الأماكن، قيل له: إن الحركة عندنا هو الكون الموجب لكونه كائناً في المكان الثاني عقيب الأول، وليس بين هذين المكانين مدى فيقالَ: إن الحركة حصلت فيه وانقطعت عنه عند ذلك المكان الثاني. وكلام هذا القائل إنما يتم على قول من يقول: إن الحركة تحصل بين المكانَين. ولأن الحركة إذا انقطعت عن الجسم عند حصوله في المكان الأخير ولم ينتقل عنه، فقد حصل فيه معنى به كان في ذلك المكان، كما حصل فيه معنى به كان في المتوسّط، وإنما افترق المكانان لأنه انتقل من المتوسّط ولم ينتقل من الأخير، فصحّ أن المخصص للجسم بالجهة هو وجود معنى.

فإن قيل: ومن أين أن الفاعل لا يجعل الجسم كائناً يمنةً دون يسرة؟ قيل له: إنا لا ننكر ذلك إذا أُريدَ أنه يوجِد فيه معنى به يكون يمنة دون يسرة. فإن قيل: ما أنكرتم أن يجعله يمنة دون يسرة من دون أن يوجِد فيه معنى؟ قيل له: لأنه لو قدر على أن يجعله كائناً يمنة أو يسرة ابتداءً من دون أن يوجد فيه معنى لوجب أن يقدر على ذات الجسم، ولوجب أن يقدر على أن يجعل الجسم على كل صفة يكون عليها بالفاعلين، نحو أن يجعله أسود وأبيض، أو يجعله حيّاً قادراً. وإنما قلنا: إن القدرة على ذلك تلزم عليه القدرة على ذات الجسم وتلزم عليه القدرة على أن يجعله على كلّ الصفات التي يثبت عليها بالفاعلين، فهو أن الكلام لما كان مقدوراً للقادر منّا، وكل من قدر على أن

١ أولى] باولى، ا ب ٧ ثم] + (حاشية) خ و، ب ٢١ يقدر ...أن[٢]] -، ب

يجعل الكلام على صفة من الصفات نحو أن يجعله خبراً أو أمراً فإنه يجب أن يقدر على ذاته. ولهذا لما لم نقدر على كلام غيرنا لم نقدر على أن نجعله خبراً، ولا علّة في ذلك إلا أنّا قدرنا على ذات الكلام، فلذلك قدرنا على أن نجعله على صفة، لأن هذا الحكم يثبت بثبوت هذه العلة وينتفي بانتفائها. وكذلك لما قدرنا على أن نجعل كلامنا خبراً عن زيد بن عبد الله قدرنا على أن نجعله خبراً عن غيره من الزيدين. ولا علة في قدرتنا على جعل الكلام على جميع الصفات التي يكون عليها بالفاعل إلا قدرتنا على أن نجعله على صفة، لأنا لما قدرنا على جعله على صفة فقد صار مقدورنا، ومن حقّ مقدور القادر أن يقدر على تصريفه بجميع الصفات التي يكون عليها بالفاعل، ويخرج من ذلك الصفات التي ليست بالفاعل.

فإن قيل: إنكم إذا قلتم: إنه يقدر على أن يجعل الجسم يمنة أو يسرة لمعنى لزمكم أن يقدر على أن يجعله على سائر الصفات لمعانٍ، وإذا جاز عندكم أن يقدر على معنى دون معنى جاز عندنا أيضاً أن يقدر على صفة دون صفة، قيل له: إن القدرة على معنى دون معنى صحيحٌ ويُعلم باضطرار، ولهذا نعلم أنّا نقدر على كلامنا ولا نقدر على كلام غيرنا. وليس كذلك الشيء الواحد، فإنّ مَن قدر على أن يجعله على صفةٍ يجب أن يقدر على تصريفه بجميع صفاته كما بيناه في الكلام.

وقد سألوا أنفسهم فقالوا: فإن قال قائل من نفاة الأعراض: لا نسلّم أن الصوت ذات ولا يصحّ لكم بناء الدلالة عليه، وأجابوا عن ذلك بوجهين، أحدهما أنّا لو لم ندل على ذلك لكان لنا أن نقول: إن الصوت لو كان صفة للجسم لكان من يقدر على تجديد هذه الصفة يقدر على تجديد حكم له، ومن لا يقدر على تجديدها لا يقدر على تجديد حكم له. والعلّة في ذلك أنه [من] قدر على تجديد الأصل فقدر على تجديد الفرع، فيجب مثله في الجسم. والثاني أنهم دلّوا على أن الصوت ذات، فقالوا: لو لم يكن الصوت ذاتاً وعرضاً لكان إما جسماً أو صفة للجسم. ولو كان جسماً لقدرنا على الأجسام لأنا نقدر على الصوت، ولصحّ عليه البقاء، فكان يجب دوان إدراكنا له، ولكانت الأجسام مدرَكة بحاسّة السمع. ولو كان صفة للجسم لم يخلُ إما أن تكون صفةً

---

١ خبراً...أمراً] امراً او خبراً، ب ٧ جعله] ان نجعله، ب ١٩ تجديدها] تجديده، ا ب

ذاتٍ له أو صفة له بالفاعل، والأول يقتضي أن يشترك فيه جميع الأجسام، وكان ينبغي أن لا يقف بحسب أحوالنا، والثاني يقتضي أن لا يُدرَك عليه الجسم، لأن الصفات التي تثبت بالفاعل لا يدرك عليها الشيء على ما سنبينه. وإذا ثبت أن الصوت ذات صحّ بناء الدلالة عليه.

وأيضاً، فالقادر منا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل، وهما سواء في صفة تحريكهما، وحالة القادر على تحريكها واحدة. فلو لم يقدر إلا على تحريكه فقط فلمَ تعذّر عليه تحريك الثقيل دون الخفيف، أو شقّ عليه تحريكه دون الخفيف، لولا أنه يقدر على معانٍ تكثر وتقلّ؟ فيحتاج في تحريك الثقيل إلى معانٍ كثيرة لا يقدر عليها إلا القوي دون الضعيف، أو يحتاج إلى استفراغ قُدره في تحريك الثقيل، فلذلك شقّ عليه تحريكه دون الخفيف. ولولا أن القادر يقدر بمعان تكثر وتقلّ، فإذا كثرت قدر على إيجاد معان كثيرة، وإذا قلّت لم يقدر عليها. فإن قال قائل: أقول بكثرة الصفات كقولكم بكثرة المعاني، قيل له: إن كثرة الصفات لا تُعلم ما لم تُبْنَ على كثرة المعاني، وكثرة المعاني يمكن أن تعلم، وإن لم تُبن على كثرة الصفات. ألا ترى أنه لا يمكن أن نعلم أن كون الواحد منّا عالماً متزايدٌ بالشيء الواحد إلا بإثبات العلوم وتزايُدها في قلبه، ونفصل بين الأسودين الحالك وغير الحالك؟ وهذا الفصل راجع إلى كثرة المعاني، وإن لم يبنَ على كثرة الصفات.

ومما استدلّوا به على أن كون الجسم كائناً ليس بالفاعل أن قالوا: إن هذه صفة يصح فيها التزايد، وكلّ صفة يصح فيها التزايد فليست بالفاعل. قالوا: وإنما قلنا: إنه يصح فيها التزايد، لأن القويّ إذا وضع يده على جسم واستفرغ وسعه في تسكينه لم يمكن الضعيف تحريكه، ومتى لم يستفرغ جهده في ذلك أمكنه تحريكه، فعلمنا أنه دام في الأول أزيد مما دام في الثاني. وأيضاً، فلو التصق جزء بكفيَّ قادرين فجذبه أحدهما في حال ما دفعه الآخر لَتحرك ذلك الجزء بينهما، وليس يجوز أن يكون ما فعله أحدهما من تحريكه هو الذي فعله الآخر لأنه لا يصح مقدورٌ بين قادرين، فنعلم أن تحرّكه قد ازداد.

١١ إيجاد] اتّخاذ، ا **١٤** قلبه] ملته، ا **١٧** إن] -، ا **١٨** فليست] فليس، ا ب **٢٠** جهده] وسعه، ب | فعلمنا] فعلم، ب **٢٢** بينهما] بهما، ب **٢٣** فنعلم] نعلم، ا؛ فعلم، ب

قالوا: وإنما قلنا: إن ما يكون بالفاعل لا يصحّ فيه التزايد، لأن الفاعل مؤثّر كالعلّة، ثم العلة لا تؤثر في أكثر من صفة واحدة، فكذلك الفاعل. وأيضاً، فالوجود لمّا كان صفة تثبت بالفاعل لم يصح فيها التزايد، ولا علة في ذلك إلا أنها بالفاعل. ألا ترى أن صفة الوجود لو كانت بالعلة وتزايدت العلة جاز أن يتزايد الوجود؟ فعُلم أنها إنما لم تتزايد لأنها بالفاعل. ولما صح التزايد في كون الجسم كائناً لم يجز أن يكون بالفاعل.

ومما استدلّوا به أيضاً أن قالوا: إن ما يكون بالفاعل مما هو زائد على الحدوث لا يثبت في حال البقاء، وكون الجسم كائناً يثبت في حال البقاء، فصح أنه ليس بالفاعل. وإنما قلنا: إن ما زاد على الحدوث لا يثبت في حال البقاء، لأن الحُسن والقبح، لمّا كانا بالفاعل، اختصّا بحال الحدوث، ولا علّة في ذلك إلا كونهما بالفاعل. وأيضاً، فالصوت وغيره إذا عُدم لم يصح أن يحصل في حال عدمه على وجه، ولا علة في ذلك إلا امتناع حدوثه وهو معدوم. وهذه العلة حاصلة في حال البقاء، فصح أن الزائد على الحدوث لا يصح حصوله في حال البقاء. فهذه الوجوه هي ما يعتمدونه في أن كون الجسم كائناً لا يجوز أن يكون بالفاعل. قالوا: فثبت أن الجسم لا يحصل يمنة دون يسرة إلا لمعنى. ولا بد من أن يكون ذلك المعنى مختصّاً به حتى يوجب كونه في جهة دون جهة، ولا يختص به إلا إذا حلّه. ومعنى كونه حالًّا فيه هو أن يوجد في جهته تبعاً لكون الجوهر فيها، لأنه لو وجد في غيره أو لا في محلّ لم يكن بأن يوجب كونَ هذا الجسم في جهة أولى من جهة، ولم يكن بأن يوجب تحرّك هذا الجسم أولى من أن يوجب تحرّك غيره، إذ لا اختصاص له به دون غيره وبجهة دون جهة.

والكلام على الجملة التي ذكرناها يقع في ثلاثة مواضع، أحدها أن نبين أن مقدّمة استدلالهم، وهو أن كون الجسم كائناً، لما كان جائزاً، لم يكن بدّ من أمر، لا تستقيم على أصولهم. وثانيها أن نبين فساد ما استدلّوا به على أن كون الجسم كائناً ليسن بالفاعل. وثالثها أن ندلّ أولاً على بطلان القول بالأكوان التي يثبتونها.

---

٤ تتزايد] تزايد، ا ٦ الحدوث] الوجود، ا ب

فصل في الكلام على قولهم أن الصفة الجائزة أو الحكم الجائز لا يثبت إلا لأمرٍ

يقال لهم: قولكم: إنّ الجسم تحرّك يمنةً مع جواز أن يتحرك يسرةً والحال واحدة، فلا بد من أمر، لا يستقيم على أصولكم، لأنكم تقولون: إن القادر يقدر على الضدَّين على سواء، ثم يوجِد أحدهما لا لأمر يخصصه بأحدهما، كالقادر الساهي، فإنه يوجد أحد مقدوريه عندكم لا لإرادة ولا لداعٍ ولا لأمر من الأمور. فإذا جاز أن يوجد أحدهما دون الآخر مع جواز أن يوجد الآخر والحال واحدة، وهو كون القادر قادراً عليهما، والشرط واحد، وهو وجود القادر، لا لأمر يخصصه بأحدهما جاز مثله في الجسم.

فإن قالوا: إنّ تحرك الجسم يمنة هي حالة متجدّدة له في حال يجوز أن يتجدد له ضدُّها، وليس للقادر بكونه موجداً لأحد الضدَّين حالة، فافترقا، قيل لهم: هذا فرقٌ غير مؤثِّر، لأنه لا فرق في العقل بين تجدّد حالةٍ لشيء مع جواز تجدد ضدها له والمصحِّح واحد، وبين أن يتجدد له حكم أو يتجدد له فعل في أنه يقضي أنه لا بد من أمر مخصّص. فإن أوردتم الدلالة على وجه آخر وقلتم: إن الجسم اختصّ بالمحاذاة مع جواز أن لا يختص بها والشرط واحد، فلا بد من أمر، بطل أيضاً بالقادر على الضدين، فإنه يختص بإيجاد أحدهما دون الآخر والشرط واحد، وهو كون القادر موجوداً، من دون أمر.

ويبطل أيضاً على قولكم باختصاص العرض بالمحلّ والوقت، فإنكم تقولون: إن الأعراض الموجودة في محالّها تختصّ بمحالها كالسواد الموجود في محله، فإنه لا يصح وجوده في محل سوادٍ آخر، وكذلك هذا في سائر الأعراض الموجودة في المحال. وتقولون: إن الأعراض التي لا تبقى كالصوت وغيره تختص بالأوقات، فما يوجد منها في وقت لا يصح وجوده قبله ولا بعده. فيُقال لكم: إذا جاز عندكم أن يفارق السواد مثله في اختصاصه بمحلّه وأن يستحيل على أحدهما ما يصح على الآخر مع تساويهما في جميع الصفات، ويفارق الصوت مثله في اختصاصه بوقته مع مساواتهما في جميع الصفات لا

---

٧ قادراً] قادر، ب **١٤** فلا] ولا، ب

لأمر، فهلا جاز أن يختص الجسم بجهة دون جهة لا لأمرٍ مع تساوي حصول الجوهر في المحاذاتين؟

وأقوى ما اعتمدوه في الانفصال عن هذه الإلزامات أن قالوا: إن هذه أحكام لا تعلل بخلاف تحرّك الجسم، فإنه يمكن تعليله بعلّة على ما تقدّم. قالوا: ومعنى قولنا: إنها لا تعلل، أنّا عرضناها على وجوه التعليل، فلم تقبل شيئاً من وجوه التعليل. يبين ذلك أنا متى علّلنا وجود أحد مقدورَي القادر بكونه قادراً لم يصحّ، لأنه قادر عليهما على سواء، وإن عللناه بإرادةٍ وداعٍ لم يصح، لأنه قد تتساوى دواعيه إلى المقدورين ثم يقع أحدهما دون الآخر. ولأن القادر الساهي قد يوجِد أحد مقدوريه من دون إرادةٍ ولا داعٍ. وإن عللناه بعلة موجبة أو بوجه آخر من وجوه التعليل لم يصح، لأن ذلك يمنع من تعلق الفعل بالقادر. وأمّا حلول العرض في المحلّ، أو وجود ما لا يبقى في وقته، فإن عللناه بالذات وسائر صفاته لم يصح، لأن مثله يساويه في ذاته وصفاته، وإن وُجد في غير محلّه وغير وقته. وإن عللناه بالقادر لم يصح، لأن القادر لا يتعدّى طريقة الإحداث، ولأنه لو قدر على أن يجعله حالّاً في محل لقدر على أن يجعله حالّاً في غير ذلك المحل، فكان لا يحلّ في أحدهما دون الآخر لكونه قادراً فقط، وكذلك هذا في وجود ما لا يبقى في وقته، وإن عللناه بإرادة القادر ودواعيه لم يصح، لأن القادر الساهي يوجد أعراضاً مختصّةً بالمحالّ ومختصة بالأوقات، وإن لم يكن عنده إرادة ولا داعٍ، وإن عللناه بعلّة موجبة لم يصح، لأن العلل لا يصح أن تختص بالأعراض فتوجب الأحكام لها، لأنه لا يصح حلولها فيها. فإن قيل: تختص بها لحلولها في محلّها، لم يصح، لأن القول في حلول العلل في محالها كالقول في حلول العرض في محلّه، وهذا يؤدّي إلى إثبات علل لا نهاية لها، فصحّ أن هذه الأحكام غير معللة.

فيقال لهم: أتمتنعون من تعليل هذه الأحكام مع قيام طريقتكم في التعليل فيها أو مع انتفائها؟ فإن قالوا: مع انتفائها، قيل لهم: بيّنوا ذلك، وقد اندفع عنكم الإلزام، ونحن قد بيّنّا قيام طريقتكم في التعليل فيها. وإن قالوا: مع قيامها فيها، قيل لهم: فقد انتقضت طريقتكم مع قولكم في هذه الأحكام: إنها لا تعلل. فإن قالوا: إنا نشرط في تعليل حصول

---

٦ عليهما] عليها، ا

الجوهر في جهة بعلّة أن لا يمتنع تعليله، فنحترز بذلك من هذه الأحكام، لأن المانع منع من تعليلها، قيل لهم: فجوّزوا حصول صفة جائزة مع جواز أن لا تحصل مع المانع من التعليل. فإن قالوا: نجوّز ذلك، قيل لهم: فجوزوا أيضاً من دون مانع من التعليل، لأن فقد المانع لا يجعل ما ليس بمُحال محالاً. هذا جواب الشيخ أبي الحسين رحمه الله.

ولقائل أن يقول: إنه متى سلّم لهم أن هذا الحكم مشروط بزوال المانع من التعليل لم يمكن أن يقال لهم بعد ذلك: إنه إذا كان هذا جائزاً مع المانع لم يصر محالاً مع فقد المانع، لأن لهم أن يقولوا: إن هذا هو حكم الشرط أن يثبت الحكم عنده ويستحيل ثبوته مع فقده، فإذا جاز أن يثبت الحكم الجائز في مسألتنا لا لأمر لشرط المانع من التعليل وجب أن يستحيل ثبوته لا لأمر مع فقد المانع من التعليل لأن الشرط قد عدم.

والوجه في الجواب أن يقال: إن هذا الحكم ثابت في العقل على الإطلاق من غير شرط، وهو أنه لا يجوز ثبوت أمر مع جواز أن لا يثبت لا لأمر. فقولكم: إنه يجوز ثبوته لا لأمر مع المانع من التعليل هو شرط لا يرتضيه العقل، فصار اشتراطه كأن يشترط فيه المكان أو الزمان، فقيل: إنه يجوز ثبوت حكم مع جواز أن لا يثبت في مكانٍ دون مكان أو زمان دون زمان. يُبين هذا أنه يقال لمن يشرط هذا الحكم بزوال المانع من التعليل: ما المانع من التعليل؟ فمِن جوابهم أن المانع هو أن يعرض الحكم على وجوه التعليل، فلا يقبل شيئاً من وجوه التعليل، وهي إما الذات أو صفاته أو الفاعل أو علّة منفصلة، لأنها هي المؤثّرات في الأحكام. قيل لهم: فإذاً إنما جاز ثبوت اختصاص العرض بمحلّه عندكم لا لأمر، لأنكم عرضتموه على الأمور المؤثرة في الحكم، فتبيّن لكم أنه لم يثبت لواحد منها، فحكمتم أنه يثبت لا لأمر. فهذا هو المتنازع فيه، فكأنّكم قلتم: إنما جاز أن يثبت بعض الأحكام لا لأمر لأنه يثبت لا لأمر. وهذا تعليل الشيء بنفسه أو شرطُ الحكم بنفسه، لأن شرطكم جوازَ ثبوت الحكم الجائز لا لأمر بالمانع من التعليل يرجع في الحقيقة إلى أنه يثبت لا لأمر، وهذا شرط الحكم بنفسه. فصح أن هذا الحكم مطلق في العقل غير مشروط.

١٥ أن[٢]] الذي، ا ١٩ منها] منهما، ب ٢٠ شرطُ] بشرط، ب ٢١ في] الى، ا

وأيضاً، فكان يجب، إن كان تعليل حصول الجوهر في المحاذاة مشروطاً بما ذكرتم، أن لا تعلموا أنه لا بد في حصوله في جهة من أمر ما لم تعلموا أنه لا مانع من تعليله بعلّة. وذلك يقتضي أن تسبروا الأقسام كلها وتعلموا أنه لا يبطل تعليله بعلة حتى تعلموا أنه لا بد فيه من أمر. وأنتم تقولون: إنا نعلم أولاً أنه لا بد فيه من أمر، ثم نعلم من بعد بطلانَ وجوه التعليل إلا تعليله بعلة وأن ذلك الأمر هو وجود علة.

فإن فصلوا بين تحرّك الجسم واختصاص العرض بمحلّه أو وقته بأنّ تحرك الجسم صفة جائزة واختصاص العرض بمحلّه حكم واجب، فجاز أن يعلّل الأول دون الثاني، قيل لهم: إنّ كون الصفة واجبة لا يمنع من كونها معللة عندكم في الجملة، ولهذا تعللون كون المُدرِك مدركاً وكل صفة مقتضاة عن صفات الذات، وإن كانت واجبة. وإنما لا تعللون الصفات الواجبة بعلل منفصلة، ونحن لم نَسُمْكم في اختصاص العرض بمحلّه أن تعللوه بعلة منفصلة. وإذا جاز أن يكون الحكم الواجب معلّلاً عندكم لزمكم ما ألزمناكم من أنه إذا جاز عندكم أن تتساوى السوادان في الصفات كلها، ثم يختص أحدهما بحكم لا لأمرٍ، جاز أن تتساوى الجهتان في حصول الجسم فيهما، ثم تختصّ إحداهما لا لأمرٍ. ومما يلزمهم على ذلك أيضاً أن القدرة لا يصح بها وجود مقدورها في الأول ويصح في الثاني، وهذا حكم يتجدّد لا لأمرٍ. وقد أجابوا عن ذلك بأنه حكم غير معلّل، والاعتراض عليه ما تقدّم.

واعتمد الشيخ ابن متّويه رحمه الله في الفرق بين تحرّك الجسم وبين وجود أحد مقدورَي القادر في كتاب التحرير على أن قال: إنّا لم نقل: إنه يختص أحد مقدوري القادر بالوجود لا لأمر، لكنّا لا نزيد في إثبات مخصِّص على كون القادر قادراً. فهلاً قال الخصم بمثله في تحرّك الجسم، فيجعل ذات الجسم مخصِّصة له بجهة دون جهة؟ ولو قال ذلك أدّى إلى محالٍ، وهو أنه كان يجب أن يكون الجسم في الجهات كلها. يبين ذلك أنه لا يُعقل الجسم خارجاً عن كونه في جهة، ولا كذلك القادر، لأنه ليس بموجِب لمقدوره. ولهذا يصح أن يخلو عن جميع مقدوراته، فبطل التشبيه بين الجسم وبين القادر.

---

١٣ إحداهما] احدهما، ا ب ١٩ مخصِّص] مخصوص، ا

يقال له: إنّ حاصل فرقك يعود إلى أن تعليل تحرك الجسم بذاته يؤدي إلى محالٍ. وليس كذلك تعليل اختصاص أحد مقدوري القادر بالقادر، لأنه لا يؤدي إلى محال. وهذا الفرق ليس يقتضي أنك عللت اختصاص أحد مقدوري القادر بأمرٍ يختص ذلك المقدور دون الآخر. يبين ما ذكرنا أن المقدورين منه صحيحان على سواء، فلمَ وُجد أحدهما دون الآخر؟ فمتى قلتَ: بالقادر، فما أشرتَ إلى أمر يختص أحدهما دون الآخر. وأنتم أوجبتم في استدلالكم على إثبات أمر أن يكون ذلك الأمر مختصّاً بأحد الجائزين دون الآخر، وإلا لم يكن أحدهما بالثبوت أولى من الآخر، فلزم عليه اختصاص أحد المقدورَين بالوجود دون الآخر لا لأمرٍ. فمتى قلتم: يختص بالقادر، نقضتم استدلالكم. فإن قيل: إنا لم نقل في الاستدلال: إنه لا بد من أمر يختص أحد الجائزين، ولكنا قلنا: فلا بد من أمر مخصّص على الإطلاق، فصح أن نقول: إنه يختص أحد المقدورَين بالوجود لكون القادر قادراً، قيل له: إنكم متى لم تعنوا بقولكم: فلا بد من أمرٍ مخصص، أنه لا بد من أمر يختص أحد الجائزين بطل قولكم: فلا بد من أمر مخصص. يبين ذلك أن المخصص لو لم يختص بأحدهما لجاز أن يكون مخصصاً لهما، ولو جاز ذلك فإما أن يقعا معاً أو لا يقع أحدهما. ألا ترى أنه لا يخلو المقدور الذي خصصه القادر بالوقوع عندكم إما أن يكون أولى بالوقوع في المستقبل من جهة هذا القادر أو لا يكون أولى بالوقوع منه؟ فإن كان أولى بطل قولكم: إن جوازهما منه في المستقبل على السواء. وإن لم يكن أولى بطل قولكم: إنه صار أخصّ بالوقوع من الثاني بالقادر.

وقد سُئل على هذا الدليل أيضاً، فقيل: أليس الجوهر يماسّ الأرض بإحدى جهاته في حال كان يجوز أن أن يماسّها بجهة أخري؟ وإن لم تثبتوا وجهاً لأجله يختص بمماسّته لها بإحدى جهاته دون الأخرى، فهلا جاز مثله في اختصاصه بجهة دون جهة؟ وربما يجيبون عن هذا الإلزام بأن هذا الحكم غير معلَّل، وقد تكلّمنا عليه. وربما يقولون: إنه معلّل بالفاعل. وهذا الجواب ينقض أدلتّهم على أن الجسم لا يتحرك ولا يختص بجهة

---

٩ نقضتم] رفضتم، ا؛ نقضتهم، ب **١١** لكون] ليكون، ا **١٤** خصصه] به خصصه، ا **١٧** السواء] + (حاشية) خ سواء، ب

بالفاعل، ومَن قدر عليه لا يجب أن يقدر على ذات الجوهر، ولا يجب أيضاً أن يقدر على جميع صفاته بخلاف الكلام.

والجواب عن هذه الأسئلة إذا أُلزمتُ على قولنا أن نقول: إن أحد الجائزين فيما ذكرتموه لا يختصّ بالثبوت دون الآخر إلا لأمر، وهو القادر بشرط داعيه إلى أحدهما دون الآخر. فلا يختصّ السواد بأحد المحلَّين دون الآخر إلا بما ذكرنا، وكذلك الفعل بأحد الوقتين دون الآخر، وكذلك مماسّة الجسم للأرض بإحدى جهاته دون الأخرى. فإن لم يكن للقادر غرض في وضع الجسم على الأرض بإحدى جهاته، بل كان غرضه في الوضع على الإطلاق، كان اختصاص ماسّته بجهة دون جهة بحسب السبب الموجب لذلك الذي يتعلّق به داعي القادر في الوضع. فإن اشتركت أسباب الوضع على جميع جهاتها في الداعي كان القول في ذلك كالقول في الأفعال الكثيرة إذا اشتركت في الداعي على ما سنبينه.

فأما اختصاص أحد مقدوري القادر بالوجود دون الآخر فغير لازم لنا، لأنا لا نثبت في العدم ذواتاً تتعلّق قدرة القادر عليها بأعيانها، وإنما القادر يفعل الذوات عندنا. فإن ألزموا ذلك في إيجاد القادر جنساً دون جنس، نحو التحرّك يمنة دون يسرة، فالمخصص لذلك هو الداعي كما تقدّم. فإن تساوى الجنسان في داعي القادر، نحو أن تعترض للهارب من السبع طريقان يمنة ويسرة ويرجو الخلاص في كل واحد منهما على سواء، فعندنا أنه لا يسلك أحدهما دون الآخر إلا بأن يترجّح الداعي إلى سلوك أحدهما، نحو أن يكون التحرك إلى جهة اليمنة أسهل عليه، ويجد ذلك القادر من نفسه من غير فكر، إذ كان قد تعوّد التحرك إلى يمنة لضرب من الدواعي، أو يذهل عن أحد الطريقين دون الآخر، ومثل ذلك يقع للمُلجأ الخائف.

فصل في بيان فساد ما استدلّوا به
على أن اختصاص الجسم بالجهة ليس بالفاعل

إنما قولهم: لو قدرنا على أن نجعل الجسم كائناً في جهة ابتداءً من دون إحداث معنى فيه لقدرنا على ذات الجسم، ولقدرنا على جعله على سائر الصفات كالكلام، فهما دليلان لهم في هذه المسألة، لكنّا أدخلنا أحدهما في الآخر إرادة للاختصار ولأن جوابهما قد يدخل أحدهما في الآخر. فنقول لهم: إن الدليلين مبنيّان على أن للخبر وجهاً زائداً على صيغته يرجع إلى الصيغة، فدُلّوا على ذلك. وقد استدلّوا على ذلك بوجوهٍ، منها: إنّا نفصل بين قولنا: زيد في الدار، إذا كان خبراً عن زيد بن عبد الله، وبينه إذا كان خبراً عن زيد بن خالد، والصيغة واحدة، فيجب أن يكون ما افترقا فيه هو غير ما اتّفقا فيه. فيقال لهم: هذا إنما يدل على أنه لا بد من أمر لأجله نفصل بينهما، ولا يدل على أنه يرجع إلى الصيغة أمر. بل ما أنكرتم أن يكون الوجه في الفصل بينهما أنّا نعلم عند الصيغة داعيه إلى الإخبار عن أحدهما دون الآخر؟ يبين هذا أنّا متى عزلنا عن أنفسنا العلم بداعيه لم نجد فصلاً بين الصيغتين.

ومنها أن المخبر بأن زيداً في الدار يستحقّ الذمّ على خبره إذا كان كذباً ولا يستحق الذم إذا كان صدقاً، ولو لم تقع الصيغة على وجه لما استحق الذم في إحدى الحالين دون الأخرى، لأنه لم يوجد منه في الحالين إلا الصيغة على هذا القول، وكان ينبغي أن يستحق الذم على الإرادة دون الخبر. والجواب: ولم زعمتم أنه لا بد في الذم من وجهٍ يقع عليه الصيغة؟ وما أنكرتم أن يستحقه لأنه أوجد الخبر لغرضٍ فاسد، نحو أن يقصد إلى الإخبار عما يعلم خلافه، ونحو تضليل السامعين للخبر؟ يبين هذا أن العقلاء يعلّلون حسن ذمّه بما ذكرنا، ولا يخطر ببالهم أنه يستحق الذم لوقوع الصيغة على وجه.

ومنها أن المخبر قد يريد بخبره الإخبار عن أحد الزيدَين دون الآخر، والإرادة إنما تتعلق بالحدوث أو بحدوث الشيء على وجه، فليس تخلو هذه الإرادة إما أن تتعلق بالحدوث أو بالحدوث على وجهٍ. والأول يقتضي أن تكون الصيغة خبراً عنهما، لأنه لا

---

٩ هو] -، ب ٢٢ تتعلق[١]] تعلق، ب

يريد إلا إحداث الصيغة في الحالين، فصح أن هذه الإراده تتعلق بالإحداث على وجه. والجواب: هذا بناء منكم على مذهب تعتقدونه، وهو أن الإرادة لا تتعلق إلا بالحدوث أو الحدوث على وجه. وعندنا أن معنى إرادة الإخبار عن أحد الزيدَين هو أن يوجد الصيغة في حالٍ يدعوه الداعي إلى إعلام غيره بحال أحد الزيدين دون الآخر.

وأما الشيخ أبو الحسين رحمه الله فإنه يسلّم أن الإرادة معنى زائد على الداعي في الشاهد. فقال في الجواب: إن الإرادة عندي تتعلق بالأشخاص والذوات كما تتلّق بالحدوث. ويجد ذلك الإنسان من نفسه، والعقلاء يصرّحون بذلك فيقولون: قصدتُ بهذا الإخبار وعنيت به زيداً. فإنما يفصلون بين الخبرين لعلمهم بإرادته عند الإخبار بأحد الزيدين دون الآخر. ومَن يقول: إن الإرادة ليست هي إلا الداعي إلى الفعل يقول: قولكم: عنيتُ وأردت وقصدت، كلها عبارات عن الداعي إلى إعلام غيره بحال زيد بن عبد الله دون الآخر.

واستدلّ الشيخ أبو الحسين رحمه الله على أنه ليس للخبر هذا الوجه الذي يدّعونه، فقال: إن هذا الوجه لا يُعقل بنفسه، ولا طريق إلى إثباته لما بينا، فوجب نفيه. واستدل أيضاً أنه لا يخلو إما أن يرجع هذا الوجه إلى كل حرف، وهذا لا يصحّ لأن كل حرف ليس بخبر، وإما أن ينقسم بحسب انقسام الحروف، وهذا لا يصح أيضاً لأن كونه خبراً هو أمر واحد عند أصحابنا رحمهم الله، يثبت عن حالة واحدة، وإمّا أن يثبت لجملة الحروف. ولو ثبت لجملتها لم يخل إما أن يثبت لها وهي موجودة، أو يثبت لها وبعضها موجود والبعض معدوم. والأول باطل، لأن حروف الخبر لا توجد في حالة واحدة، والثاني أيضاً باطل، لأنه يقتضي أن يتجدّد للمعدوم حكم في حال عدمه. ولأن كونه خبراً هو وجهٌ يقع عليه الحدوث عند أصحابنا، والمعدوم في حال عدمه لا يصحّ أن يكون محدَثاً. فإن قيل: ما أنكرتم أن يتجدّد لكل حرف وجهٌ، وإذا تكاملت حروفها على تلك الوجوه كانت خبراً؟ قيل له: كان يجب أن تُعقل هذه الوجوه لكل حرف حتى يصح القصد إلى إحداث كل حرف على ذلك الوجه، ونحن لا تعقل إلا إحداث الحروف. فإن قيل: أليس يوصف المخِبر بأنه مخبر لإحداثه الحروف، وإن لم

---

٢٠ في حال] عند، ب **٢١** تكاملت] تكامل، ب **٢٣** إحداث] غثبات + (حاشية) خ احداث، ب

توجد معاً؟ فما أنكرتم أن يثبت كونه خبراً لجملة الحروف، وإن لم توجد معاً؟ قيل له: إن قولنا: مخبر، هو عبارة، والعبارات قد توضع لمعانٍ مفردة، وقد توضع لجملة من المعاني، كما توضع الأسماء للجمل. وليس يمتنع أن يوضع قولنا: مخبر، لفاعل جملة من الحروف بعضها في إثر بعضٍ، وهو على داعٍ مخصوص. وليس كذلك كون الخبر خبراً، لو كان وجهاً، لأنه كان يكون كيفيةً للصيغة وصفةً لها يقع عليها حدوثها، فلم يصحّ حصوله مع فقد الحدوث.

ولو سلّمنا لهم أن للخبر وجهاً بكونه خبراً قلنا لهم: ما أنكرتم أنه إنما وجب فيمن قدر على جعل الكلام خبراً أن يقدر على ذاته لأن كونه خبراً هو وجه يقع عليه حدوث الذات، فلزم فيمن قدر على إحداثه على وجه أن يقدر على إحداثه؟ وليس كذلك كون الجوهر كائناً، لأنه ليس بوجه يقع عليه الجوهر، بل هو منفصل عن حدوثه، فلم يجب فيمن قدر عليه أن يقدر على إحداثه. فإن قالوا: إن الخبر عندنا لا يصير خبراً بالقدرة، وإنما يصير كذلك بإرادة المخبِر، قيل لهم: إنكم قلتم في استدلالكم: إنّ مَن قدر على جعل الذات على صفة فإنه يجب أن يقدر على ذاته كما في الكلام. فإذا قلتم: إن الخبر لا يقع خبراً بالقدرة، وإنما يكون كذلك بإرادة المخبر، لم يطابق ذلك استدلالكم. فإن غيّروا العبارة فقالوا: إن مَن وقع منه ذات على صفة بحالة من حالاته وجب أن يقدر على ذاته، قيل لهم: ومن أين أن العلّة في ذلك ما ذكرتم؟ وما أنكرتم أن الإرادة عندكم تؤثر في كونه خبراً على سبيل الإيجاب، فأشبهت العلل؟ ومِن حق العلة أن تختص بمعلولها غاية الاختصاص، وإرادتي لا تختص بكلام غيري، فلذلك لم يصح أن أجعل كلام غيري خبراً. وليس كذلك كون الجسم كائناً في جهة، لأنه بالفاعل عندنا الذي لا يشبه العلل، فصحّ أن يؤثر في مقدور الغير.

ثم يقال لهم: قولكم في الدليل الثاني، وهو أنه لو قدر على تحريك الجسم لقدر على جعله على سائر الصفات، غير لازمٍ لنا، لأنا نقول: إن التحرّك ذات وليس بصفةٍ، فإن قالوا: لو كان ذاتاً لعُقل من دون الجسم، فلمّا لم يُعقل إلا تبعاً للجسم كان صفةً له، قيل لهم: وكذلك كونه أسود وأبيض لا يُعقل من دون الجسم، فيجب أن تكون صفات ولا

---

٨ خبراً[٢]] خبر، ب

تكون ذواتاً. ويلزمكم أن تكون معلّلة بعلّة أو بفاعل، وليس ذلك من مذهبكم. فإن قالوا: إن السواد والبياض ذوات وتُعقل من دون الجسم، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إنه لو قدر على تحريك الجسم لقدر على تسويده وتبييضه، لأن القدرة على الصفة لا تقتضي القدرة على الذوات عندكم. فإن قالوا: إنما ألزمناكم ذلك على قولكم، لأن عندكم أنّ تحرّك الجسم صفة وهو بالفاعل، فلزمكم أن يكون السواد والبياض صفة ويكون بالفاعل، قيل لهم: وما أنكرتم أن نفرق نحن أيضاً بينهما بما ذكرتم؟ وعلى أنكم تقولون أيضاً: إن التحرّك صفة وليس بذات، فلو لزمنا على قولنا: إن التحرّك صفة، أن يكون السواد صفة، للزمكم أيضاً.

ثم يقال لهم: أتجعلون كون الخبر خبراً حاصلاً بكون الفاعل قادراً والإرادة شرطاً، أو تجعلونه حاصلاً بكونه مريداً؟ فإن قالوا: بكونه مريداً، قيل لهم: ليس هذا بمطابق لاستدلالكم، وهو أن من قدر على جعل الذات على صفةٍ قدر على جعله على سائر الصفات، لأن كون الكلام خبراً ليس يتعلّق به القدرة على هذا القول. فإن قالوا: نقول: إن الذات متى حصلت على صفة بحالة من حالات الفاعل فإنه يجب أن تحصل على سائر صفاته بذلك الفاعل كالخبر، فيقال لهم: ولِمَ زعمتم أن العلّة في ذلك ما ذكرتموه؟ وما أنكرتم أن تكون العلّة فيه هو أن المخبِر حي، وكل حي فإنه يصحّ أن يريد كل ما يصح حدوثه أو يصح حدوثه على وجهٍ، وقدرته على بعض الإرادات هي قدرة على سائرها؟ فلذلك مَن قدر على جعل الخبر خبراً عن أحد الزيدِين قدر على جعله خبراً عن سائرهم. وليس كذلك تحرّك الجسم وكونه أبيض وأسود، لأن ذلك لا يحصل بإرادة الفاعل حتى يجب فيمن قدر على أحدهما أن يجب أن يقدر على الآخر.

فإن قالوا: إنّ كون الخبر خبراً يحصل بالقادر بشرط الإرادة، قيل لهم: وما أنكرتم أن تكون العلّة في كون القدرة على صفة الكلام قدرةً على سائر صفاته أن كونه خبراً وسائر وجوه الكلام هي كيفيّات في الحدوث الذي تعلّقت به القدرة؟ فلذلك كانت القدرة على بعضها قدرة على سائرها. وليس كذلك الصفات المتغايرة المتميّزة نحو التحرّك وكونه أسود

---

٤ ذلك] -، ب **٧** قولنا] قولكم + (حاشية) خ قولنا، ب **١٢** نقول] اتقولون، ب **١٨** أبيض وأسود] اسود وابيض، ب

وأبيض. وأما قولهم: إنه متى قدر على جعله على صفةٍ فقد صار مقدوره، فوجب أن يقدر على تصريفه على سائر الصفات، يقال لهم: ما معنى قولكم: إنه صار مقدوره؟ إن عنيتم به أنّه إذا قدر على جعله على صفة فقد قدر على جعله على سائر الصفات، فقد علّلتم الشيء بنفسه. وإن عنيتم به أنه مقدور له على بعض الصفات، قيل لكم: ولِمَ زعمتم أنه إذا قدر على جعله على بعض الصفات لزم أن يقدر على جعله على سائرها؟ ويقال لهم: هلا شرطتم في القدرة على سائر الصفات أن تكون من جنس ما يقدر عليه العباد، كما شرطتم مثله في القدرة على الذوات؟ فلا يلزم من القدرة على صفةٍ القدرةُ على سائرها على الإطلاق.

فإن قالوا: قد علمنا أن مَن قدر على ذات فإنه لا يجب أن يقدر على جميع الذوات، وليس كذلك الصفات، ودليله الكلام، قيل لهم: فيجب أن تعلموا أيضاً قبل هذه الدلالة أن القدرة على بعض الصفات يجب أن تكون قدرة على جميع الصفات على الإطلاق، ثم تستدلّوا بهذه الدلالة، وتقولوا في الكلام: إنه إنما وجب فيمن قدر على جعله على وجه أن يقدر على جعله على سائر الوجوه لأن وجوهه من جنس مقدور العباد. وليس كذلك كون الجسم متحرّكاً وكونه أسود وحيّاً ومشتهياً لأن الأول من مقدورات العباد، وما عدا ذلك ليس من جنس مقدور العباد.

وأما ما احتجّوا به من أن القادر منا يتعذّر عليه تحريك الثقيل دون الخفيف، فيقال لهم: إن العلة في تعذّر تحريك الثقيل دون الخفيف ظاهرة، وهي كثرة الاعتماد والثقل في الثقيل، وذلك مما يصح تزايده ويحتاج في نقله إلى مدافعات كثيرة الاعتماد والثقيل في الثقيل، وذلك مما يصح تزايده ويحتاج في نقله إلى مدافعات كثيرة إلى العلّو، تزيد على مدافعات الثقيل إلى الأسفل، حتى يستقلّ. وليس ينتقل إلى العلو عندنا وعندكم بالأكوان، بل بمجاذبات كثيرة، وإن كان يتولّد منها الأكوان، فليس العلّة في استقاله كثرة أجزاء الأكوان على ما ظننتموه. والقدرة عندنا ترجع إلى البنية، والبِنَى ممّا يصح فيها التزايد، فصح في القويّ الحصيف أن يقدر على المجاذبات الكثيرة، ولم يصح ذلك في

---

٤ مقدور] مقدوراً، ب **١٢** وتقولوا] وقولوا، ا ب **١٧** وهي] وهو، ا ب **٢١** بمجاذبات] + (حاشية) صوابه لمدافعات، ا **٢٣** المجاذبات] + (حاشية) صوابه لمدافعات، ا

بنية الضعيف. فلذلك لم يقدر على تحريك الثقيل، لا لقلّة أجزاء المعاني التي تسمّونها قُدَراً في الضعيف وكثرتها في الحصيف. ثم يقال لهم: إن الواحد منا متى تعذّر عليه نقل الثقيل دون الخفيف فقد جوّز أن يكون إنما تعذر عليه ذلك إما لكثرة المعاني أو لكثرة الصفات. فإذا لم يعرف التفصيل لم يكن له أن ينفي أحدهما ويُثبت الآخر بأولى من العكس.

فإن قالوا: إن كون الجسم كائناً في الجهة هو شغله لها، وذلك مما لا يُعقل فيه التزايد إلا إذا بُني على كثرة المعاني، قيل لهم: إنه لو لم يُعقل ذلك لما عقل أيضاً إذا بُني على كثرة المعاني، لأن ما لا يُعقل لا يصير معقولاً بإثبات المعاني. وما ذكروه في العالِم منا من أنه إنما يعلم تزايد كونه عالماً بمعلوم واحد إذا بُني على كثرة العلوم غير مسلّم عندنا، لأنا لا نثبت المعاني التي يسمّونها علوماً. وما ذكروه من أنه إنما يفصل بين الأسودَين الحالك وغير الحالك لكثرة أجزاء السواد، فإنه يقال لهم: وما أنكرتم أن يكون الفصل بينهما هو لكثرة الصفات، خصوصاً على قولكم: إن المدرَك يُدرَك على صفته الذاتيّة، أو يكون الفصل بينهما لانضمام محالّ السواد من غير أن يتخلّل بينها ملَّون على غير لون السواد في أحدهما دون الآخر؟

وأما ما استدلّوا به من أن كون الجسم كائناً يصح فيه التزايد، فلم يصح أن يكن بالفاعل، فيقال لهم: لا نسلّم أنه يصح فيه التزايد، لأن المعقول من كون الجوهر في جهة هو شغله لها، وليس يُعقل تزايد في الشغل ولا في الشاغل من حيث هو شاغل، فاستحال أن يقال: إنه قد زاد شغله لها، وهو على ما كان عليه، كما يستحيل أن يقال: إن الواحد قد ازداد من حيث هو واحد. فإن قيل: ما ذكرتم يمنع من كون التزايد في الشغل معقولاً بنفسه، وليس يمنع أن يكون معقولاً بحكمه، قيل لهم: إنّ الشغل هو صفة معقولة بنفسها، فلو ازدادت في نفسها لَعُقل تزايدها في نفسها، ثم كان يتبعها تزايد أحكامها. فلمّا لم يعقل تزايدها في نفسها علمنا أنها لا تزداد.

وما ذكروه من امتناع نقل الضعيف ما سكّنه القوي إذا استفرغ في ذلك جهده، فإنما كان كذلك لأنه إذا استفرغ جهده فيه ازدادت مدافعاته إلى خلاف الجهة التي يروم

١٣ بينهما] بينهما، ا ب

الضعيف تحريكه إليها، والمدافعة يعقل فيها التزايد، فلذلك امتنع عليه، لا لما ذكروه. ألا ترى أنه يمتنع على الضعيف نقل الحجر الثقيل لثقله، لا لسكونه، لأن الكون الباقي عندهم لا تأثير له في المنع. وما ذكروه من دفع القادرَين الجوهر إلى جهة واحدة، فالتحرّك فيه عندنا واحد، وهو فعلهما. ويجوز مقدور واحد لقادرَين على ما سنذكر ذلك في بابه، إن شاء الله. ولو سلّمنا لهم التزايد في حصول الجوهر في المحاذاة لم نسلّم لهم أن ما يكون بالفاعل لا يصح فيه التزايد.

وما ذكروه من قياس القادر بالعلّة فنحن لا نثبت هذه العلل التي يعتقدونها، فصار أصلهم المقيس عليه غير مسلّم. ثم لو سلّمناه لقلنا لهم: ما أنكرتم أن العلة في كون العلة غير مؤثّرة في أزيد من صفة واحدة هي أنها موجبة، فلو أوجبت أكثر من صفة واحدة لم يكن للحصر مقتضٍ، فكانت توجب ما لا نهاية له؟ وذلك غير حاصل في القادر، لأنه ليس بموجب، فلم يمتنع أن يؤثّر في أكثر من صفة واحدة. ألا ترى أنه يصح في القادر أن يؤثر في صفات كثيرة لذوات كثيرة عندكم، ولا يصح مثل ذلك في العلة، لأنها لو أوجبت حكماً لمعلولات كثيرة لقلتم: إنه يلزم أن توجب ما لا نهاية له من الأحكام لو كانت المعلولات لا نهاية لها؟ فصحّ الفرق بينهما.

وقولهم: إن الوجود لمّا ثبت بالقادر لم يصح فيها التزايد، قلنا: إن الوجود عندنا هو نفس الشيء وذاته، فصار هذا الأصل أيضاً غير مسلّم، وتزايد الذات مع أنها واحدة لا يعقل. فأما إن أُريد بتزايد الذات أن يوجَد معها غيرها، فذلك غير ممتنع، وهو الوجود عندنا، فليس يمتنع التزايد في الوجود على هذا المعنى. ثم نسلم لهم أن الوجود صفة، ونقول: ولمَ قلتم: إنه لا يصح فيها التزايد؟ فإن قالوا: لأنه يؤدّي إذا ثبتت للذات إحدى صفتَي الوجود دون الأخرى أن تكون موجودةً معدومةً، قيل لهم: إن أردتم بكونها معدومة أنه ليس لها الصفة الثانية، فذلك غير ممتنع. وإن أردتم بقولكم: إنها معدومة، أنه ليس لها صفة وجود، لم يصح، لأنكم فرضتم لها صفة وجود.

وإن قالوا: لو تزايدت صفة الوجود لصح إثباتها في حال البقاء، قيل لهم: وما أنكرتم من صحة ذلك؟ وهلا قلتم: إن القوي إذا سكّن الجسم وامتنع على الضعيف تحريكه:

---

٥ الله] + تعالى، ب   ١٦ هذا ...أيضاً] أيضاً هذا الأصل، ب

إنه يُجدّد للكون صفة الوجود، بدلاً من قولكم: إنه يُجدّد فيه الأكوان؟ فإن قالوا: لو صحّ الإيجاد في حال البقاء لكان الشيء باقياً مبتدأً، قيل لهم: إنما يلزم ذلك لو لم يكن موجوداً من قبل. ثم يقال لهم: حاصل تعليلكم أن الوجود لما كان بالفاعل لم يصح فيه التزايد يرجع إلى أنه لما كان بالفاعل لم يكن له مثل. وهذا لا تأثير له في نفي المماثل للصفة. وهو تعليل لا يثمر ظنّاً فضلاً عن أن يؤدّي إلى علم.

وأما ما احتجوا به من أن ما يكون بالفاعل مما هو زائد على الوجود لا يثبت في حال البقاء، كالقبح والحسن، فيقال لهم: إن القبح والحسن ليس لهما وجهٌ يُعلّل بالفاعل. يبين ذلك أن القبح إما أن يراد به أن له مدخلاً في استحقاق الذم به أو أنه ليس له أن يفعله أو يراد به وجه القبح نحو كونه جهلاً أو ظلماً. فإن أريد الأول فالقبائح في ذلك على ضربين، أحدهما يكون كذلك لما يرجع إليه، نحو كون الاعتقاد جهلاً وكون الألم ضرراً محضاً، والثاني لما يرجع إلى أغراض الفاعل، نحو السجود للصنم. فإن أُريد بالقبح استحقاق ذم فاعله على بعض الوجوه فليس ذلك بالفاعل عندنا وعندهم، لأن فاعل القبيح لا يستحقّ الذم لأن فاعلاً فعَلَ استحقاقه للذم. ولو كان ذلك بالفاعل لوجب إذا لم يفعل الفاعل استحقاقه للذم أن لا يستحقّ فاعل القبيح الذم. فأما إن أريد بالقبح وجه القبح، فإن أريد ما يرجع إلى نفس القبيح نحو كونه جهلاً وكون الألم ضرراً محضاً، فليس ذلك معلَّلاً بالفاعل عندهم، لأن ذلك من صفات جنسه عندهم. وأما انتفاء النفع والاستحقاق وغيرهما من الألم فذلك نفي، والنفي لا يعلّل بالفاعل عندهم. والجهل، وإن كان جهلاً عندنا بالفاعل، وكذلك يكون الألم ألماً، إلا أنه ليس ذلك زائداً على حدوثهما. فأما إن أُريد بوجه القبح ما يرجع إلى أغراض الفاعل، نحو السجود للصنم، فمعنى ذلك أن السجود وُجد من فاعله، وكان قصده به تعظيم الصنم، لا يعقل سوى ذلك. فصح أن وجه القبح في القبائح غير معلَّل بالفاعل، فكيف يصح أن يقال: إنه لما كان بالفاعل اختصّ بحال الحدوث؟

---

١ فيه] فيها، ب **٧** القبح] القبيح، ب **١٤** استحقاقه] باستحقاقه، ا **١٧** الألم] الآلام، ب

ثم إنّا نسلّم لهم أن القبح وجه زائد على الحدوث، ونقول لهم: أيحصل هذا الوجه للقبيح بالقادر بشرط الإرادة أم يحصل كذلك بالإرادة؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم: ولم زعمتم أن العلّة في كونه مختصّاً بحال الحدوث هو أنه بالفاعل؟ وما أنكرتم أن تكون العلّة فيه هو أن القبح والحسن هما كيفيّتان في الحدوث، فلم يصح أن يثبتا في حال البقاء؟ وليس كذلك كون الجوهر كائناً في جهة. وإن قالوا بالثاني قيل لهم: ما أنكرتم أن تكون العلة في ذلك أن الفاعل يريد إحداث القبيح على القبح أو على وجه القبح، فلذلك لم يُتصوّر في حال البقاء؟ وليس كذلك كون الجوهر كائناً في جهة.

وأما قولهم: إن حال البقاء كحال العدم، فكما لا يصح حصول المعدوم في حال عدمه على وجه فكذلك الباقي، فإنه يقال لهم: ما أنكرتم أن تكون الصفات التي هي زائدة على الوجود على ضربين، أحدهما كيفيّة في الحدوث، ككون الصوت خبراً، فلا يصح حصوله إلا في حال الحدوث، والثاني ليس بكيفيّة في الحدوث، بل يصحّ انفصاله من الحدوث، ككون الجوهر كائناً في جهة، فيصح حصوله في حال البقاء، وإن لم يصح حصوله في حال العدم، لا لأنه زائد على الوجود، بل لأن مصحّحه غير حاصل في حال العدم، وهو التحيُّز؟ وليس كذلك حال البقاء، لأن التحيّز حاصل في حال البقاء، ففارق العدم.

فصل في إبطال قولهم بإثبات الأكوان التي يذهبون إليها

استدلّ الشيخ أبو الحسين رحمه الله على إبطال قولهم بذلك في كتاب التصفّح بأشياء، منها أن تحرّك الجسم يقع بحسب دواعينا وأحوالنا على طريقة واحدة، ولا مقتضي لتعليقه بأمر أزيد مما نعلمه من أحوالنا، فوجب تعليقه بها. وإنما قلنا: إنه لا مقتضي لأمرٍ زائدٍ، لأنا قد بيّنّا فساد طرقهم إلى إثبات هذه المعاني. وإنما قلنا: إنه يجب تعليقه بدواعينا وأحوالنا والحال ما ذكرناه، لأنّا لو أثبتنا أمراً زائداً لم ينفصل إثباته من

---

٢ بشرط] لشرط، ا **٤** كيفيّتان] كيفية، ب **١٣** لا] -، ب

إثبات ثالث ورابع إلى غير غاية. ولأنه يكون إثباتاً لما لا يُعقل بنفسه ولا بطريق وحكم، وهذا يؤدّي إلى الجهالات. ويدلّ على ذلك أيضاً أنّا نعلم وجوب تحريك الجسم بحسب دواعينا وأحوالنا، وإن لم نعلم شيئاً آخر. ألا ترى أنه يعلم ذلك مَن لم يخطر بباله هذا المعنى كالعامّة؟ وكل حكم عُلم وجوب حصوله عند أمر وجب تعليقه به، ولا يجوز أن يعلَّق بغيره، لأنه متى عُلق بغيره بطل علمنا بأنه يجب حصوله عند ذلك الأمر. ألا ترى أنا لو قدرّنا ذلك الغير منتفياً لم يجب حصوله عند الأول؟ وجرى ذلك مجرى تعليقنا قبح الظلم بكونه ظلماً، لأنا لمّا علمنا قبحه عند ذلك، وإن لم نعلم شيئاً آخر، علّقناه به دون غيره، فكذلك مسألتنا. فإن قيل: أليس وجوب وقوع المسبَّب بحسب دواعينا لا يمنع من إثبات واسطة السبب؟ فما أنكرتم من مثله في وجوب التحرك بحسب دواعيكم؟ قيل له: إنّا كما نعلم تعلّق المسبَّب بحسب دواعينا، فإنّا نعلم سببه ونعلم مع ذلك تعلّقه بسببه. وليس كذلك وجوب التحرك بحسب دواعينا، لأنا نعلم وجوب ذلك بحسبها، وإن لم نعلم شيئاً آخر، فلم يجز تعليقه بشيء آخر.

ومنها أن القوي منا إذا دفع بيده حجراً ورام أن يحصّل يده في مكانه، فإن العقلاء يعلمون أن دفعه لذلك الحجر يكفي في اندفاعه وتحرّكه، ويعلّلون تحركه بذلك، ولا يعقلون أمراً أزيد منه يوجب انتقال الحجر، فتعليق انتقاله بأمر أزيد منه نقضٌ لعلمهم بأن ذلك كافٍ في اندفاعه وتحركه. هكذا أورد الشيخ أبو الحسين هذين الدليلين. ولقائل أن يقول: أتعني بالدليل الذي قبل هذا الدليل أن تحرّك الجسم يُعلم حصوله بحسب دواعينا من دون واسطة الدفع والاعتماد، أم يُعلم ذلك بواسطة الاعتماد؟ فإن عنيتَ الأول قيل لك: إنا نعلم أنه لا بد في تحريك أنفسنا وغيرها من الدوعي والدفع والاعتماد. وإن عنيت الثاني قيل لك: وهذا [هو] الدليل الذي تورده، فلا معنى لجعلهما دليلَين.

ومنها أن تحرّك الجسم لو وجب عن المعنى الذي يثبتونه، لوجب أن يكون هذا المعنى معلوماً لمن أراد تحريك نفسه إما على جملة أو تفصيل حتى يصح منه القصد إليه، ومعلوم أن من لم يستدلّ على إثبات هذا المعنى لا يعلمه لا على جملة ولا على تفصيل،

---

١٥ يوجب] بوجوب، ب

بل لا يخطر بباله. والعوام لا يعقلون إلا الاعتماد والتحرك، ومتى رام العالم منا إفهامهم هذا المعنى استبعدوه، فكيف يكونون عالمين به على جملة أو تفصيل؟ وكان يجب فيمن لا يعلم ذلك أن لا يصح منه تحريك نفسه إدا دعاه الداعي إلى ذلك. فإن قالوا: إن العقلاء يعلمون هذه المعاني على الجملة ضرورةً، وإنما يحتاجون إلى الاستدلال في العلم بها على التفصيل، قيل لهم: إن الشيء إنما يكون معلوماً على الجملة إذا عُلم ذاته وجُهل بعض صفاته، كالسواد الذي ندركه فنعلمه، ثم نجوّز بعد ذلك أن يكون ذاتاً غير الجسم ونجوز كونه صفة للجسم، وكما لو أخبرنا الصادق بأن زيداً في العشرة، فإنا نعلم كونه في جملة العشرة نقطع على ذلك، ثم نجوّز أن يكون زيد هذا الشخص وهذه الصورة ونجوّز أن يكون غيره. فأما الأكوان التي تثبتونها فلا تخطر على قلب من يريد التحرك ولا يجوزها أصلاً، فما معنى قولكم: إن العقلاء يعلمونها ضرورةً على الجملة؟ فإن قالوا: إنا نعني بذلك أنّا لما رأينا العقلاء يعلمون باضطرار حسن المدح والذمّ على تصرّفهم وقيامهم وقعودهم ووقوع ذلك بحسب دواعيهم وأحوالهم مع أن ذلك فرع على إحداث ذواتٍ ومعانٍ علمنا أنهم علموا أصل ذلك باضطرار، إذ لا يجوز أن يُعلم قبح الشيء وحسنه باضطرار ولا يُعلم ذلك الشيء، قيل لهم: أليس المحدِث عندكم هو من يحصّل صفة الوجود للشيء، والمحرِّك عندنا هو من يحصّل الجسم على صفة التحرّك؟ أفيعلم العقلاء باضطرار أن مَن حسُن ذمه بقيامه أو قعوده فإنما يحسن ذلك لأنه حصّل لشيء صفة الوجود ولم يستحقّ الذم لأنه حصّل صفة التحرّك؟ فإن قالوا: إنهم يعلمون ذلك باضطرار، قيل لهم: فقد علموا الأكوان إذاً على التفصيل دون الجملة. وإن قالوا: لا يعلمون ذلك باضطرار، قيل لهم: إنهم إذاً لم يعلموا في هذه الحالة باضطرار إلا صفة التحرك، ولا يعلمون باضطرار وجود المعنى، فإذاً قد علموا الفرع من دون العلم بأصله.

وإن قالوا: إنهم قد علموا باضطرار أنهم جدّدوا أمراً من الأمور، ولا يعلمون أن ذلك معنى أو هو تحرّك الجسم، قيل لهم: أليس يعلمون تجدّد التحرك باضطرار؟ فلا بد من نعم. قيل لهم: فمحصول كلامكم أنهم يجوّزون أنّا نستحقّ الذم على التحرك الذي علموه، ويجوزون مع ذلك أن يكونوا قد استحقّوه على أمرٍ آخر. فهذا قطع على

١١ إنا] -، ب ١٥ أفيعلم] فيعلم، ب ٢٠ باضطرار] اضطرار، ا ٢٤ ويجوزون] ويجوزوا، ا

التحرّك وتجويز أن يكون هناك أمر آخر وتجويز أن لا يكون، وهذا شك. ومن شكّ في حصول أمر فإنّه لا يكون عالماً به على الجملة. وليس كذلك العلم بالسواد وكون زيد في جملة العشرة، لأنا نقطع على حصول ذلك، وإن كنّا نجوّز أن يكون صفةً أو ذاتاً ونجوز أن يكون هذا الشخص أو غيره. فنظيره من مسألتنا أن نقطع على ذات الحركة، ثم نجوّز أن يكون الذمّ مستحقّاً على أمر آخر. هذا جواب الشيخ أبي الحسين.

ولقائل أن يقول: إنّي متى سلمتُ أنه جدّد أمراً وأن ذلك هو إما تحرك أو معنى آخر، لم يمنع علمُهم بتجدّد التحرك من أن يكون العلم المجمل متعلّقاً بالمعنى الآخر إذا دلّ عليه دليل على التفصيل. والأَولى في الجواب أنهم علموا أنه جدّد التحرك وأنه استحق به الذم، لأن العقلاء يذمّونه على التحرك، ثم يجوّزون أنه جدّد التحرك إما ابتداءً أو بواسطة. فلو دلّ دليلٌ مثلاً على الواسطة لم يقتضِ ذلك أنهم علموا تلك الواسطة على الجملة، لأنهم ما علموا الواسطة، وإنما جوّزوها.

ومنها أن الجسم لو انتقل من الأول إلى الثاني لمعنى يُوجَد فيه لأدّى ذلك إلى أن يكون حصول الجوهر في الثاني شرطاً في حصوله في الثاني حتى يكون شرطاً في نفسه، ولأدّى أيضاً إلى أن يكون الشيء تابعاً لنفسه. بيان الأول أن مِن شرط إيجاب الحركة عندهم كونَ الجوهر في الثاني هو حلوله في الجوهر. وحلوله فيه عندهم هو أن يحصل الكون بحيث الجوهر تبعاً لوجود الجوهر فيه. فوجود الكون بحيث الجوهر شرطٌ في حصول الجوهر في الثاني. فلا يخلو الحيث الذي يجب حصول الكون فيه ليوجِب كون الجوهر في الثاني إما أن يكون هو الحيث الأول أو الثاني. فإن كان هو الأول لزم تقدّم العلة على المعلول، ويلزم أيضاً أن لا يوجب الكون انتقال الجوهر إلى يمنةٍ بأولى من يسرةٍ لأن الكون لا جهة له فيختص إيجابه ببعض الجهات دون بعض. ويلزم أيضاً أن لا يصحّ وجود الكون في الجوهر في حال حدوث الجوهر، لأنه لم يكن من قبل في جهة فيوجَد فيه الكون فيقتضي كونه كائناً في الجهة التي حدث فيها. فصحّ أن الشرط هو حلوله في الجوهر وهو في الثاني. والقول بأن مِن شرط حصوله في

---

١ وتجويز[1]] ويجوز، ا | هناك] هنالك، ب | وتجويز[2]] ويجوز، ا **٢١** دون بعض] -، ب

الثاني هو حصول الكون في الثاني تبعاً لحصول الجوهر فيه يؤدّي إلى أن يكون حصول الجوهر في الثاني شرطاً في حصوله في الثاني، لأنه قد جُعل شرط حصوله فيه هو حلول الكون فيه الذي يتضمّن حصول الكون في الثاني وحصول الجوهر فيه. وهذا هو شرط الشيء في نفسه.

وبيان الثاني أنه إذا لم يُجعل حصول الجوهر في الثاني شرطاً في إيجاب الكون حصوله فيه، وقيل: إن الكون يحتاج إلى الجوهر ليصح حصول الكون في الجهة، لأدّي ذلك إلى أن يكون الجوهر تابعاً لنفسه، ويكون الكون أيضاً تابعاً لنفسه، لأن الكون لا يصح أن يحصل في الجهة الثانية بنفسة، وإنما يحصل فيها تبعاً لحصول الجوهر فيها، وحصول الجوهر فيها تابع لحصول الكون فيها. وفي ذلك أن حصول كل واحد منهما في الثاني تابعٌ لحصول الآخر فيها. فحصول كل واحد منهما تابع لحصول الآخر فيها، لأن حصول الجوهر فيها قد احتاج إلى حصول الكون فيها كحاجة الموجَب إلى الموجِب، وحصول الكون فيها قد احتاج إلى حصول الجوهر فيها كحاجة المشروط إلى الشرط. فأذا احتاج كل واحد منهما إلى الآخر فقد احتاج كل واحد منهما إلى نفسه.

فإن قيل: فلو فسّروا الحلول بغير هذا التفسير الذي فسّرتموه، أيسقط عنهم هذا الكلام؟ قيل له: لا، لأنا نقسم عليهم القول فنقول: ليس يخلو الكون إما أن لا يحتاج في أيجابه حصول الجوهر في الثاني إلى أن يكون في جهة أو يحتاج إلى ذلك. والأول باطل لأنه لو لم يحتج إلى ذلك، لم يكن له اختصاص بجوهرٍ دون جوهر، ولم يكن له اختصاص أيضاً بجهة دون جهة، وكان ينبغي أن لا يكون بأن يوجب حصول هذا الجوهر في جهةٍ أولى من غيره من الجواهر، ولا بأن يوجب حصول الجوهر في الثاني بأولى من أي نوجب حصولَه في غيرها من الجهات. وإن احتاج الكون إلى جهة لم يخل إما أن يكون في الجهة الأولى أو الثانية. إن قيل بالأول فقد أبطلناه. فإن قال بالثاني ثبت ما قلناه من أن الكون يحتاج في إيجابه حصول الجوهر في الثاني إلى حصولي في الثاني تبعاً لحصول الجوهر فيها.

---

٣ فيه[١]] -، ا **٤** في نفسه] بنفسه، ب **١٢** فيها[٢]] -، ب **١٦** في الثاني] والثاني، ب **١٨** هذا] -، ب **٢١** في] هي، ب

فإن اعترضوا ذلك بأنه لا يلزمنا ما ذكرتم، لأنا لا نقول: إن الجوهر يحتاج في حصوله في الثاني إلى كونٍ معيّن، لأن عندنا يصح حصوله في الثاني بذلك الكون وبكونٍ آخر، وجنس ذلك الكون غير متناهٍ، قيل لهم: إنه ينبغي أن لا يفترق الحال عندكم بين أن يكون الجوهر محتاجاً في حصوله في الثاني إلى كونٍ معيّنٍ وبين أن يكون محتاجاً إلى جنس ذلك الكون. ألا ترى أنكم ألزمتم الشيخ أبا علي رحمه الله على قوله: إن الجوهر لا يصح وجوده من دون لون، أن ذلك يؤدي إلى أن يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى الآخر، وإن أمكن الشيخ أبا علي رحمه الله أن يقول: إني لا أقول: إن الجوهر محتاج في وجوده إلى لون معيّن، بل إلى جنس اللون، فكذا فيما ذكرناه. وعلى أن الكون المحتاج إليه لو كان معيّناً لأدّى ذلك إلى حاجة الشيء إلى نفسه على ما بيّنّاه، فكذلك هذا إذا كان لذلك الكون بدل، لأن حصول الجوهر في الثاني يكون شرطاً لأيجاب كل كونٍ من ذلك الجنس حصول الجوهر في الثاني، فيكون الجوهر في حصوله في الثاني محتاجاً مع كل كونٍ إلى حصوله في الثاني، فلا تندفع حاجته إلى نفسه بما قالوا.

وقد ألزم أصحابنا أنفسهم على قولهم بإثبات الأكوان إلزامات، من ذلك قولهم: إذا قال قائل: إن الجوهر يحتاج في وجوده إلى حصوله في جهةٍ ما، وحصوله في جهةٍ ما مفتقر إلى كونٍ ما، والكون في وجوده مفتقر إلى الجوهر، فقد احتاج كل واحد منهما إلى الآخر، وفي ذلك حاجة الشيء إلى نفسه. قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: ويمكنهم أن يجيبوا عن هذا، وإن لم أسمع هذا الجواب منهم، بأن يقولوا: إن كون الجوهر متحيّزاً يحتاج إلى وجوده فقط. وليس يحتاج تحيّزه إلى حصوله في جهةٍ ما على سبيل التبع لكونه فيها، بل حصوله في جهةٍ ما هو موجَب عن التحيّز. ومتى قلنا: إن الجوهر يستحيل وجوده لا في جهة ما، فإنما نعني بذلك أن تحيزه كالموجِب لاستحالة وجوده لا في جهةٍ. وهذا يرجع إلى أن حصوله في جهة موجَب عن التحيز، لا أنّا أفدنا بأحد القولَين أن حصوله في جهةٍ ما تابع لتحيّزه، وأفدنا بالقول الثاني أن تحيزه تابع لحصوله في جهة ما، فيلزمَ من ذلك حاجة الشيء إلى نفسه. وليس يجب إذا لم ينفكّ التحيّز عن

---

١٨ هذا[٢]...منهم] منهم هذا الجواب، ب **٢١** ما] -، ب

حصوله في جهة ما أن يكون محتاجاً إلى الحصول في جهة ما، لأن الأشياء الموجِبة لتأثيراتها لا تنفكّ عنها إذا حصلت شروطها، وليست تحتاج إلى تأثيراتها، بل تأثيراتها هي المحتاجة إليها، إذ لو احتاجت إلى تأثيراتها كما تحتاج تأثيراتها إليها لأدّي إلى حاجة الشيء إلى نفسه. وإذا لم يكن تحيّز الجوهر تابعاً لحصوله في جهةٍ ما، لم يكن تابعاً للكون الموجب لحصوله في الجهة.

قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: وليس لهم أن يعتذروا بهذا الجواب عما ألزمناهم نحن، لأنا ألزمناهم أن الجوهر محتاج عندكم في حصوله في الثاني إلى الكون كحاجة الموجَب إلى الموجِب، والكون محتاج في حصوله في الثاني أيضاً إلى حصول الجوهر فيه كحاجة المشروط إلى الشرط، وكل واحد منهما تابع للآخر. فأما الوجه الأول، وهو أنهم شرطوا الشيء بنفسه، فليس يتوجّه نحوه هذا السؤال، لأنا ألزمناهم: إنكم تجعلون حلول الكون في الجوهر، وهو في الثاني، شرطاً في إيجاب الكون حصوله في الثاني. وحصول الجوهر في الثاني شرطٌ في وجود الكون فيه، وهو في الثاني، فقد احتاج كل واحد منهما إلى نفسه.

ومنها أن يقول القائل: أتوجَد الحركة التي تثبتونها في الجوهر وهو في الجهة الأولى أو هو في الجهة الثانية؟ فإن قالوا بالأول وجب أن يكون متحرّكاً وهو في الأول. وإن قالوا بالثاني فقد استغنى بحصوله في الثاني عن الحركة. والجواب أن السائل أوجب بسؤاله الستغناء عن الموجِب في حال حصول تأثيره، وهذا باطل لإن الوجِب يقارن تأثيره، وهو وقت الحاجة إليه لا وقت الستغناء عنه. فلذلك قلنا: إنّ حال حصول الحركة هي حال حصول المتحرّك متحركاً إلى الثاني.

ومنها أن يقال: قد ثبت أنّا نعلم وقوع تصرّفنا بحسب أحوالنا باضطرار واستحقاق الذم والمدح عليه. والأكوان التي تثبتونها لا يُعلم ذلك من حالها باضطرار، فليست إذاً تصرفنا. وإنما قلنا: إنه لا يُعلم ذلك من حالها، لأنا لا تعلمها باظطرار، وإنما نعلمها باستدلال، ووقوع التصرّف بحسب أحوالنا واستحقاق الذم والمدح عليه عُلم بصفاتها، ولا يجوز أن تُعلم صفة الشيء باضطرار وتُعلم ذاته باستدلال. وقد أجابوا عن ذلك بأنا

---

٢ حصلت] حصل، ا ب **٧** محتاج عندكم] عندكم محتاج، ب **٢١** الذم والمدح] المحد والذم، ا

نعلم الأكوان التي تحدث بحسب أحوالنا باضطرار على الجملة، وقد تقدّم القول على ذلك. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وقد كان يمكنكم أن تجيبوا بجواب آخر فتقولوا: إنّا نعلم حُسن الذم والمدح على تحرّكنا باضطرار، وإنما نشكّ في أن تحركنا حاصل بنا ابتداءً أو بواسطة. وأي الأمرين كان لم يمنع ذلك من تعليق الذمّ بتحركنا، ولم يخرج من أن يكون متعلّقاً بنا، كما أنّا نعلم حسن الذم والمدح على أفعالنا وتعلّقها بنا، متولّدةً كانت أو مبتدأةً.

ويمكن أن يُستدلّ عليهم فيقال: قد ثبت أن تحرّكنا يجب وقوعه بحسب دواعينا وأحوالنا، فجرى ذلك مجرى وجوب إدراكنا عند كوننا أحياء لا آفة بنا مع تكامل الشرائط، ومجرى وجوب استحقاق المخِلّ بالواجب للذم، فكما لا يُحتاج في ذلك إلى معنى زائد على الحالة التي يجب عندها، فكذلك هذا في التحرك. والجواب أن وجوب الحكم عند أمرٍ من الأمور إنما يدلّ على أنه لا يتعلق بأمر زائد يجوّز حصوله وأن لا يحصل، لأن ذلك ينقض الوجوب، ولا يدل على أنه لا يتعلق بأمر آخر. ولهذا لمّا وجب كوننا مدركين عند تكامل الشرائط لم نعلم نفي الإدراك إلا بعد أن بينا أنه لا يجوز أن يتولد عن فتح العين وأنه لو كان معنى لكان متعلّقاً باختيار مختارٍ، وذلك ينقض وجوب كوننا مدركين عند تكامل الشرائط. فكذلك وجوب التحرك عند دواعينا لا يمنع من أن يتعلق بحدوث معنى يجب حصوله عند دواعينا. وصحّ أن وجوب الأمر عند أمر من الأمور لا يكفي في العلم بأن ذلك الأمر هو الموجِب إلا بعد أن تبين أنه لا وجه فيه سوى ذلك الأمر تعلّق عليه الوجوب، أو يُعلم وجوب الحكم عند العلم بذلك الأمر، فيُعلم أنه هو المؤثِّر.

---

٢ يمكنكم] يمكنهم، ب

فصل في الاجتماع

اعلمْ أن أصحابنا يذكرون الاجتماع ويعنون به كوني الجسمين الموجِبين لتجاورهما ومماسّتهما. وقد يعنون به التأليف، والتأليف عندهم هو معنى يحلّ في المحلَّين، ويجعلون التأليف علّة في صعوبة تفكيك الحجر بشرط الالتزاق، وهو أن يوجد التأليف في المحلّين في حالٍ يكون فيها أحد المحلين رطباً والآخر يابساً. وقال قومٌ: بل إنما يصعب تفكيك الحجر لأجل الأكوان لا بشرط الالتزاق. وقيل أيضاً: بل إنما يصعب لأن بعض أجزاء الحجر يعتمد علوّاً وبعضها يعتمد سفلاً.

وأفسد الشيخ أبو الحسين رحمه الله جميع هذه الأقاويل، فقال: أما حلول التأليف في المحلَّين فلا يخلو إما أن يقولوا: إنه بعينه يوجَد في هذا المحلّ في حال ما يوجد بعينه في المحل الآخر، أو يقولوا: إنه يحلّ فيهما على معنى أن نصفه يوجد في هذا المحل ونصفه الثاني يوجد في المحل الآخر، كما يقال في جسم طولُه ذراع: إنه كائن في مكانين وشاغل لهما، نحو أن يوضع على آجرّتين، على معنى أن نصفه على هذه الآجرّة والنصف الثاني على الأخرى. أما الأول فباطل لأنه يستحيل أن يكون شيء واحد في محلّ أو جهة وهو بعينه في تلك الحال في محل آخر أو في جهة أخري، وتُعلم هذه الاستحالة ضرورةً. ولو جاز ذلك في التأليف لجاز إيضاً في الجوهر، فيوجد جوهرٌ واحد في مكانين في حالة واحدة. ولأن مَن قال: إن التأليف بوجد في المحلّين، على هذا الوجه فقد جعله في حكم شيئين. ألا ترى أنّا لو اعتقدناه شيئين لم يزد حاله على ما قاله فيه؟ ولو جاز أن يحلّ التأليف المحلّين على هذا الجه، وهما متجاوران، لجاز أن يحلّها، وهما مفترقان، وإلا فما الفرق بين المتجاورين والمفترقين؟

وأما الوجه الثاني فيؤدّي إلى أن يكون الشيء الواحد منقسماً متجزّناً، وذلك باطل. إن قيل: أليس من يُثبت لجملة الحي منا حالة واحدةً لا يلزمه أن تكون تلك الحالة منقسمة بحسب أجزاء الحي؟ فما أنكرتم أن يكون التأليف مثله؟ وكذلك إذا قال: إن

---

٦ لا] -، ب **٩** يقولوا] يقول، ب **١٧** اعتقدناه] اعتقدنا، ب **١٩** المتجاورين والمفترقين] المتجاورتين والمفترقتين، ا

أجزاء الجملة يثبت لها حكم واحد، وهو صحّة كونها حيّة عالمة، لا يلزمه أن يكون الحكم متجزئاً، قيل له: أما من يثبت للجملة حالة واحدة ويقول: لو أُدركتْ تلك الجملة على تلك الحالة لأدركت بمنزلة السواداً، فإنه يلزمه أن يقول بتجزؤ تلك الحالة بحسب أجزاء الجملة، لأنه أثبتها سارية في تلك الجملة. فأما صحة كونها حيّةً عالمة، فإذا كانت حالة العالِم يلزم فيها أن تكون منقسمة كسواد الجملة، فكذلك صحة هذه الحالة، لأن صحة بعض الصفة لبعض الجملة هو غير صحة البعض الآخر. وعلى أن قولنا: إن الجملة يصح أن تكون عالمةً، يفيد إضافةً ما بين الجملة وبين هذا الحكم لا تُعقل من دونها، كما يقال في الجوهرين: إنهما متجاوران، فإنه يفيد إضافةً بينهما لا تعقل من دونها، فجاز أن يقال: إنه لا يتجزّأ. وليس كذلك التأليف، لأنه ذاتٌ وشيء عندهم، وليس بإضافة، بل هو جارٍ مجرى السواد والجوهر.

وأيضاً، لو كان الحجر يصعب تفكيكه للتأليف بشرط الالتزاق لوجب إذا فككنا آجرّةً أو خيارةً ثم ألصقنا إحدى القطعتين على الأخرى، واجتهدنا في ردّ أحد النصفين إلى موضعه، أن تتألّف الآجرّة أو الخيارة، ويصعب تفكيكه ثانياً كما كان أولاً، لأن المجاورة عندهم تُولّد التأليف، وشرط الالتزاق موجود، وهو وجود الرطوبة في أحد المحلّين واليبوسة في الآخر. وكان ينبغي أن يكون في الآجرّة رطوبات كثيرة بقدر صلابتها، وفي الخيارة يبوسات بمقدار صلابتها، والمعلوم خلاف ذلك. وبهذا يبطل إيضاً قول من جعل العلّة في ذلك هي الأكوان بشرط الالتزاق. وأما من قال: إن العلّة في ذلك أن بعض أجزاء الحجر يعتمد على البعض، فقوله باطل لأنه إن كان نصفها من الصفيحة العليا معتمداً على النصف الآخر من الصفيحة السفلى لزم إذا قلبنا الحجر أن يسهل دفع الصفيحة العليا، بل ينبغي أن ترتفع الأجزاء بأنفسها. وإن كان بعض أجزائه معتمداً على البعض على الاختلاط لزم إذا أمررنا أيدينا على الحجر أن يسقط بعض أجزائه، بل كان ينبغي أن بسقط بأنفسها، وإذا قلبناه مرّةً بعد مرة أن يظهر فيه خلل محسوس.

وقد استدلّ شيوخنا رحمهم الله لقولهم فقالوا: إن الحجر يفارق غيره من الأجسام التي لا يصعب تفكيكها، فلا بدّ في هذه المفارقة من أمرٍ، وذلك الأمر إما أن يرجع إلى القادر أو إلى الحجر. ولو رجع إلى القادر لزم أن لا يصح منه تفكيك الأجسام الرخوة.

فعلِمنا أنه يرجع إلى الحجر، ولكن بشرط تناقص قدرة القادر، لأن ذلك الأمر لو رجع إلى الحجر فقط لزم إذا زِيدت قدرة القادر، أو أعانه على التفكيك غيرُه، أن يصعب عليه تفكيكه كما يصعب عليه من دون ذلك. فصح أنه إنما يصعب تفكيكه عليه لما ذكرنا. وليس يخلو ذلك الأمر إما أن يكون واحداً أو يكون أمرين يوجَدان في المحلَّين. ولو كان ذلك الأمر أمرين لم يمنع ما في هذا المحلّ من نقل المحلّ الآخر. فصحّ أنه أمرٌ واحد. ثم لا يخلو إما أن يوجد في المحلَّين أو في أحدهما، والثاني يقتضي أن لا يمنع من نقل المحلّ الآخر، فصح أنه يوجَد في المحلين.

فيقال لهم: إنكم أحلتم أن يمنع ما في المحلّ مِن نقل غيره. ثم ارتكبتم ما هو أشدّ استحالةً منه بأن قلتم: إن الشيء يوجد في محلّين في حالة واحدة، فهلاً توقفتم في المسألة؟ وعلى أنكم بقولكم بالتأليف قد اعتبرتم في كون الشيء شرطاً ما في الآخر لأنكم قلتم: إن الرطوبة في هذا المحل لا تتمّ شرطاً في كون التأليف مانعاً من التفكيك إلا بيبوسة في المحل الآخر. وإذا جاز ذلك في الشرط فجوّزوا مثله في المنع من النقل.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: يصعب مع القول بالجزء ذكرُ علّةٍ في صعوبة التفكيك. والأقرب أن يقال: إن الجسم يصعب تفكّكه لأمورٍ، منها أن يكون متّصلاً شيئاً واحداً وأن يكون مع ذلك كثيفاً صليباً يابساً. وليس يمكن مع القول بالجزء أن يكون الجسم شيئاً واحداً وحقيقةً واحدة. قال: ولذلك متى زادت صلابة الجسم ويبسه زادت صعوبة تفكيكه، ومتى زال اتّصاله وصلابته زالت صعوبة تكفكيه. قال: ولهذا يعلّل الناس صعوبة التفكيك بما ذكرناه، فيقولون: إن الجسم قطعة واحدة وإنه شديد الصلابة وشديد اليبس، فيصعب كسره. قال: ومنها أن يجري الجسمان مجرى الجسم الواحد، كالجصّ والآجُرّ، لأن أواخرهما تقاربان أن تكونا من الشيء الواحد. ومنها أن يكون أحد الجسمين على حدٍ من الرطوبة واليبوسة متوسطٍ والآخر يابس، كالأجسام العلكة إذا أُلصق بها جسم يابس فإنه يصعب نزعه عنه صعوبةً ما، فمتى نزعناه عنه ثم رددناه إليه في الحال صعب أيضاً نزعُه عنه. فمتى كان إذا نزعناه عنه ثم رددناه إليه في

٢ زِيدت] زيد، ا ب ٥ ذلك الأمر] -، ب ٢٣ إليه[1]...الحال] في الحال إليه، ب | كان] كنا، ا ب إليه[2]] -، ا

الحال صعب نزعه فالعلّة في ذلك ما ذكرناه. وإن كان متى رددناه إليه لم يصعب نزعه عنه من بعدُ، فالعلة في شدّة فكّه أحد الوجهين الأوّلين.

ولقائل أن يقول: إن الشيوخ لا ينكرون أن تكون الصلابة والاتّصال علةً في صعوبة التفكيك، لكن الكلام هو في الصلابة والاتّصال ما حقيقتُه. فالشيوخ فصّلوا ذلك وقالوا: إنه معنى يخلقه الله تعالى ويوجده في المحلَّين به يكون الجسم متّصلاً صلباً إذا حصل شرط الصلابة. وأنت لم تفصّل ذلك، بل اقتصرتَ على عبارةٍ، فما معنى الصلابة والاتّصال عندك؟ وأما ما ذكره من كون الجسم شيئاً واحداً فلا يصلح أيضاً أن يُجعل علّةً في صعوبة التفكيك، لأنه مع كونه شيئاً واحداً يحتمل تفرق أجزائه، فبعض الأجسام المتّحدة يشقّ تفريقه وبعضها لا يشق. فلو كانت العلة في صعوبة التفكيك ذلك لوجب أن يشق تفريق الجميع. فصحّ أنّ ما يشق لأجله تفريق الجسم المتّحد هو أمرٌ غير ذلك، وصح أنّ ذكر العلة مع القول بالجزء ومن دون القول به يصعب.

ويمكن أن يقال: إن صلابة الجسم واتّصاله هو ما نجد عليه الجسم إذا حاولنا تفريقه. وإنّما يكون الجسم كذلك لمعانٍ يخلقها الله تعالى في الجواهر لها يجب التئامها والتزاقها عند المجاورة، أو يخلقها على صفاتٍ لأجلها تؤثِّر في الالتزاق. ويجوز أن تكون الرطوبة في أحد المحلَّين واليبوسة في الآخر شرطاً في تأثير بعض الأجسام في الالتزاق، لأنا نرطّب بعض الأجسام فتلتزق، ونرطب بعضها فلا تلتزق، كبُرادة الحديد وفُتات الحطب. وتلك المعاني ليست هي المجاورات لأنا نجاور بين كثير من الأجسام فلا تلتزق. ولا هي المجاورات مع الرطوبة واليبوسة في المحلَّين لأنّا نجاور بين كثير منها وهي على هذه الصفة فلا تلتزق. ولا هي الأعراض المعقولة فيها كالألوان والطعوم وغيرهما لمثل ما تقدّم. فصحّ أنه معنىً زائد عليها.

ولا بدّ من القول بأن هذه المعاني أو هذه الصفات مختلفة، لأن الأجسام تختلف في تأثيرها في الالتزاق، فبعض الأجسام يؤثّر في الالتئام وبعضها لا يؤثّر. وكذلك الأجسام التي تقبل الالتئام تختلف، فبعضها يقبل من المؤثر الالتئام فيلتئم معه، وبعضها لا يقبل ذلك. ولالتئام بعض الأجسام أدوية معلومة، وتختلف تلك الأدوية، فبعض الأجسام

---

١ وإن] فإن، ا | كان] كنا، ا ب **٥** إنه] هو + (حاشية) انه، ب **٩** وبعضها] بعضه، ا ب

يلتئم لأجل دواء، وبعضها لا يلتئم لأجل ذلك الدواء، بل له دواء آخر، وذلك معلوم في الزجاج والحديد وغيرهما. ويجوز أن يكون في الأجسام ما لا يقبل الالتئام أصلاً بدواء أو من غير دواء لجواز أن لا يخلق الله تعالى فيه ذلك المعنى أو تلك الصفة، أو لم يخلقه على صفةٍ لها يقبل ذلك. وليست لهذه المعاني عبارة في اللغة يعبّر بها عنها، لأن قولنا: تأليف والتئام واتّصال والتزاق، هي عبارات عن كون الجسم متّصلاً، فأما المعنى الذي لأجله يصير متّصلاً فلا اسم له في اللغة. ويمكن أن يُصطلح على عبارة يُعبّر بها عنها فيقال: هي الغِرائية، لأن معنى الالتئام يوجد ظاهراً في أجزاء الغراء، فكان هذا الاسم أولى بأن يُصطلح عليه في العبارة عنها.

فإن قيل: أفتقولون: إن ذلك المعنى أو تلك الصفة تحصل في أحد المحلَّين، أو فيهما؟ فإن قلتم بالثاني فقد دخلتم فيما عبتم، وإن قلتم: في أحدهما، قيل لكم: فلماذا يمتنع علينا نقل الثاني لما في غيره؟ قيل له: إنّه يحصل في أحدهما، لكنه يظهر له حكم وتأثير في الثاني، وهو المنع من نقله إلا إذا بطل شرط تأثيره بالتفريق ويبقى المؤثّر في محلّه، ولهذا لو أُعيد إلى الحالة التي فيها أوجب الالتزاق لأوجبه ثانياً. ويجوز أن يحصل المؤثّر في محلّ ثم يظهر له تأثير في غير محلّه، ولهذا تؤثّر المدرَكات في الحواسّ، وإن لم تنتقل إليها، والصورة المقابلة للمرايا تؤثّر فيها، وإن لم تنتقل إليها. ثم إذا فات شرط تأثيرها بطل التأثير، وإن بقي المؤثر على ما كان عليه من قبل، فكذلك المؤثّر في الالتزاق. ثم قد يجوز أن يحصل المؤثر في الالتزاق في أحد المحلين فيؤثّر في التعلّق بغيره، كما نجده في الغراء والخشب، ويجوز أن يحصل في كلا المحلين ما يؤثّر في التعلّق بغيره، فيتعلّق كل واحد منهما بالآخر، كما نجده في أجزاء الغراء. ومتى اختصّ المحلّان بذلك كانت الصلابة أشدّ.

فإن قيل: فإذا فككنا الجسم المتّصل، ثم رددنا أبعاضه إلى مواضعها كما كانت، لماذا لا يعود الالتزاق إن كان المؤثِر في الالتزاق لا يبطل بالتفكيك؟ قيل له: لأنه ليس في حال ردّنا بعضه إلى بعض على الشرط الذي عنده يؤثِر في الالتزاق كما كان عليه في

---

١٨ كلا] كلي، ا **١٩** أجزاء] آخر، ا

أول ما أثّر في الالتزاق. أو يجوز أن تكون الرطوبة شرطاً في ذلك، ثم تتناقص في حال بقاء الالتزاق وتزول أصلاً، فإذا فات الشرط لم يؤثّر في الالتزاق.

فإن قيل: إن كانت الرطوبة شرطاً في تأثير المؤثّر في الالتزاق فلماذا لا يتناقص الالتزاق بتناقص الرطوبة أو لا يزول أصلاً ببطلانها؟ قيل له: إنه لا يمتنع أن تكون شرطاً في تأثيره في أول الالتزاق، ثم لا يكون بقاؤها شرطاً في بقاء الالتزاق، بل يكون زوال الرطوبة أو نقصانها شرطاً في شدّة الالتزاق وزيادته. ولهذا نجد كثيراً من الأجسام تلتئم في حال رطوبتها، ثم يشتدّ التئامها بتناقص الرطوبة أو بطلانها، كاللبنة إذا طبخت، فإنه تزداد صلابتها والتئامها، وكلّما طبخت أكثر كان التئامها أشدّ. وكذلك كثير من الأجسام تزداد صلابتها بما ذكرنا وباندماج أجزائها وزوال التخلخل عنها أو قلّته فيها. ولهذا تُدمج أجزاء الحديد بالإحماء في النار والدقّ، لأن أجزاءه تندمج بذلك. وكذلك إذ أُذيب النحاس أو الحديد، فاندمجت أجزاؤه بالإذابة ثم التأمت، فإنه تشتدّ صلابتُه. ولهذا يعلّل العقلاء تعذّر تفكيكه لشدّة يبس ذلك الجسم واندماج أجزائه.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: فأما من يُثبت الجزء الذي لا يتجزّأ، فليس تظهر علّته في صعوبة التفكيك. وعلى ما ذكرناه تظهر العلة في صعوبة التفكيك، وإن قيل بالجزء الذي لا يتجزّأ. قال: والقول في الجزء ملتبس، وأنا فيه واقف. وليست هذه المسألة مما لا بد منها في أصول الدين، فإن اتّصلت ببعض مسائل هذا الكاب فإنا نوردها، إن شاء الله. وهي مستوفاة في كتب شيوخنا رحمهم الله، خصوصاً في كتاب عيون المسائل لأبي القاسم الكعبي رحمه الله.

باب في الدلالة على أن هذه المعاني محدثة

استدلّوا لذلك بما تقدّم في طريقة الأحوال فقالوا: الدليل لذلك أنها يجوز عليها العدم، وما جاز عليه العدم فليس بقديم، واستدلوا لجواز عدمها بما تقدم. فإن قيل: ما

---

١٧ الله[١] + تعالى، ب

أنكرتم أنها لا تعدم، لكنها تنتقل من جسم إلى جسم ومن ظاهر الجسم إلى باطنه ومن باطنه إلى ظاهره؟ واعلم أن هذه الزيادة لا تتوجّه على الطريقة الأولى، لأن من يقول: إن الحركة هي تحرُّك الجسم، يقول: إن تحرك هذا الجسم لا يُعقل أن يكون تحرّكاً لغيره من الأجسام، فلا يصح أن يقال: إن تحرّكه انتقل إلى غيره. وإنما تتوجه على هذه الطريقة لأنه إذا قيل: إنه يوجد في الجسم ذوات غير الجسم فتوجِب تحرّكه، أمكن أن يقال: ما أنكرتم أن توجد تلك المعاني في غير هذا الجسم بعد وجودها في هذا الجسم، فتوجب تحرّك غيره كما أوجبت تحرك هذا الجسم؟ وقد أجاب الشيوخ عن هذه الزيادة فقالوا: إنّا لو سلّمنا جواز الانتقال على هذه المعاني، ولم نبيّن عدمها، أمكننا أن نُثبت حدثها وحدث الجسم بأن نقول: إن هذه المعاني لو انتقلت في الأجسام لم يكن بد من أن يكون لانتقالها أولٌ، لأن انتقالها حادث متجدّد، ولا بدّ من أن يكون للحوادث أول. وهذه المعاني لا تسبق على هذا القول انتقالها أو حلولها في الجسم، وكل واحد من هذه الصفات متجدّد. فما لا يسبق علته من هذه المعاني لا بد من أن يكون محدثاً، وإنما كانت محدثةً، والجسم لا يسبقها في الوجود، كان الجسم أيضاً محدَثاً.

وأجابوا أيضاً بأن الانتقال على هذه المعاني وغيرها من الأعراض غير جائز، واستدلوا لذلك بأنه لو جاز عليها الانتقال لكانت حال الأعراض في انتقالها من جسم إلى جسم كحال الجسم في انتقاله من جهةٍ إلى جهة، فكما لا بد في الجسم من معنى يوجب انتقاله من جهة إلى جهة، فكذلك لا بد من معنى يوجب انتقال العرض من محل إلى محل، لأنه لا يمكن أن يقال: إنه يجب انتقالها من دون أمر، لأن ذلك يقتضي أن لا يختص انتقالها بوقتٍ دون وقت ولا بجسم دون جسم، فكان يجب أن تنتقل لم تزل وإلى كل الأجسام، فيلزم أن تكون الأجسام كلّها منتقلةً لم تزل. وإن قيل: إنها تنتقل مع جواز أن لا تنتقل، لم تكن بأن تنتقل أولى من أن لا تنتقل إلا لأمرٍ، وذلك الأمر لا يجوز أن يكون عدم معنى، لأن هذا القائل لا يجيز العدم على المعاني، ولأن ما أوجب عدم هذا المعنى من دون أن ينتقل يوجب عدمَ غيره من غير أن ينتقل. ولا يجوز أن ينتقل بالفاعل لمثل ما قدّمناه في أن الجسم لا يجوز أن ينتقل بالفاعل. ولا يجوز أن

---

٤ على] إلى، ب ١٢ علته] علتها، ا ب

ينتقل لمعنى ينتقل إليه من محلّ آخر، لأن الكلام في انتقال ذلك المعنى كالقول في انتقال هذا المعنى، فيؤدّي إلى أن يتسلسل انتقالها لا إلى أولٍ، وقد بيّنّا فساد ذلك. ولا يجوز أن يقال: إنها تنتقل لمعنى يحدث فيها، لأنه متى قال ذلك فقد أقرّ بحدث بعض الأعراض، ولأن الأعراض يستحيل أن تكون محلًّا لغيرها من الأعراض.

وليس لأحد أن يقول: إنها توجدفي محلّها فتوجب انتقالها إلى محلّ آخر، لأن في المحل أعراضاً غير الحركة أو السكون كالألوان والطعوم، فليس بأن توجب انتقال البعض أولى من البعض. ولأن ما ينتقل من هذه المعاني لا اختصاص لها بجسم دون جسم على هذا القول، لأنها لو اختصّت بمحل دون محل لما جاز عليها الانتقال من ذلك الجسم. فلو أوجب معنى من المعاني انتقالها من محلها لم تكن بأن تنتقل إلى جسم بأولى من أن تنتقل إلى غيره. وفي ذلك عدم انتقالها من محلّها. ولا يجوز أن يقال: إنها تنتقل لا إلى محل، لأن هذه الأعراض لا يصح وجودها من دون محل. قالوا: فإذا تحرك الجسم الساكن ولم يصح أن يقال: إن السكون الذي كان فيه باقٍ فيه على ما كان، لأنه يؤدّي إلى أن يكون محلها ساكناً متحركاً، لأن إيجاب العلل لأحكامها يرجع إلى ذواتها، ولا يصحّ دخول الشرط في إيجابها، ولم يصح أن يقال: إنه انتقال منه إلى محلٍّ آخر أو لا إلى محل، لم يبق إلا أنه قد عدِم، فصحّ أن هذه المعاني يجوز عليها العدم. واستدلوا على أن القديم لا يجوز عليه العدم بما تقدم في طريقة الأحوال. فصح أن الأعراض كلها محدَثة لأن ما دللنا به على حدث بعضها حاصل في جميعها.

وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفّح في [مسألة] أن كون الجسم كائناً في الجهة متجدد قسمةً دخل فيها إبطال قول من يقول من المنجّمين والفلاسفة: إن بعض الأجسام يجب كونها في بعض الجهات، فقال: لو كان الجسم في جهةٍ لم يزل لكان حصوله فيها إما واجباً أو جائزاً، وكلاهما محال، فما أدّى إليه محال. وإنما قلنا: إنه يستحيل وجوب كونه في جهةٍ لم يزل، لأنه لا يخلو إما أن يجب ذلك لا لأمرٍ أو لأمر. فإن وجب لا لأمر لزم استحالة خروجه من تلك الجهة، لأنه ليس بعض الأوقات

---

٣ بحدث] بحدث، ب **١٩** والفلاسفة] أو الفلاسفة، ب **٢١** إليه] + (حاسية) فهو، ب
٢٢ لا[٢]...لأمر] لأمر أو لا لأمر، ب

بوجوب ذلك أولى من بعض. وإن وجب ذلك لأمرٍ لم يخلُ إما أن يكون ذلك الأمر هو كونه متحيّزاً أو كونه جسماً أو كونه جسماً مخصوصاً، نحو كونه ماءً أو أرضاً. والأول والثاني يقتضي أن تجتمع الأجسام كلّها في تلك الجهة وأن يستحيل خروجها عنها، وإن خرجت عن تلك الجهة بقهر قاهرٍ لزم أن تعود إلى تلك الجهة، لإن تحريك المحرّك قد زال، والموجب لكونها في تلك الجهة باقٍ. وإن وجب ذلك لكونه جسماً مخصوصاً كقولهم: إن الأرض تستقرّ في الوسط، والأجزاء الأرضيّة تطلب المركز، ومكان الأرض مقعّر كرة الماء، ومكان الماء مقعر كرة الهواء، ومكان الهواء مقعر كرة النار، ومكان النار مقعر فلك القمر، والأفلاك كلها مقعرة فالأعلى منها مكانٌ لما يحتوي عليه من الفلك الذي تحته، والفلك الأعلى ليس في مكان على الحقيقة. قيل لهم: لو سلمنا ذلك لكان كلامنا لازماً لكم لأنا نقول لكم: لمَ كانت هذه القطعة من الأرض أو الهواء بحيث هو أولى من أن تكون بحيث قطعة أخرى؟ ثم يقال لهم: إن المركز من الدائرة هي النقطة التي تكون الخطوط إليها متساويةً من المحيط. فهذا إما أن يكون نهايةً لبعدٍ خالٍ أو نهاية لخطٍّ موهومٍ في جسم. والأول ليس من قولهم لأنهم لا يثبتون أبعاداً خالية لا قائمة بنفسها ولا مشغولة. فإن أثبتوا أبعاداً قائمة بنفسها، قيل لهم: إذا كانت هي متشابهة في معنى كونها فراغاً فلمَ كانت أجزاء الأرض بأن تطلب هذه النهاية أولى من أن تطلب نهايةً أخري؟ وكذلك هذا إن قالوا: إنه نهاية لخطٍّ في جسم، قيل لهم: فلم صارت بأن تطلبها بأولى من أن تطلب النهاية الأخرى من ذلك الخط؟ وأيضاً، فإن ذلك الخطّ هو خطٌّ من الأرض، فلم صارت أجزاؤها بأن تطلب نهاية ذلك الخط بأولى من أن تطلب نهاية خط آخر؟

فإن قالوا: إن الأرض يجب أن تكون في وسط الكل، والماء محيط بها والهواء محيط بالماء والنار محيطة بالهواء وبعض الأفلاك محيط بالبعض، يقال لهم: ولمَ يجب ذلك؟ فمن قولهم: لأن الأجسام التي بينها شركة تكون متجاورة ويجب أن يطلب بعضها بعضاً لأن الشيء يشتاق إلى صورته وكماله. قالوا: وفلك القمر بينه وبين النار شركة لأن كل واحد منها نيّرٌ سريع الحركة وبين الهواء والنار شركة الحرارة، وهي أقوى من الرطوبة

---

٢ أو¹ ...جسماً¹] -، ا **٨** مقعرة] -، ا **١٦** بأن] -، ب **١٧** تطلبها] تطلبه، ا ب

التي بين الهواء وبين الماء، فلذلك يصعد الهواء ولا يقف في الماء. وبين الماء والأرض شركة في البرودة، وهي أقوى مما بين النار وبينها من اليبوسة. قيل لهم: أما كرة القمر فغير نيّرة، وأما سرعة الحركة فهو فعلٌ من أفعال النار وليس يقع به شركة في الجوهر، وإنما الشركة تقع بما لأجله تكون السرعة، وذلك مما لم تتفق فيه النار وكرة القمر لأن سرعة الحركة في النار موجَبة عن الخفّة في الغاية، والفلك عندهم ليس بخفيف. ويقال لهم: ولِمَ يجب إذا كانت بينهما هذه الشركة وجب أن تتحرك النار إلى مقعّر فلك القمر؟ فإن قالوا: لأنه يشتاق إلى كونه وتمامه، قيل لهم: أفتشعر الشررة بهذا المكان حتى تطلبه؟

ويقال لهم: كان يجب على ما قلتم لو أرسلنا ماء بالقرب من بجرٍ أن يتحرك نحوه ولا يتحرك إلى الأرض، لأن مجاورة الماء للماء أحفظ لصورته لأن الأرض مفسدة بالإضافة إلى الماء لأن بينه وبين الماء شركة من وجهَين. ونحن نجد الماء يهبط إلى الأرض، وربما يكن في ذلك السمت نارٌ فيقع عليها ولا يتحرك إلى البحر. ونحن نعلم أن ما يشتاقه الكل يشتاقه الجزء. فإن قالوا: الماء يطلب المركز، ومتى تحرك على ذلك السمت كان أقرب إلى المركز، عاد عليهم ما تقدم. فإن قالوا: الأرض يجب لصورتها أن تكون على أبعد البعد من الفلك. فإذا كان الفلك مستديراً فغاية البعد من المحيط وسطه، فلهذا كانت الأرض في الوسط. ثم الماء يجب أن يكون أبعد الأشياء من المحيط بعد الأرض، ثم الهواء، فتبقي النار مجاورةً لفلك القمر، قيل لهم: لو كان الأمر كذلك لوجب أن تدافع أجزاء الأرض إلى أبعد البعد عن المحيط ما وجدت مساغاً وإن بعدت عن السمت، حتى لو أرسلنا حجراً على شفير بئر أن لا يسقط على طرفها، بل كان يجب أن يهوي في البئر لأنه بذلك يكون أبعد من المحيط.

ويُسألون عن الفلك الأعلي: ما الذي أوجب أن يكون بحيث هو؟ فإن قالوا: إنا لا نثبت فراغاً قد شغله، فلا يصح أن يقال لنا: هل صح أن يشغل غيره؟ قيل لهم: إن الجسم لا بد من أن يشغل فراغاً. على أنّا نقول لكم: إذا جاز أن يكون الفلك الأعلى لا

---

٣ فهو] فهي، ب **٧** بهذا] بهذه، ا **١٠** مفسدة] تفسده، ا ب **١٤** الأرض] الماء + (حاشية) صوابه الأرض، ا ب **٢٢** صح] يصح، ب

في فراغ، فهلّا جاز أن يكون بينه وبين فلك القمر أجسام أطول مساحة من الأجسام التي بينهما الآن ولا تكون في فراغ؟ فإن قالوا: لا يجوز ذلك مع ما هو عليه من المقدار، قيل لهم: جوّزوا ذلك بأن يرتفع النصف الذي تحت الأرض إلى الأعلى وينسفل الأعلى. ويقال لهم: إذا جاز أن يلبث بحيث هو ويقف لا في فراغ وأبعاد فلمَ لا يجوز أن يكون مارًّا ولا يشغل في مروره أبعاداً؟ فإذا صح ما ذكرنا بطل القول بأن كليّات الأسطقسات والأفلاك يجب وجودها في أماكنها لم يزل ولا تخرج عنها في حالٍ، لأنا قد بيّنا أن ذلك لا يجب لها ولا يجب أيضاً لأجزائها. وإذا لم يجب ذلك لها في هذه الحال فكذلك لم يزل لأنه لا وجه يخصصها فيما لم يزل بوجوب ذلك دون الآن.

ويفارق ذلك ما نقوله نحن من استحالة وجود الأجسام لم يزل وصحة وجودها الآن، لأن لذلك وجهاً مخصصاً، وهو أن وجودها مستفاد من الفاعل، والفاعل لا يصح أن يفعل لم يزل، ويصح أن يفعل متقدماً على فعله. ويفارق ذلك أيضاً صحة وجود ما لا يبقى واستحالة وجوده من بعد، لأن لذلك وجهاً مخصّصاً أيضاً، وهو أن العدم عليه أولى من الوجود، وإنما يخرج إلى الوجود بالفاعل. فإذا انقطع عنه الفاعل، عاد إلى العدم، بخلاف الباقيات، لأن صحة الوجود عليها وصحة العدم على سواء، فإذا حصل له أحدهما دام له إلّا أن يُخرجه عن ذلك مخرج. فلو كانت الأجسام يجب حصولها بحيث هي إلّا أن يخرجها عنه مخرج لوجب إذا انقطع عنها تأثير المخرج أن تعود إلى مكانها الأول.

باب في الدلالة على أن الجسم لا يخلو من هذه الحوادث

استدلوا لذلك فقالوا: إن الجسم لا يصح خلوّه من أحكام هذه المعاني، وهي كونه كائناً في جهة أو ساكناً أو متحركاً أو مجتمعاً أو مفترقاً، فلم يصح خلوه عما يوجبها. واستدلوا على أنه لا يخلو من هذه الأحكام بما تقدم في دلالة الأحوال. قالوا: وإنما قلنا:

---

٥ ذكرنا] ذكرناه، ب ٩ نقوله] نقول، ا

إنه إذا لم يصح خلوه عن هذه الصفات فكذلك عما يوجبها، لأنا قد بيّنا أن هذه الصفات يستحيل ثبوتها إلا عن هذه المعاني. ودلالة إثبات المعاني تشمل جميع الأجسام في كل حالٍ، فاستحال خلوها عن هذه المعاني في كل حال.

فإن قيل: إنما يستحيل خلو الجواهر عن هذه الأجسام لكونها متحيّزةً، فما أنكرتم أن تكون الجواهر موجودةً لم تزل غير متحيّزة، فكانت خاليةً عن هذه الأحكام، ثم تحيزت من بعد، فتثبت لها هذه الأحكام؟ قيل له: إن الجوهر لا يجوز أن يوجد غير متحيز لأن تحيزه مقتضى عن كونه جوهراً بشرط الوجود، فمتى حصل الشرط والمقتضى حاصل، وهو كونه جوهراً، وجب التحيز. وإنما قلنا: إن المقتضى حاصل، لأن الجوهر جوهر في الوجود والعدم، وإذا كان جوهراً في العدم صح أن المقتضى حاصل. قالوا: وإنما قلنا: إن التحيز مقتضى عن صفة الذات، وهو كونه جوهراً، لأنه لو لم يكن كذلك وجاز أن يوجد متحيزاً وغير متحيز لم يجز أن يتحيز إلا لأمر، وذلك الأمر إما فاعل أو علة. ولا يجوز أن يتحيز بالفاعل لأن الفاعل لا يصح أن يُثبت صفةً للذات زائدة على الوجود إلا تبعاً للحدوث، على ما تقدم. فمتى قال المخالف: إن الفاعل يجعله متحيّزاً، فقد أقرّ بحدوث الأجسام. ولأن كون الفاعل قادراً لا يتعدّى الإحداث، فما هو زائد على الحدوث لا بد من أن تؤثر فيه صفة من صفات القادر غير كونه قادراً، نحو كونه عالماً ومريداً وناظراً. فهذه الصفات لا تثبت في حالة السهو، وصفات الأجناس تثبت في حالة السهو، فصح أنها لا تثبت بالفاعل. ولا تتحيز لعلّة، لأن العلة لا بد من أن تختص بما تُثبت الحكم له، واختصاص العلة بالجوهر لا يصح إلا بالحلول فيه، وحلولها فيه لا يصح إلا إذا كان متحيزاً. فلو تحيز لعلةٍ لتعلّق الاختصاص بما تؤثره العلة، وفي ذلك حاجتها إلى حكمها. ولأن الجوهر يحتاج إليها ليتحيز، وهي تحتاج إلى الجوهر لتحلّه، وفي ذلك حاجة كل واحد منها إلى نفسه. فصح أن تحيزه مقتضى عن كونه جوهراً بشرط الوجود، فلم يصح أن يكون موجوداً غير متحيز. ومع تحيزه يظهر القول بأنه لا بد من كونه كائناً في جهة ما.

---

٢ تشمل] تشتمل، ا **٨** وجب] + حصول، ب **١١** أو] وإما، ب **١٨** وحلولها] وحلوله، ا ب
٢٠ حكمها] كلها + (حاشية) ظ حكمها، ا

فإن قيل: أليس يخلو الجوهر عندكم في أول حال حدوثه عن الحركة والسكون؟ والجوهر المنفرد يخلو عن الاجتماع والافتراق. فهلاً قلتم: إنه يجوز خلوه أيضاً عن الكون؟ قيل له: إن الجوهر في أول حال حدوثه لا يخلو عن جنس الحركة والسكون لأنه لا يُعقل في أول حدوثه إلّا كائناً في جهةٍ بكون، وذلك الكون من جنس الحركة والسكون وإن كان لا يسميّ حركةً أو سكوناً. ألا تري أنه في الوقت الثاني يسمّى سكوناً، ولو كان في جهة أخرى فزال عنها إلى تلك الجهة بذلك الكون الذي وُجد فيه في حال حدوثه يسمّى حركةً؟ فكذلك هذا في الجوهر المنفرد، لأن الكون الذي فيه من جنس الاجتماع أو الافتراق، وإن كان لا يُسمّى بذلك إلا إذا وُجد جوهرٌ آخر. ألا ترى أن الله تعالى، لو خلق بجنبه جوهراً آخر سُمي الكون الذي كان فيه مجاورةً واجتماعاً، ولو خلقه مبايناً منه سُمي افتراقاً؟ فصح أن الجوهر لا يصح خلوه عن الأكوان، وإليها ترجع الحركات والسكنات والاجتماع والافتراق.

وسنتكلّم على قولهم: إن تحيز الجوهر مقتضى عن كونه جوهراً، إذا تكلمنا على قولهم: إن المعدوم ذات في حال عدمه وإنه مختص بصفة.

فإن قيل: أليس قد قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله: إن الجواهر تخلو من الألوان؟ فما الفرق بين ذلك وبين خلوها من الأكوان؟ قيل له: إنه جوّز خلوها من الألوان بأن تكون على هيئة الأغبر، وجوّز فيما تناهى غُبْرته من الأجسام أنه لا لون فيها. وإذا كان كذلك لم يكن في تجويزه أن تكون على هيئة الأغبر حصولها على وجهٍ غير معقولٍ، وليس كذلك أن لا تكون في جهة أصلاً.

قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: فإن قيل: أفتجوّزون أنتم أن لا يكون فيها لون ولا تكون على هيئة الأغبر؟ قيل له: نعم. فإن قيل: إن ذلك لا يُعقل، كما لا يُعقل وجودها لا في جهة، قيل له: إن أردتَ بقولك: إنها لا تُعقل كذلك، أنه لا يُعقل كونها جسماً وليس بذي هيئة، لم يصح لأن كثيراً من العقلاء يعتقدون أنه ليس في الهواء لون. ولأن الإنسان متى رجع إلى نفسه علم فرق ما بين أن يكون الجسم الذي لا يشاهده لا هيئة له وبين أن لا يكون في شيء من الجهات. وإن أردتَ أنه لا يُعقل

---

١٤ الجواهر] الجوهر، ا ب **١٧** في] على، ب **٢١** كونها] كونه، ا ب **٢٤** يشاهده] + الذي، ب

[كونها] جسماً مرئيّاً لنا وليس بذي هيئه، لزم أن يكون اللون هو المرئي أو يكون اللون من شرط كون الجسم مرئيّاً. وليس يبعد عندنا أن يكون اللون شرطاً في كون الجسم مرئيّاً.

باب في الدلالة على أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث

استدلّوا لذلك بما تقدم في دليل الأحوال. فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الحوادث التي لا يسبقها الجسم لا أول لها، بل حدثت شيئاً قبل شيء لا إلى أول؟ فلا يجب أن يكون الجسم محدَثاً إذا لم يتقدّمها، لأن ما لم يتقدم المحدَث إنما يجب حدوثه إذا كان المحدَث معيّناً. فأما إذا كانت حوادث لا يوجد فيها ما هو أول لها لم يجب فيما لم يسبقه أن يكون محدَثاً. وقد أجابوا عن ذلك ودلّوا على أنه يستحيل أن تكون حوادث لا أول لها بأشياء، منها أن كل واحد منها إذا كان له أولٌ ويجب ذلك له، لزم في الجميع أن يكون له أول، لأن الكل والبعض لا يفترقان في الصفة الواجبة لكل جزءٍ وبعض. وإنما يجوز أن يفارق الكل الجزء في الصفات الجائزة المنتظرة دون الواجبة. ألا تري أنه لمّا وجب لكل جزء منها أن يكون محدَثاً لزم في الكل أن يكون حوادث. ولما وجب في كل واحد من الزنج أن يكون أسود لزم ذلك في جميعهم، وهذا لأن جملتها ليست إلّا كل واحد منها. وإذا كان كل واحد منها ذا أولٍ فكذلك جملتها.

فإن قيل: أليس كل واحد من الأمّة يجوز عليه الخطأ ولا يجوز على جماعتهم الخطأ؟ وكذلك كل واحد من مقدور القادر يجوز أن يوجِده ولا يجوز أن يوجد جميع مقدوراته، لأنه يقدر على ما لا يتناهي، ويستحيل وجود ما لا نهاية له. فإذا جاز أن يفارق الجزء الكل فيما ذكرناه، فكذلك فيما نحن فيه. قيل له: إن ما ذكرتَه هو من الصفات الجائزة على كل جزء دون الواجبة، فجاز أن يفارق البعض فيه الكل.

---

١ لنا] لها، ا **٤** على] -، ب **١٣** وجب[٢]] + أن يكون، ب **١٥** واحد[١]] واحدة، ب | وإذا] فإذا، ب

وقد اعترض هذا الجواب شيخنا أبو الحسين رحمه الله فقال: إن جواز الخطأ على كل واحد من الأمة له اتصال بكل واحد من الأمة، وجماعتُهم ليست إلا كل واحد منهم، فالجواز هو الصفة الثابتة. يبين هذا أن الجواز هاهنا هو شكّنا في خطأ كل واحد منهم، وهذا الشك متعلّق بكل واحد منهم على الانفراد، ولا يتعلّق بجماعتهم. وكذا هذا في مقدورات القادر، فقد انتقضت الدلالة بذلك. ثم أجاب هو عن الاعتراض فقال: إن ما ألزموه على الدلالة غير لازم، لأن الذي أنكرناه عليهم هو أن ينفوا الأوّلية عن الجملة في حال ما يُثبتون الأولية لكل واحد من تلك الجملة. فنظير ذلك من إجماع الأمة أن نجوّز نحن الخطأ على كل واحد من الأمة في الحكم الذي أجمعوا عليه في حال ما ننفي الخطأ عن جماعتهم. ونحن لا نقول كذلك، بل ننفي الخطأ عن كل واحد منهم في ذلك الحكم في الحال الذي ننفي الخطأ عن جماعتهم.

فإن قيل: أليس لو انفرد كل واحد منهم على القول بذلك الحكم لجاز عليه الخطأ، ومتى أجمعوا عليه لم يجز عليهم الخطأ؟ قيل له: إن حكم الواحد قد يختلف بحسب انفرده وبحسب اقترانه بغيره إلا أن ذلك ليس من مسألتنا بسبيل. فنظير ذلك أن يقال: إن الحركة الحادثة تخرج من كونها حادثة بما يقترن بها من الحركات. وكذلك هذا في مقدورات القادر لأنا نجوّز في كل واحد منها أن يوجده القادر إذا انفرد، ولا نجوز أن يوجده مع ما لا نهاية له. فقد اختلف حال المقدور بحسب الانفراد والاقتران بغيره، وليس ذلك من نفي الحكم عن الجملة في حال ما هو ثابت لكل واحد منها بسبيل. قال: و قد كلّمتُ بهذه الدلالة التي ذكرها الشيوخُ بعضَ المخالفين فلم يجب عنها بشيء. ثم تبين لي أنها غير لازمة، وذلك لأن قولنا: كل واحد من الزنج أسود، لا يفيد في كل واحد منهم حكماً ينتظم منه جملة الأشخاص فضلاً عن أن يكون ذلك الحكم هو نفي السواد عن كل واحد منهم. يبين ذلك أن ما نفيده بقولنا: كل الزنج سود، هو الذي نفيده بقولنا: كل واحد من الزنج أسود. وليس كذلك قولُنا: كل واحدة من الحركات لها

---

١ شيخنا] الشيخ، ب **٢** ليست] ليس، ا ب **١٤** حادثة] محدثة، ب **٢٠** الأشخاص] بالأشخاص + (حاشية) خ الأشخاص، ب

أول وليس لجماعتها أول، لأنا نعني بالأول أن كل واحدة منها لم تكن ثم كانت، ونعني بالثاني أنها ما انتهت إلى حالٍ لا يوجد منها قبلها شيء.

ومما استدلوا به هو أن الحوادث الماضية لو لم يكن لها أول لوقف حوادث يومنا على حدوث حوادث لا نهاية لها قبلها، ويستحيل وقوف حادث على حوادث قبله لا نهاية لها. ألا ترى أنه يستحيل ذلك في المستقبل نحو أن يدخل الإنسان داراً بعد أن يدخل قبل ذلك دُرواً لا نهاية لها؟ والجامع بين الماضي والمستقبل أن الماضي إذا كان حادثاً فقد كانت له حال استقبال فهو كالمستقبل. واعترض ذلك الشيخ أبو الحسين رحمه الله فقال: إنكم متى بيّنتم أن الماضي كان له حال استقبال فقد تمّت لكم المسألة واستغنيتم بذلك عن وقوف الحوادث على ما لا نهاية له قبله. فما دليلكم لذلك؟ وقولكم: إن حدوث الحادث وقد تقدمه ما لا نهاية له مستحيل، يقال لكم: ما الفرق بين حدوث الحادث وقد تقدمه شيء واحد لا أول له وبين حدوثه وقد تقدمه حوادث لا أول لها؟ وقولكم: إنه لو جاز ذلك لجاز مثله في المستقبل، لا يصح لأن المستقبل قد علمنا تناهيه من قِبل أوله، فالقول بعد ذلك: إنه يوجَد حادث قد سبقه ما لا ابتداء له، متناقض. وليس كذلك الحادث وقد تقدمه ما لا ابتداء له من الحوادث، لأن ذلك مجوَّز غير مستحيل. فبيّنوا أنه مستحيل حتى نعلم أن لها ابتداء كالمستقبل من الحوادث، فلا يجوز حدوث الحادث بعده كما لا يجوز مثله في المستقبل.

وقد يُستدل بهذه الدلالة بعبارة أخرى، فيقال: لو حلف حالف بالله تعالى أنه لا يدخل داراً إلا إذا دخل قبلها داراً فإنه لا يمكنه أن يدخل داراً أصلاً من دون أن يحنث، لأنه قد وقف دخوله داراً على دخول دار قبلها، وكذلك دخوله كل دارٍ، فلم يصح أن يدخل داراً أصلاً من دون حنث. فكذلك في مسألتنا قد وقف حدوث الحادث اليوم بحادثٍ قبله حادثٌ لا إلى أول، فيجب أن يستحيل حدوثه كما استحال دخول الحالف داراً من الدور. ولقائل أن يقول: إن دخول الدار في مسألة الحالف هو مستقبل وموقوف على شرط مستقبل، وكذلك شُرط شرطه لا إلى غاية، فلم يصح

---

١ واحدة] واحد، ا **٣** لوقف] توقف، ب **٥** لها] له، ب | بعد] قبل، ا **٨** كان له] كانه، ب **١٩** دخول دار] دخوله داراً، ب **٢٢** الحالف[٢]] الحلف، ا

وجود ما لا أول له مما هو مستقبل. ولا كذلك وقوف الحادث على حدوث حوادث قد حصلت، لأن شرطه قد حصل فصح حدوثه. ولهذا صح حدوث الحادث من قِبل مَن تقدمه تقدماً لا أول له، ولم يصح حدوثه من حادث يتقدمه تقدماً لا أول له.

واستدلوا أيضاً بأن الحوادث الماضية متى انضمّ إليها حوادث يومنا ازدادت، ومتى أزلنا عنها حوادث يومنا انتقصت. ولا يجوز الزيادة والنقصان على ما لا نهاية له، فدلّ أنها متناهية من قِبل أولها. وهذا هو الدليل أيضاً على أن مِساحة الأرض وغيرها من الأجسام متناهية لأنه يمكن أن يُقدّر الزيادة والنقصان.

وإن قيل: ولم زعمتم أن ما جاز فيه الزيادة والنقصان لا يكون إلّا متناهياً؟ قيل له: لأن الزيادة فيه إنما تظهر بضم أمثاله إليه، والانضمام لا يكون إلا من الجهة التي يتناهي منها الشيء الذي ضُمّ إليه أمثاله. وكذلك النقصان منه لا يتأتّي إلا من الجهة التي يتناهى منها. فلما صح تقدير الزيادة في الحركات الماضية وكذلك في مساحة الأجسام دل أنها متناهية. ولقائل أن يقول: إن الضم إنما يدل على تناهي ما ضم إليه غيره من الجهة التي وقع منها الضم. فإذا صح ذلك فإنما يدل ضم حركات يومنا إلى الحوادث الماضية على تناهيها من قِبل آخرها، وكذلك هذا في ضم جسمٍ إلى أجسام الأرض. والخصم لا ينازع في تناهي الحوادث الماضية من قبل آخرها، وإنما ينازع في التناهي من قبل أولها. فما دليلكم على ذلك؟ وله أن يقول أيضاً: إن الخصم لا يسلّم الزيادة في الحوادث الماضية. فإن أردتم بالزيادة وجود حركات من جنس ما مضى من الحركات، لم يمتنع ذلك، غير أنه لا يزداد بذلك ما مضى لأنه لا تصح الزيادة على ما لا نهاية له. وكذلك هذا في النقصان.

فإن قالوا: أليس لو قدرّنا وجود مثل ما مضي من الحركات الماضية لكانت الحركات الماضية نصفاً لِما قدرّنا من الحركات، ولو قدرّنا أن ينتقص منها نصفها لبقي النصف الآخر، ولكان ذلك ربع الكل؟ وكل ما له نصف وربع وثلث لا يكون إلا متناهياً. وكذلك إذا قدرّنا معها مثلها أو أضعافها صارت أكثر مما كانت، ولا يجوز أن يوجَد أكثر مما لا نهاية لا ولا ضِعف ما لا نهاية له، قيل لهم: إن أردتم بقولكم: إنا إذا قدرّنا مثلها

---

١٨ غير] على، ب

كانت نصفاً له، أي مثله في أن كل واحد منهما لا نهاية له، فذلك صحيح ولا يقتضي تناهي كل واحد من الجملتين. وإن أردتم بقولكم: إنه نصفه، أي مثله في أنه قَدْرٌ متناهٍ، فقد سلّمتم تناهيه وليس يقوله الخصم. وقولكم: إنا لو فرضنا أن ينتقص من الحركات الماضية نصفها لبقي النصف الآخر ولكان ربعاً للكل، لا يصح، لأنه ليس للحركات الماضية عند الخصم نصف ولا ربع حتى يُقدَّر أن ينتقص منه نصفه، إلا إذا سلمتم أنتم ذلك، فحينئذٍ يمكن هذا التقدير الذي قدرّتموه. وقولكم: إنا لو قدرنا مثلها معها لصارت أكثر مما كانت، فإن عنيتم به أنه حصل عددٌ غير متناهٍ كالذي مضى من الحركات، فذلك صحيح. وإن عنيتم به أنه حصل عدد زائد على عددها أو عنيتم أنه ازداد بما قُدِّر من الحركات عددها، فذلك غير صحيح لأن ذلك لا يصح إلا في المتناهي. وكذلك قولكم: إنه يتضاعف ما لا يتناهى، إن عنيتم به أنه يحصل مثله أعداد غير متناهية لم نمتنع منه، وإن عنيتم ما ذكرناه في قولكم: إنها صارت أكثر، لم يصح لِما ذكرناه.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وهذا الدليل لا يصح مع القول بالمعدوم، لأن من قولهم: إن في العدم أجناساً كثيرة كجنس السواد والبياض والجواهر وغيرها وكل واحد منها غير متناه. فكذلك إذا عدمت بعض الأعراض فقد حصل في العدم ما لم يكن من ذلك الجنس، ولم يقولوا: إنه ازداد به ذلك الجنس ولا كثر، ولا قالوا: إنه تضاعف ما لا يتناهى مرات كثيرةً. فإن قالوا: إن المعدوم ليس بموجود، ونحن إنما أحلنا وجود ما لا نهاية له، قيل لهم: إن الموجود عندكم هو الذي حصل له صفة الوجود، والمعدون قد حصل له صفةٌ ذاتية عندكم. فما الفرق بين ذوات لا نهاية لها ولها صفة السواد مثلاً وبين ذوات لا نهاية لها ولها صفة الوجود؟ وقد فرّقوا أيضاً بينهما، فقالوا: إن المعدوم ليس له صفة بكونه معدوماً، فلم يصح فيه معنى الانضمام والتوالي، وليس كذلت الموجود. فيقال لهم: إن المعدوم وإن لم تكن له صفة بكونه معدوماً فله صفة بكونه سواداً أو صوتاً عندكم. فإن صح الانضمام في الموجود لأن له صفة الوجود، فقولوا بمثله فيما له صفة السواد.

---

٣ سلّمتم] تسلمتم، ب ٥ سلمتم] تسلمتم، ب ١٠ يتناهى] نهاية له، ب ١٢ رحمه الله] -، ب

وحكى الشيخ أبو الحسين رحمه الله عن بعض أصحابنا رحمهم الله أنه استدل في المسألة فقال: ليس تخلو هذه الحوادث الماضية إما أن يكون العدم سبق كلَّها أو لم يسبق كلها أو سبق بعضَها ولم يسبق البعض. فإن سبق كلها فهو قولنا، وإن لم يسبق كلها أو لا يسبق بعضها لزم أن يكون فيها قديم. وقد دلّت الدلالة على أنه ليس فيها قديم. ثم اعترض ذلك، فقال: ولِمَ زعمتم أنه إذا لم يسبق العدم كلها في بعض الأحوال لزم أن يكون فيها قديم؟ وما أنكرتم أن ما لم يسبق العدم على ضربين، أحدهما القديم والثاني المحدثات التي تحدُث شيئاً فشيئاً لا إلى أول؟ لأنا متى فرضنا ذلك لم يجب أن يكون العدم سابقاً لكلها في هذه الحالة، وفي هذا الغرض.

فصل في ذكر شُبه مَن أثبت حوادث لا أول لها

احتجّوا فقالوا: أليس شيوخكم قالوا: إن بين القديم وبين أول الحوادث ما لو كان هناك حوادث لكانت بلا نهاية؟ فأثبتوا أمراً ممتدّاً يتجدّد شيئاً فشيئاً، وجعلوه بلا أول. فما الفرق بين ذلك وبين أن يكون مسحوناً بالحركات؟ والجواب أن شيوخنا رحمهم الله لا يثبتون هذا الأمر المتدّ، وكيف يثبتونه وهم يقولون بحدوث الزمان؟ وعلى أن قولهم: إن بين الحادث وبين القديم، كلام فاسد لأنه إنما يستعمل ذلك في شيئين محدودين، والقديم لا أول له. فإن قيل: فكيف تعبّرون أنتم عن سبق القديم للحوادث؟ قيل: إنا نقول: إن وجود القديم لم يكن عن عدم. ولم أمكن حدوث حوادث لا أول لها ولم يتناقض ذلك، لأمكن أن يفعلها شيئاً فشيئاً، فيكون لا نهاية لها ولا ابتداء. فإن قالوا: إنه لا يثبت في الوهم إلا هذا الامتداد، ولا يُعلم سبق شيء على شيء إلا بتوهّم هذا الامتداد، قيل لهم: ليس يجب إذا ثبت في التوهم أن يكون صحيحاً. أليس عندكم أنه ليس خارج العالم خلاء ولا ملا ولا زمان وإن كان لا يتوهم ذلك؟

ثم يقال لهم: أيثبت في التوهم هذا الامتداد مع فرضكم نفي الحركات والتغيرات أو مع فرضكم إثبات ذلك؟ فإن قالوا: مع فرضنا إثبات ذلك، قيل لهم: فيجب مع فرضكم

نفي التغيرات أن لا يُتوهم ذلك. وإن قالوا: مع فرضنا نفي التغيرات، قيل لهم: فقد ثبت في التوهم النقيضان لأن هذا المتوهَّم هو أمر يتجدد ويمتدّ. فإن قالوا: إنكم متى لم تثبتوا هذه المدة وهذا الامتداد فقد قلتم: إن الباريْ لم يتقدم الحادث، قيل لهم: بل نقول ذلك على معنى أنه موجود، وفِعله معدوم وموجود، وقد أوجد فعله. ونقول: إن الفعل كان معدوماً قبل وجوده، فنجعل وجوده مترتّباً على عدم الفعل، ونقول: إن ما فَعَله تعالى يجوز أن يُقدَّم فعله على معنى أنه يفعله فيكون بين يومنا وبينه من الحركات أكثر مما هو الآن، أو يمكن أن يفعل أكثر فيكون التقدم والتأخر والكثرة راجعاً إلى الحركات والحوادث، أو نقدّر الحركات والحوادث فنتبين به سبق شيء على شيء من دون أن نثبت مدةً وامتداداً. ثم يقال لهم: إنه لا يخلو تلك المدة وذلك الامتداد إما أن يكون فيه تغيّر وتنقُّل من حال إلى حال، أو لا يكون تنقّل وتغيّر. فإن لم يكن فيه تنقل وتغير اقتضى ذلك إثبات الزمان لا على الوجه المعقول، واقتضى أن لا يُعلم تقدّم الأشياء بعضها على بعض، إذ ليس فيها لأجله يُعلم التقدم والتأخر تقدم وتأخر. وإن كان فيه تنقل وتغير لم يخل إما أن يثبت فيه ذلك بنفسه أو بغيره. فإن ثبت فيه ذلك بغيره أدّي إلى ما لا نهاية له. وإن ثبت ذلك فيه بنفسه، قيل لهم: فهلّا ثبت التقدم والتأخر في الأشياء بأنفسها ويُستغنى عن المدة التي تُثبتونها؟

شبهة أخرى: ليس يخلو إما أن يكون لإمكان حدوث الحوادث ابتداء أو لا يكون له ابتداء. فإن لم يكن له ابتداء فهو قولنا، وإن كان له ابتداء، اقتضي وجهاً يخصّ الإمكان بذلك الابتداء دون ما قبله. وليس ذلك الوجه إلّا ما تذكرونه من استحالة وجود حوادث لا أول لها واستحالة وجود الفعل لم يزل. وهذا لا يقتضي أن يختصّ الابتداء بغاية دون ما قبلها لأنه لو ثبت الإمكان قبلها بلا فصل لم يؤد إلى وجود الفعل لم يزل. والجواب أنا نقول: إن إمكان حدوث الحوادث لا ابتداء له ولا غاية، غير أن قولنا: لا أول له، يُستعمل على وجهين، أحدهما أن لا يكون لوجوده أول أو أن تتقدمه حوادث لا أول لها، وتكون قد دخلت كلها في الوجود. وهذا لا نعنيه بإمكان حدوثه لا إلى أول. والثاني أن يتقدم الفعل فعل آخر هكذا، ولا يقف الإمكان على حدٍّ بل لا

---

١ لهم] له، ا ب ٥ مترتّباً] مرتباً، ب ٩ وامتداداً] امتداد، ب ١٦ حدوث] -، ا

ينتهي إلى حد من الأفعال إلا ويمكن الزيادة عليه، فكل واحد من الزيادة والمزيد عليه متناه. وكذلك هذا قولنا في تقدم الفعل على وقته لا إلى أول.

ويلزم المخالف مثله في الحادث الآن بأن نقسم عليه القول، فنقول: إما أن يكون لإمكان حدوثه في نفسه قبله أول وابتداء أو لا يكون، ونسوق الكلام إلى ما ساقه. فإن قالوا: لا ابتداء له، قيل لهم: فيجب لو أحدثه فيما لم يزل أن يكون له كون زماني لأنه هكذا فرض. وإن قالوا: له ابتداء، قيل لهم: فلم اختص بحالٍ دون ما قبلها؟

شبهة آخرى: إذا أحلتم وجود الفعل فيما لم يزل، وصحّحتموه في حال بينها وبين ما لم يزل ما لا نهاية له، استحال وجود الفعل، لأنه يصير حادثاً بعد أن يقدَّر قبله ما لا نهاية له. والجواب أن هذه الشبهة مبنية على أمرين فاسدين، أحدهما المدة المتوهمة التي أبطلناها، والثاني هو أن «لم يزل» إشارة إلى حالة معينة يستحيل فيها الفعل، ثم يتوالى بعده ما لا نهاية له، ثم يصح الفعل. وليس كذلك، بل «لم يزل» إشارة إلى وجود لم يتقدمه عدم. ونحن نحيل وجود فعلٍ هذل سبيله، ونجيز وجوده وقد تقدمه عدم. ويقال لهم: إن استحال ما ذكرتم فأحيلوا وجود الفعل، وقد تقدّمه حوادث لا أول لها. وفي ذلك كون شبهتكم دليلاً عليكم.

فصل في ذكر ما رجّحوا به طريقة إثبات المعاني في دلالة حدوث الأجسام على طريقة الأحوال والجواب عنها

ذكر قاضي القضاة رحمه الله في كتاب المحيط بالتكليف فقال: إن طريقة الأحوال وإن كانت موصلة إلى العلم بحدوث الأجسام إلا أن الاستدلال على حدوثها بطريقة المعاني أولى، قال: لأنه يمكن إيراد شُبه على طريقة الأحوال لا يمكن حلّها إلا بإثبات المعاني. من ذلك أنه يقال للمستدِلّ بالأحوال النافي للمعاني إذا قال: إن الجسم لا يتقدم الأمور المتجدّدة فيجب أن يكون محدَثاً: إذا جاز عندك الآن أن يتحرك الجسم يمنة

٢ تقدم] تقديم، ب **١٤** شبهتكم] شبهكم، ب **١٩** شُبه] شبهة، ب

ويسرة لا لأمر، فهلا جاز أن يكون الجسم في جهة لا لأمر؟ وهذا الذي ذكره غير لازم، لأن من ينفي المعاني لا يقول: إن الجسم يتحرك يمنة أو يسرة لا لأمر، بل يقول: إنه يتحرك إلى أحدهما بالفاعل.

ومن ذلك ما حكاه عنه شيخنا أبو الحسين رحمه الله أنه ذكر في الدرس، وهو: إنكم إذا قلتم: إن كون الجسم في جهة متجدّد، قيل لكم: ما أنكرتم أن يكون الجسم في جهة لم يزل لذاته؟ فمتى قلتم: لو كان كذلك لما جاز أن يخرج عن تلك الجهة، قيل لكم: ولم زعمتم ذلك؟ قال: ولا طريق إلى دفعه إلا بأن تُثبت المعاني التي توجب الأحكام لذواتها، ويستحيل أن ينتفي حكمها مع بقائها، ثم يقاس عليها الجسم، فيقال: لو وجب كونه في جهة لذاته لما جاز أن يخرج عنها مع بقائه. وهذا أيضاً غير صحيح، لأنا إنما نعلم أنه لا يجوز أن ينتفي حكم العلة مع ثبوتها لأنها موجبة للحكم لذاتها، وهي في الحالة الثانية على ما هي عليه في الحال الأولى. وهذا قائم في الجسم لو وجب كونه كائناً في جهةٍ لذاته. يبين هذا أنه لو وقف العلم بأن كونه كائناً لا يجوز أن يكون لذاته على العلم بإثبات المعاني وكيفية إيجابه للحكم لما أمكن إثبات المعاني أيضاً، لأنها إنما تثبت إذا عُلم أن الجسم لا يتحرك لذاته ولا يكون في جهة لذاته، ثم يعلم أنه لا بد من أمر غير الجسم، ثم يقسم ذلك الأمر إلى الأقسام التي ذكروها وأبطلوها غير إثبات المعاني.

ومن ذلك أن يقال للمستدل بالأحوال: ما أنكرتم أن يكون الجوهر موجوداً لم يزل وهو غير متحيز ثم صار متحيزاً؟ فلا يجب أن يكون في جهة لم يزل، فلا يصح أن يقال: إنه لا يسبق الأمور المتجددة. قال: وإنما يمكن إبطال ذلك بأن يقال: لو كان كذلك لكان التحيز بالفاعل، وذلك باطل لأن التحيز لو كان بالفاعل لصح أن يوجده مرةً متحيزاً ومرةً سواداً إذ لا تنافي بين هاتين الصفتين، فكان يصح أن يجمع بينهما فيوجده متحيزاً سواداً. ومتى فعله كذلك لزم إذا طرأ عليه البياض الذي ليس بفناء أن ينتفي من وجه دون وجه فيكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وهذا محال، فما أدّي إليه يجب أن يكون محالاً. وهذا أيضاً غير صحيح، لأن من يقول: إن وجود الجوهر هو تحيزه لا يصح أن يقال له: هلا جوزتَ أن يكون موجوداً غير متحيز؟ فهذه الشبهة

---

١١ هي عليه] هو عليها، ا ب | وجب] اوجب، ا ب **١٥** التي] الذي، ب

مبنية على مذاهب غير لازمة لغيره. ولو سُلّم له أن الوجود صفة زائدة على تحيّز الجوهر لأمكن أن يُعلم أنه لا يصح أن يوجد غير متحيز ثم يتحيز بالفاعل بما حكيناه عنهم من أن القادر لا يتعدّى طريقة الإحداث. والتحيز صفة زائدة على الحدوث، فلم يصح أن يكون بالقادر.

باب في ذكر شبه مَن خالف في حدوث الأجسام

من ذلك قول بعضهم: ما أنكرتم أن لا يسبق الجسمُ المحدَثَ ولا يكون محدَثاً كما أنه لا يسبق العرض ولا يكون عرضاً؟ الجواب: الفرق بين الموضعين هو أنه متى لم يسبق المحدَث فقد شاركه في حقيقة الحدوث لأنه يُفهم من قولنا: إنه إذا لم يسبق المحدث، هو أنه وُجد معه أو بعده، فلم يجز بعد مشاركته له في حقيقة الحدوث أن لا يكون محدَثاً. وليس كذلك إذا لم يسبق العرض لأنه لا يُفهم من ذلك أنه شاركه فيما له سُمّي عرضاً، فلم يجب أن يكون عرضاً. وإنما قلنا: إنه لا يُفهم منه أنه شاركه في ذلك، لأن العرض هو الذي يعرض على الجواهر والأجسام في قول بعضهم أو هو الذي يعرض في الوجود، وليس له لبث كلبث الجواهر والأجسام. وليس يُفهم من قولنا: إن الجسم لم يسبق العرض، هو أنه يعرض على الجسم أو أنه قليل اللبث، فلم يجب أن يكون عرضاً.

وكذا هذا هو الجواب إذا قالوا: إذا كان الجسم لا يتأخر عما لا يبقى ولا يجب أن يكون غير باق، جاز أن لا يسبق المحدَث ولا يكون محدَثاً، لأن الباقي هو المستمر الوجود، وهذه الفائدة تحصل وإن لم يتأخر عن غيره. وليس يستفاد من قولنا: باقٍ، هو أنه يتأخر وجوده عما لا يبقى حتى إذا لم يتأخر عنه لزم أن يكون غير باق. وليس كذلك إذا لم يسبق المحدَث، لأنه بذلك يصير مشاركاً لِما لم يسبقه في حقيقة حدوثه، فيلزم أن يكون محدَثاً.

١٢ في] على، ب

شبهة: اعتمد أصحاب الهيولى في أنه لا بد من هيولى لا أول له هو أنه لا يُعقل حدوث شيء لا من شيء، فلو كانت الأجرام محدثةً لحدث شيء لا من شيء. وربما يشبّهون ذلك بالدار المبنية من الآجرّ والطين والسوار المتخذ من الذهب والفضة، قالوا: فكما لا يُعقل حدوث دار ولا سوار من دون هيولاهما فكذلك في جميع الأشياء. وربما يقولون: القادر مؤثِّر، فلا بد من شيء يؤثر فيه، ولا بد لذلك الشيء من قوة يقبل لأجلها تأثير القادر. والجواب: إن عنيتم بقولكم: إنه لا يُعقل حدوث شيء لا من شيء، أنه لا يصح حدوث شيء بنفسه من دون قادر، فصحيح. وإن عنيتم به أنه لا يتصور حدوث ذات، وإنما يتصور حدوث صفة للذات، فذلك باطل، لأنه يتصور ذلك كما يتصور حدوث الصورة والصفة. وإن عنيتم به أنّا لا نجد لذلك نظيراً في الشاهد، فلا اعتبار به، لأن المعتبر فيما يُعلم بالاكتساب هو الدليل دون النظير. ولأنكم أثبتّم الهيولى عارياً عن الصفات كلها قبل التركيب، ولم تجدوا لذلك نظيراً فيما يُشاهَد. ويقال لهم: بل قولكم هو الخارج عن المعقول، لأنكم تُثبتون الهيولى جرماً لا في جهة ولا مفترقاً ولا مجتمعاً. وقولهم: إن القادر مؤثِّر، فلا بد من شيء يؤثّر فيه، قيل لهم: بلى للقادر مؤثَّر، لكن تأثيره ربما يكون نفس الشيء، وقد يكون صفة لشيء. فإن قالوا: إنه لا يعقل تأثيره إلّا صفة لشيء، قيل لهم: هذه دعوى عارية عن البرهان، ونحن نعقل كلا الأمرين.

شبهة: ومما اعتمده أهل الدهر أن قالوا: ما وجدنا إنساناً إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان، ولا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة. وكذلك هذا في كل حيوان ونبات، فيجب أن يكون الأمر كذلك لم يزل. وربما استدل بهذا أيضاً من يقول منهم بقدم الأسطقسات دون المركّبات، والأسطقسات عندهم هي الطبائع الطبائع الأربع كالماء والهواء والنار والأرض. ويقولون: إنّا لم نجد شيئاً من المركبات إلا ويستحيل من هذه الأسطقسات، فأما الأسطقس فلا يستحيل من المركبات. فحكمنا بأن المركبات محدثة من الأسطقسات وأن الأسطقسات قديمة. الجواب: يقال لهم: إن وجودنا للشيء يدل على أنه الآن على ما نجده نحن عليه، ولا يدل على أنه كان كذلك من قبل، بل لا

١٣ بلى...١٤ للقادر] بل للقادر، ب **١٥** كلا] كلى، ا ب **٢٢** الأسطقس] الاستقص، ا ب

بد في العلم بأنه كان كذلك من قبل من دليلٍ غير الوجود. وكذلك وجودنا الشيء على حالة لا يدل على أن غيره يجب أن يكون مثله في الاختصاص بتلك الحالة، بل لا بد فيه أيضاً من دليل غير الوجود. ولهذا نجد كثيراً من الأبنية القديمة والمصانع وغير ذلك، ولا يدل وجداننا لها أنها كانت كذلك لم تزل. ويقال لمن جعل المركبات دليلاً على الأسطقسات: إنكم لم تجدوا مركباً إلا من مركب. فإن كان الوجود هو الدليل فيجب أن تحكموا بأن الأسطقسات مركّبة غير بسيطة، وإلا تركتم الوجود.

ويقال لمن زعم أنه لم يجد نطفةً إلا من إنسان على ما حكيناه عنهم: ليس يخلو إما أن تكون النطف كلها قديمة، وكذلك الناس، وكذا هذا في كل حيوان ونبات، أو تكون لكلها محدَثة لأولها نهاية، أو لا نهاية لأولها، أو يكون فيها قديم وسائرها محدَث. وليس في العقل قسمة غير ما ذكرنا. فإن قالوا: كلها قديمة، بطل ذلك لوجودنا البيضة محدثة أو الدجاجة محدثة. وكذلك في كل حيوان ونبات، أللهمّ إلا أن يقولوا: إن التركيب محدث والأصول قديمة، فيكون في ذلك رجوع إلى قول من يثبت الأسطقسات قديمة، فيبطل بما قدمناه من الدلالة. وإن قالوا: كلها محدثة ولها أول، قيل: إن الأول هو إما نطفة أو إنسان، وأيهما كان فقد ثبت إنسان لا من نطفة أو نطفة لا من إنسان، وينتقض التعويل على الوجود. وإن قالوا: هي حوادث تحدث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، بطل بما قدّمنا من أن الحوادث لا بد من أن يكون لها أول. وإن قالوا: فيها قديم، قيل لهم: وذلك القديم هو إما نطفة أو إنسان، فيكون لا من نطفة أو لا من إنسان، ويبطل التعويل على الوجود. وكذلك هذا في كل حيان ونبات، فسقط ما قالوه.

شبهة: والذي يعتمده من قال: إن العالم قديم، وله صانع قديم، أن قالوا: إن العالم لو كان محدَثاً لكان له محدِث حكيم، وهو قولكم. فليس يخلو إما أن يكون أحدثه لا لوجه أو لوجه. ولو أحدثه لا لوجه لكان عبثاً، والحكيم لا يفعل العبث. ولأنه لو أحدثه لا لوجه لم يختص إحداثه بزمانٍ دون زمان، وفي ذلك حدوثه لم يزل، وذلك قولنا. وإن أحدثه لوجه نحو الإحسان والتفضل، إذ لا يصح في دواعي الحكيم إلا ذلك، لم يخل إما أن يكون ذلك متجدداً أو كان حاصلاً له لم يزل. ولو كان متجدداً لزم في تجدده ما لزم

---

٨ النطف] النطفة، ا ١٣ الدلالة] الأدلة، ب ١٥ تحدث] محدث، ب

في تجدد العالم، فإما أن ينتهي تجددُه إلى وجه لم يتجدد، فيلزم ما ألزمناه أولاً، أو لا ينتهي إلى وجه لم يتجدد، وفي ذلك القولُ بحدوث حوادث لا أول لها. وإن كان ما له أحدثه حاصلاً له لم يزل، لم يكن بأن يُحدثه في أحد الزمانين أولى من الزمان الآخر. وفي ذلك حدوثه لم يزل، وهو قولنا، أو أن لا يحدث أصلاً.

الجواب: يقال لهم: أتبنون هذه الشبهة على إثبات مدة وزمان يتجدد شيئاً فشيئاً أو على نفي الزمان؟ فإن قالوا بالثاني، لم يصح قولهم: لَم لم يخلق العالم من قبل؟ لأن الحالة متى كانت واحدةً لم يكن فيها قبل ولا بعد. فإن قالوا: أليس كان يمكن إحداثه فيكون ما بين حدوثه وبين الآن حركات وحوادث أكثر، قيل لهم: إنه يمكن أن يُعرف تقدّم الفعل وتأخّره بتقدير الزمان على ما قدرّتموه، على أن الجواب في ذلك وفي تسليم المدة والزمان جواب واحد. فنجيبكم ونقول على تقدير الزمان أو على تسليمه: إنكم أخللتم بقسمين لم تفسدوهما، فكان ما أوردتموه قسمة قاصرة، وكل واحد من القسمين يمكن التعويل عليه في الجواب عما ذكرتم. أحدهما أن يقال: إنه يصح أن يُحدثه لوجه يختص بزمان دون زمان أو بما يقدّر تقدير الزمان، نحو أن يدعوع الداعي إلى الإحسان. ومِن شرط الإحسان أن لا يكون فيه وجه من وجوه القبح، نحو أن لا يكون مَفسدة في التكليف أو في تكليف بعض المكلّفين. فلا يمتنع أن يعلم تعالى لم يزل أنه لا يحسنُ منه خلق العالم قبل أن خلقه لهذا الوجه، فلذلك فعله في زمان دون زمان أو فيما يقدّر تقدير الزمان.

وليس لقائل أن يقول: فلم كان خلقه مفسدةً في زمان دون زمان؟ لأنا لا نحتاج في صحة هذا الجواب إلى العلم بما له كان يكون مفسدة على التفصيل، بل يكفينا العلم في ذلك على الجملة وأن ذلك غير ممتنع. ألا ترى أن العنف قد يكون مفسدة في تدبير من يدبّر أمره في وقت ويكون مصلحة في وقت آخر، وقد يكون الرفق تارةً مفسدة وتارةً مصلحة؟ فإذا علمنا بما قدمناه أن العالم محدث، وعلمنا بالدليل أن له صانعاً حكيماً، وأن الحكيم لا يجوز أن يخص بفعله زماناً دون زمان إلا لوجه حكمةٍ، وعلمنا أنه لا يصح فيه وجه من وجوه الحسن والحكمة إلا كونه إحساناً، وعلمنا أن الإحسان إنما يكون حكمة إذا لم يكن فيه وجه من وجوه القبح، وعلمنا أنه لا يصح في ذلك من وجوه القبح إلا أن يكون مفسدة فيما يكلفه من بعد أو في بعض ما يكلّفه علمنا أنه لذلك لم يقدّم خلقه.

وعلى أنه لو قيل في الجواب: إن هذه الشبهة مبنية على أن صانع العالم حكيم عالم بكل معلوم، فعلمنا أنه لا يجوز أن يُحدثه في زمان دون زمان إلا لوجه حكمةٍ يختص ذلك الزمان، ولا نعلم ذلك الوجه بعينه، ولا يضرّنا فقد العلم به على التفصيل بعد ما علمناه على الجملة، كما نعلم فيما يُحدثه الآن في العالم من صنوف الأفعال من إرسال الرياح في زمان دون زمان وإنزال المطر في مكان دون مكان أن في ذلك وجهَ حكمةٍ وإن لم نعلمه على التفصيل، فإن قال: إنما يصح لكم ما ذكرتموه إذا ثبت لكم أن العالم محدث وأن له صانعاً حكيماً، وإنما يثبت لكم ذلك إذا علمتم أن حدوثه وإثبات صانع حكيم لا يؤدّي إلى محالٍ، وقد بيّنا نحن أن إثباته يؤدّي إلى أقسام كلها مستحيلة فاسدة، وإذا لم يثبت لكم إثبات الصانع الحكيم إلا بعد أن تدفعوا هذه الشبهة، فكيف يصح لكم في دفعها أنّا علمنا أن الصانع حكيم، فعلمنا أن في إحداثه العالم في وقت مخصوص وجهَ حكمة لا نعلمه على التفصيل؟ قيل له: إنّا قد بينا بما قدّمنا أن العالم محدَث، وسنبين أنه لا بد له من محدِث حكيم من غير أن يتوجه إلى دليلنا قدح. وما ذكرتَه الآن من أن إثباته يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة باطل لأنك تركتَ أقساماً لم تبطلها هي صحيحة، منها ما قدمناه، ومنها ما عوّلنا عليه الآن من أن هناك وجه حكمة لا نعلمها على التفصيل. فبطل الكلام في ذلك، وهو قولك: إن إثبات الصانع الحكيم يؤدي إلى أقسام فاسدة، وسلِم ما ذكرنا.

فإن قال: فإنا نسألكم على الجملة ونقول لكم: ليس يخلو الوجه الذي لأجله كان خلقُ العالم حكمة في زمان دون زمان إما أن يكون لا لأمر أو لأمر. فإن كان لا لأمر لزم أن يكون لم يزل، وفي ذلك وجوب خلق العالم لم يزل، وإن كان لأمر لم يخل إما أن يكون لأمر متجدد أو غير متجدد. فإن كان غير متجدد لزم خلقه لم يزل، وإن كان لأمر متجدد كان الكلام فيه كالكلام في وجه الحكمة، وفي ذلك لزوم ما قدمناه. قيل لهم: إن علم القادر بأنه إن أوجد الفعل في حال أو على وجه فإنه يؤدي إلى مضرّة أو منفعة، وإن أوجده في حالة أخرى أو على وجه آخر لم يؤدّ إلى ذلك، هو علم بوجوده عند وجوده من بعد، ويقدّر عليه وجوده وما يعقل عليه الفعل عند وجوده. و[ما] يقدّر عليه لا يصح أن يقال فيه: إنه ثابت لأمر أو لا لأمر، لأنه ليس بثابت في الحال فيعلّل

---

٤ نعلم] نعلمه، ب ١٤ هناك] هنالك، ب ١٧ لا[١]...لأمر[٢]] لأمر أو لا لأمر، ب

بأمر ثابت، فضلاً عن أن يقال: إنه لأمر متجدد أو غير متجدد. بل المعقولات من ذلك تعقل كالحقائق التي تُعقل، فكما لا يصح أن يقال فيما يُعقل من حقائق الأمور: إنها كانت لأمر أو لا لأمر، فكذلك فيما يُعقل ويقدّر من وجوه الأفعال. والعالِم لذاته يعلم جميع ما يُعقل عليه الفعل ويقدّر لم يزل، فيفعل الأفعال بحسب ما يعلمه من وجوه الحكمة التي تقع عليها الأفعال، ولا يفعلها على الوجوه التي لا تكون لها حكمة إذا وقعت عليها. وإذا لم يصح فيما يعقل من وجوه الحكمة أو خلافها أنه لا لأمر أو لأمر لم يؤدّ إلى ما ظنه السائل من الفساد.

ثم يقال للمخالف: أتصف الله تعالى قادراً على خلق مثل هذا العالم، بل على أضعافه؟ فإن قال: لا، قيل له: إذا جوّزتَ أن يقدر على مقدار دون مقدار فجوِّز أن يقدر على خلق العالم في زمان دون زمان. ولأن الدلالة التي قد دلّت على أنه قادر لم يزل بعينها تدل على أنه تعالى قادر على ما لا يتناهى من المقدورات، على ما سنبينه، فلا وجه للفرق بين الأمرين. وإن قال: هو قادر على ذلك، ألزمناه في اختصاص أفعاله بمقدار دون مقدار ما ألزمَنا في اختصاص فعله بزمان دون زمان، وقلنا: ليس يخلو إما أن يختص أفعاله بمقدار دون مقدار لا لوجه أو لوجه، ولا يجوز أن تختص بذلك لا لوجه لِما ذكره هو في اختصاص الفعل بزمان دون زمان. وإن قال: لوجهٍ، طالبناه بالوجه المخصِّص، ومتى ذكر في ذلك وجهاً مخصصاً أريناه مثله فيما زاد على مقدار ما فعل. وإن قال: لا وجه لأجله لا يفعل الزيادة إلا كونه مفسدةً قلنا له: فهذا هو جوابنا عما ألزمتَه. وإن قال: لوجهٍ لا أعلمه على التفصيل أجبناه بمثله.

وأما الوجه الثاني فبأن يقال: ما أنكرتم أن يدعوه الداعي إلى إيقاع إحسانٍ ما من دون أن يكون لذلك الإحسان تعلّق بزمان دون زمان، فمتى أوقع ذلك الإحسان فقد حصل منه إحسانٌ ما، فكان مطابقاً لداعيه. ومتى قيل: إنه لو وقع ذلك الإحسان من قبل لكان إحساناً ما، فلمَ حصل في هذا الزمان دون غيره؟ قيل في الجواب: إن

---

٣ يُعقل] يعلم، ب ٦ أو¹] له، ا ب؛ + (حاشية) ظنه أو، ب ٨ هذا] -، ب ١٥ هو] -، ب ١٦ وجهاً] وجه، ب | أريناه] + (حاشية) خ الرعاه، ب ١٧ فعل] فعله، ب ٢١ حصل] وقع + (حاشية) خ حصل، ب | إحسانٌ] إحسانًا، ب

اختصاص الزمان بذلك الإحسان معلّل بحصول الإحسان بالداعي، فحصول الإحسان معلّل بالقادر والداعي، واختصاص الزمان به معلل بحصول الإحسان، لأن حصول الإحسان لا يتصوّر إلا مختصّاً بزمان أو ما يقدّر تقدير الزمان. يبين ما قلناه أنه إذا لم يصح تقديم العالم لا إلى أول ولم يمكن فعل ما لا نهاية له في حالة واحدة، لم يمكن أن يدعو الداعي إلا إلى إحسانٍ ما وإلى إيجاده في حالٍ ما، فمتى وقع كذلك فقد حصل مطابقاً للداعي. فكما سقط سؤال السائل في أنه لم وقع قدرٌ من الإحسان ولم يحصل أزيد منه؟ كذلك يسقط سؤاله في أنه لم وقع في حال دون حال؟

وقد أشار شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح إلى هذا الجواب من هذه الشبهة، واعتمادنا في الجواب على الوجهين اللذين قدّمناهما. قال مؤلف الكتاب: وما زلنا نجيب بالأجوبة المتقدمة، وأكثرها من أجوبة شيوخنا، إلى أن منحني الله تعالى الجواب القاطع للخصوم، فقلتُ: إن الداعي إلى الفعل لا يؤثر في وقوع الفعل لا محالة إلا إذا خلص عن الصارف أو ترجّح الداعي على الصارف. والحكيم تعالى وإن كان له داعٍ إلى الإحسان لم يزل إلا أنّ عِلمه بأن الفعل يستحيل أن يكون حادثاً لم يزل يصرفه عن إحداثه لأن العلم باستحالة الشيء في نفسه من أقوى الصوارف عن الإقدام على إحداثه. فيلزم من ذلك أن يفعل تعالى إحساناً في بعض الأحوال، وقد فعل تعالى أولَ أفعاله كذلك، ولم يلزم أن يكون فاعلاً لم يزل.

فإن قيل: فالحالة التي فعله فيها هل كان يصح فِعله من قبل؟ قيل له: إنه قد تبيّن بما ذكرنا أنه لا بد من القول بأنه لا يمكن إحداثه في كل حال لأجل هذا الداعي والصارف. فنقول: إنه تعالى خلق أول أفعاله على حد يقتضيه هذا الداعي المقابل له هذا الصارف من الإمكان الذي لا إمكان سواه، ويسقط عنّا هذا السؤال على الجملة من دون إشارة إلى تفصيل حالة من الحالات. ولو سلْمنا للسائل مثلاً أن أول أفعاله تعالى كان يصح تقديمه على الحالة التي وُجد فيها لكُنّا نقول: أتعني بهذا السؤال أنه مع هذا التسليم يلزمكم أن يكن تعالى فاعلاً لم يزل، أو تعني به الاستكشاف عن وجه الحكمة

---

١٤ إحداثه] احادبه، ب | العلم باستحالة] استحالة، ب؛ + (حاشية) أظنه لأن العلم باستحالة الشيء، ا **٢٢** تقديمه] تقديمها، ا ب

في إيثاره تعالى لأول فعله حالةً دون حالة؟ فإن عنيت الأول لم يصح، لأنك سلمتَ أنه يلزم من كونه تعالى لم يزل ذا داعٍ إلى الإحسان وذا صارف عنه أن يكون فاعلاً في حال دون حال، ودللنا عليه نحن أيضاً. وإن عنيتَ الثاني، قلنا: إنه سؤال غير سؤالك الأول، فلا يلزمنا الجواب عنه في هذا الموضع. وليس يلزمنا أيضاً الجواب عنه وحدنا دونك لأنك سلّمتَ الأصل الذي ذكرناه. وليس يمكننا وإياك إلا الاقتصار على اعتقاد وجه في ذلك على الجملة لم يدلّنا عليه تعالى على التفصيل.

وحكي الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح عن الشيخ أبي القاسم أنه أجاب عن السؤال الأول بأن إحداث أول أفعاله تعالى لم يكن ممكناً قبل حدوثه، واعترض عليه بأنه يلزمك أن تقول: إنه صار ممكناً من بعد، فإذاً تجدد أمر أو انتفي أمر وعاد عليك السؤال الأول. ولعلّ الشيخ أبا القاسم ذهب إلى ما ذهبنا إليه، فلا يلزمه ما ألزمه، وله أن يقول: إنه ما تجدد أمر ولا انتفى أمر، وإنما اقتضى أولَ الأفعال مقتضيه على الحد الممكن منه دون المستحيل، وهذا الحكم واجب في جميع المؤثّرات من دون أمر غير المؤثِّر.

فصل في الدلالة على إثبات المحدِث للأجسام

يدل على ذلك أن الأجسام محدَثة، وكل محدَث لا بد له من محدِث، فإذن للأجسام محدِث. إن قيل: لمَ زعمتم أن كل محدَث لا بد له من محدِث، قيل له: إنه يجوز أن يقال: إن العلم بأن ما لم يكن ثم صار كان، وكان يجوز أن لا يصير، لا يجوز أن يكون لا لأمرٍ من الأمور هو علم ضروري. وإذا عُلم هذا ضرورةً ودللنا من بعد على أن ذلك الأمر لا بد من أن يكون مختاراً، حصل العلم بالمحدِث. ثم مع ذلك نحن نذكر فيه طريقة بيّنةً، فنقول: إن الحادث ليس يخلو إما أن يكون قد حدث وكان يجوز بدلاً من حدوثه أن لا يحدث أو حدث مع وجوب أن يحدث. فإن حدث مع الوجوب

---

٥ لأنك] لأن، ا **٩** يلزمك] يقول، ا **١٧** كان] -، ب

لم يكن بأن يجب حدوثه في بعض الأحوال دون بعض [أولى]، وفي ذلك وجوب حدوثه لم يزل أو أن لا يجب حدوثه أصلاً. وإن كان حدث مع جواز أن لا يحدث لم يكن بأن يحدث في بعض الأحوال أولى من بعض، وفي ذلك حدوثه لم يزل أو أن لا يحدث أصلاً. ولم يكن بأن يحدث أولى من أن لا يحدث لأنه إذا جاز أن يحدث وأن لا يحدث على سواء لم يجز أن يترجّح حدوثه على نفي حدوثه إلا لأمرٍ مرجّح، بل كان يجب أن لا يحدث لولا أمر مرجح لحدوثه لأنه كان مختصّاً مع الحدوث، فثبت أنه لا بد من أمر ما له يحدث المحدَث. وهذه القسمة لا يخلو منها كل محدَث، فإذا كانت الأجسام محدَثة وجب أن يكون لها محدِث.

وربما تؤَكَّد هذه الطريقة فيقال: إذا لم يجز في أفعالنا كالبناء والكتابة والصياغة وما أشبه ذلك أن تحدث لا لأمر ولا لفاعل، فكيف يجوز في هذا العالم بما فيه أن يحدث لا لأمر ولا لفاعل؟ وهذا القدر كافٍ في إثبات أمر له حدث المحدَث. ثم من بعد ندل على أنه لا بد من أن يكون مختاراً، فيبطل قول من أثبته موجِباً. فإن قيل: ولم زعمتم أنه لا بد من أن يكون مختاراً؟ قيل له: لأنه لو كان موجباً لم يخل إما أن يكون قديماً أو محدَثاً. فإن كان محدثاً لم يكن بد من أن يكون له محدِث. ثم القول في محدِثه كالقول فيه، فإما أن ينتهي إلى قديم أو لا ينتهي إلى قديم. فإن لم ينته إلى قديم أدى إلى حوادث لا أول لها، وقد تقدم فساد ذلك. وإن انتهى إلى قديم، فهو القسم الثاني وهو أن يكون الموجب قديماً، ولو كان قديماً لم يخل إما أن يكون سابقاً عليه لم يزل، فلم يكن موجِباً من قبل، ثم صار موجباً، [و]لم يجز أن يصير موجباً لا لأمر لِما بيّنّا. وإن صار موجباً لأمر لم يخل ذلك الأمر إما أن يكون مختاراً أو موجباً. فإن كان موجباً وهو قديم لزم فيه ما لزم في الموجب الأول. وإن كان مختاراً فقد ثبت الصانع المختار.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يمتنع إيجاب ذلك الموجِب القديم لبعض الموانع، ثم يرتفع ذلك المانع من بعد فيوجِب، أو كان إيجابه موقوفاً على شرط، فلما حصل ذلك الشرط ظهر إيجابه، قيل له: إن زوال ذلك المانع أو حصول ذلك الشرط إما أن يكون لأمر أو لا لأمر. فإن كان ذلك لا لأمر لزم ما ألزمناه من قبل، وإن كان لأمر لم يخل إما أن

---

٧ فإذا] واذا، ب ١٦ قديم] موجب، ا ب

ينتهي إلى قديم موجِب أو مختار. فإن انتهى إلى قديم موجِب لزم ما ذكرناه من قبل في الموجب القديم، وإن انتهى إلى قديم مختار ثبت الصانع المختار. ولأن ذلك المانع لا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدَثاً. فإن كان قديماً لم يصح زواله على ما سنبين ذلك، وإن كان محدَثاً فقد حصل ذلك الموجِب لم يزل ولا مانع من إيجابه، فكان ينبغي أن يوجب الحوادث، فيلزم ما ذكرناه. وقد بطل بما ذكرنا قول كل من أثبت صانع العالم موجِباً أو أثبته علةً وقال: إنه العلة الأولى أو علة العلل، وبطل قول أصحاب الطبائع. وسندل على أنه قادر عالم حيّ إن شاء الله.

واستدل الشيخ أبو الحسين رحمه الله لإثبات المحدِث بوجه آخر، فقال: إنا نجد الأجسام مشتركة في كونها أجساماً ومفترقة في وجوه أخرى نحو كون بعضها أرضاً وبضها ناراً وماءً وهواءً، فليس يخلو إما أن تكون افترقت في ذلك لا لأمر أو لأمر. فإن افترقت لا لأمر لم يكن بعضها بأن يكون أرضاً وبعضها ماءً بأولى من العكس، فلم يكن في ذلك بد من أمر. ثم ذلك الأمر لا يخلو إما أن يرجع إلى الجسم نحو كونها أجساماً وحجماً، وهذا يقتضي أن تكون هذه الأجسام كلها إما ماءً أو كلها أرضاً أو ناراً، ويقتضي أن يكون الجسم الواحد بهذه الصور كلها. فلم يكن بد من أمر غير الجسم، وذلك الغير إما أن يكون له اختصاص وتعلق بالأجسام أو لا يكون له تعلُّق. فإن كان له به تعلق بالحلول فيه أو بالمجاورة، فإن كان واحداً لزم ما تقدم من كون جميع الأجسام بصورة واحدة، وإن كان مختلفاً متغايراً كان الكلام في افتراق الأجسام في تلك الأشياء كافتراقها في هذه الصور، وإن كان مجاوراً كان جسماً أو جوهراً، فلمَ جاور النار ما أوجب كونها ناراً، ولم يجاورها ما يقتضي كونها هواءً؟ وكذا هذا في الماء والأرض. وأيضاً فالكلام في مفارقة ذلك المجاور لهذه الأجسام ومفارقة بعضها لبعض كالكلام في افتراق هذه الأجسام في هذه الصور. وإن كان لا تعلق له بهذه الأجسام بالحلول فيها أو بالمجاورة لم يخل إما أما أن يكون موجِباً أو مختاراً. فإن كان موجباً فإما أن يكون واحداً أو أكثر من ذلك. فإن كان واحداً فلمَ أوجب لبعض الأجزاء أن يكون ناراً بأولى من كونه

---

٧ الله] + تعالى، ب ٩ أخرى] أخر، ب ١١ بأولى] اولى، ب ١٤ الجسم[١]] للجسم، ب ٢٣ بأولى] أولى، ب

هواءً؟ وكيف يوجب صوراً متضادة وهو شيء واحد؟ وإن كان أكثر من واحد، فإن صح أن يوجب هذه الصور من غير تعلق بهذه الأجسام لزم أن يكون الجسم الواحد بهذه الصور كلها، لأنه ليس بأن يوجِب واحد منها كونها ناراً بأولى من أن يوجب الآخر كونها هواءً. فلم يبق إلا أنه مختار.

ثم لا يخلو إما أن يكون جسماً أو غير جسم، فإن كان جسماً فلا يخلو إما أن يكون موافقاً لهذه الأجسام في هذه الصور فيلزم فيه ما لزم فيها. وإن كان مفارقاً لها لم يكن بد من أن يختص به ما يفارقها [به] من نحو بنيةٍ أو غيرها، ويصير الكلام في اختصاصه بذلك كالكلام في غيره من الأجسام. وإن كان غير جسم فإما أن يكون جوهراً أو غير جوهر. ولا يصح أن يكون جوهراً لأن الجوهر لا يصح أن يكون قادراً حيّاً، لأنه إن كان كذلك لذاته لزم في غيره من الجواهر أن يكون قادراً، وإن لم يكن كذلك لذاته لم يكن بد من بنية ومزاج، وذلك لا يصح في الجوهر الواحد. فصحّ أن المقتضي لذلك قادر مختار وليس بجسم ولا جوهر. وإذا لم يصح أن يكون محدَثاً صح أنه قديم.

فإن قيل: إن الهواء والماء والنار والأرض وإن اشتركت في كونها أجساماً فهي مفترقة في هيولاها، ولذلك افترقت في هذه الصور، قيل له: إن هيولاها واحدة عندهم، ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض. ولو كانت هيولاها مختلفةً وهي الموجِبة لاختلاف الصور لم يستحل بعضها إلى بعض. وإن كانت هذه الأجسام لا يستحيل بعضها إلى بعض، وإنما تفترق وتختلط ويغلب بعضها على بعض بالكثرة، فلا طريق إلى إثبات الهيولى، ويكون الموضوع الأول هو الجسم.

إن قيل: ما أنكرتم أن تكون إنما اختلفت هذه الأجسام في هذه الصور لأجل مجاورة بعض الأجسام وحركتها؟ وذلك لأن حركة الفلك تسخّن الهواء المجاور له وتلطّفه لأن الحركة تسخن وتلطف، فمتى سخن ولطف صار ناراً، ولا يسخن نفس الفلك لأن عنصره لا يقبل ذلك. ويجب أن يكون ما دون كرة النار أقلّ حرارة، فإذا كان كذلك كان هواء. وما كان أشد بعداً من الهواء فقد الحرارة وصار بارداً كثيفاً،

---

٢ الجسم] للجسم، ب **٥** فلا ...إما[٢]] فإما، ب **١٣** قديم] قديماً، ب

فكان ماءً. والأرض أكثف من الكل لأنها أبعد الثلاثة من الشيء الملطِّف، قيل لهم: لو كانت هذه الأجسام عارية عن هذه الصور، ثم اكتسبتها لِما ذكرتم، لوجب أن يسخن ما قرب من الفلك ولا يكون لما بعد عنه صورة.

فإن قالوا: إن هذه الأجرام يجب لها أن تكون أرضاً، وإنما تنتقل إلى غيرها من كونها ناراً وماءً لِما ذكرنا، قيل لهم: لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون جسم النار والهواء مقهورين على كونهما ناراً وهواء، وليس هذا من قولكم. وإيضاً، فلمَ كانت الأجرام يجب لها أن تكون أرضاً إلا أن يقهرها قاهرٌ على أن تكون ماءً أو ناراً بأولى من العكس بأن يقال: إنه يجب أن تكون هواءً أو ناراً إلا أن يقهرها قاهر على أن تكون أرضاً؟ وكان يجب في النار التي لدينا أن لا تلبث أن تصير أرضاً لأن جسمها يوجب ذلك، والمؤثر في كونها ناراً بعيد عنها بُعداً يمتنع معه التأثير. وكان يجب أن تكون الأرض أرطب من الماء، لأن اليبوسة من تأثير الحركة، وهي أبعد عن المؤثّر من الماء. وكان يجب في قُلَل الجبال والأهوية المحيطة بها أن تكون أولى بأن تكون ماءً من الماء المستكنّ في أعماق الأرض. فصح أنه لا بد من فاعل.

ثم يقال لهم: ولم لا يقبل جسم الفلك السخونة حتى يصير ناراً بما يجاوره؟ ولم صار بأن يقبل صورته بأولى من أن يقبل صورة النار؟ ولم لا تقبل النار صورة الفلك؟ فإن قالوا: لأن موضوعهما مختلف، قيل لهم: إن موضوعهما عندكم هو الجسم ذو الأبعاد. ألا ترى أنا لو فرضنا الشيء غير جسم لم يُتصور أن يكون حارّاً ولا بارداً؟ فإذا كان القابل الأول هو الجسم، والفلك جسم، لزم ما قلناه. وليسم لهم أن يقولوا: إن جسم الفلك يضادّ الحرارة فيمتنع قبولها، لأن ضد الحرارة هو البرودة، لأنه لا شيء يعقل يكون على غاية البعد منها وعلى عكسها مثل البرودة. ومن قولهم أيضاً: إن الشيء لا يضاده إلا واحد. وضد الحرارة البرودة، فلم يجز أن يضادها غيرها. فإذا ثبت أن الفلك والأسطقسات متباينة في صورها لا لأمر يرجع إلى الهيولى وجب أن يكون المقتضي لذلك أمراً آخر.

---

٦ ناراً] ماء، ا **١٠** بعيد] بعيداً، ا **١٤** يصير] يكون، ب **٢٠** مثل] من، ا ب **٢١** ثبت] ثبتت، ب | الفلك] العلل، ا ب

وأما شيوخنا رحمهم الله فقد احتجوا لإثبات المحدِث للعالم فقالوا: العالم محدَث فلا بد من أن يكون له محدِث قياساً على تصرّفنا. وهذا الاستدلال يحتاج إلى أصل وإلى فرع وحكم وعلة للحكم. أما الأصل فهو تصرفنا، والفرع هو العالم، والحكم هو الحاجة إلى محدِث، والعلة هي الحدوث. فأما الإصل، وهو تصرفنا، فقد دللنا على إثباته حين أثبتنا الحركات والسكنات. وأما إثبات الحكم في الأصل، وهو حاجة تصرفنا إلينا، فالدلالة عليه هي أنه يجب وقوعها بحسب دواعينا وصوارفنا. وإنما قلنا ذلك لأنه متى دعانا داعٍ إلى الفعل مع السلامة فإنه يجب وقوعه، ومتى صرفنا صارف عن فعله مع السلامة وجب أن لا يقع. وإنما قلنا: إن ما هذا حاله فهو واقع بنا، لأنه لو كان واقعاً من فاعل آخر أو كان واقعاً بنفسه لصح أن يقع وإن كرهنا وقوعه. فلما استحال ذلك علمنا أنه واقع بنا. وسنشبع الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى عند الكلام في المخلوق.

فإن قيل: دُلّوا على أنه يحتاج إليكم في الحدوث لا لصفة أخرى، ثم دلّوا على أن الحدوث هو علة الحاجة، قيل له: الدليل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث هو أنه قد ثبتت حاجته إلينا، فلا بد من أن يحتاج إلينا في أمر يرجع إليه. فإذا لم يحتج إلينا لكونه ذاتاً أو لصفة جنسه أو لمقتضى صفة الذات أو لبقائه أو لحسنه أو قبحه أو حلوله في المحل، صح أنه يحتاج إلينا لحدوثه. أما كونه ذاتاً أو صفة جنسه فليس بمتجدد عند أصحابنا رحمهم الله، فلم يجز أن يحتاج إلينا لذلك. وأما المقتضى فإنه يجب عند الوجود، أردنا ذلك أو لم نرده، وقد بيّنّا فيما تقدم أن مقتضي صفة الذات غير معلَّل بالفاعل. وأما بقاؤه فليس يقع بحسب أحوالنا، ولهذا يبقى الفعل وإن مات فاعله. وأما قبحه فإن لم يقف على إرادتنا وأحوالنا كقبح الجهل، فذلك جارٍ مجرى مقتضي صفة الذات. وإن وقف على دواعينا وإرادتنا كقبح السجود للضم، فإن دل ذلك على أن ذلك القبح واقع بنا، دل أيضاً على أن حدوثه واقع بنا أيضاً لأنه موقوف على دواعينا. فأما حلوله في المحل فليس بمعلَّل أصلاً، ولأنه يقع لا بحسب أحوالنا، ولهذا توجد أفعال الساهي حالّة في محلها. وأما الدليل على أن علة حاجته إلينا هي الحدوث فلأن الحدوث هو المتجدد بحسب أحوالنا، فما دل على حاجته إلينا يدل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث. ولأنه

---

٢ تصرّفنا] تصرفاتنا، ب ١٢ هو[٢]] هي، ا ب ١٣ ثبتت] ثبت، ا ١٤ لحسنه] حسنه، ب

إذا لم يحتج إلينا لبقائه على ما تقدم ولا لعدمه، أي ليكون معدوماً قبل إيجادنا، لم يبق إلا أنه محتاج إلينا لحدوثه.

وما ذكروه يدل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث، ولا يدل على أن علة الحاجة هي الحدوث. وربما قالوا: إن الحاجة إلينا لمّا كانت تابعة للحدوث صح أنها هي. وإنما قلنا: إنها تابعة له، لأنه متى صح أن يحدث احتاج إلينا، وإذا حدث لم يحتج إلينا لاستحالة الحدوث عليه بعد ذلك. فلمّا ثبتت الحاجة متى صح الحدوث وانتفت بانتفائه صح أنه العلة. وهذا أيضاً إنما يدل على أن المحتاج إلينا هو الحدوث، فإذا لم يكن ثابتاً فإنه يحتاج إلينا ليحصل، وإذا حصل انقطعت الحاجة. يبين ذلك أن العلة لو كانت هي الحدوث لبقيت الحاجة في حال حصول علة الحاجة وهي حالة الحدوث. والأمر بالعكس من ذلك لأنها هي حالة الاستغناء عن الفاعل.

فإن قالوا: إن العلة هي صحة الحدوث لأن الحاجة تتبعه، قيل لهم: بل الحدوث هو المحتاج، فمتى صح احتاج ومتى حصل استغنى. وربما قالوا: إنه إما أن يحتاج لحدوثه أو لوجه آخر، ولا يمكن أن يُذكر في ذلك إلا جواز أن لا يحدث. وإذا لم يجز أن يكون هو العلة ولا شرطاً في كون الحدوث علة صح أن الحدوث بمجرده هو العلة. وإنما قلنا: إن الجواز ليس هو العلة ولا شرطاً فيها، لأن الفعل لو وجب حدوثه بحسب دواعينا لكان أدل على حاجة إلينا. ولا يجوز أن تكون العلة في الحكم ولا أن يشترط فيها ما ينتقض تأثيره في الحكم.

ولقائل أن يقول: أنا لا أجعل جواز الحدوث بحسب الدواعي علةً في الحاجة حتى يلزم ما قلتم. وإنما أجعل جواز أن لا يحدث الفعل في نفسه علةً، وأقول: لو وجب حدوثه في نفسه لاستغنى عن فاعلٍ، فلم يلزم ما ألزمتموه. وربما قالوا: إن جواز أن لا يحدث يُعلم بوقوعه بحسب دواعينا، وهذا أيضاً هو الطريق إلى العلم بحاجته إلينا. وإذا كانا يعلمان معاً بطريقة واحدة لم يكن بأن يعلَّل أحدهما بالآخر بأولى من العكس. قيل لهم: ولم إذا كان كذلك لم يجز أن يُعلم أن أحدهما أولى بأن يكون هو العلة مع أنّا نعلم أن الشيء يكون معلولاً في نفسه سواء علمناه وحده أو مع غيره؟ وقد علمنا فيما نحن

---

٢١ وإذا] فاذا، ب

فيه أن جواز أن لا يحدث الشيء في نفسه لا يحصل بنا، بل ذلك لأمر يرجع إليه، وعلمنا أن الحدوث حصل بنا، وعلمنا أنه إذا جاز أن يحصل الحدوث وجاز أن لا يحصل لم يكن بالحصول أولى لولا الفاعل، فكان جواز أن لا يحصل مؤثّراً في حاجة الحدوث إلى الفاعل. فكان معلَّلاً به، كما أن جواز الصفة علة في الحاجة إلى معنى يؤثر في حصول الصفة، وليس حصول الصفة علةً في جوازها.

وربما قالوا: إنا نعلم حاجة التصرف إلينا وتعلقه بنا بطريقة الدواعي، فلم نحتج إلى اختبار حال الحدوث لنعلم تعلقه بنا. وليس كذلك جواز كوننا عالمين، لأنا لا نعلم حاجته إلى العلم عند العلم بالصفة، فاحتجنا إلى أن نعلم جواز الصفة حتى نعلم حاجته إلى العلم. يقال لهم: إنا لم نلزمكم أن تجعلوا جواز أن لا يحدث طريقاً إلى العلم بحاجة التصرف إليكم فتقولوا: إنّا نعلم حاجته إلينا من دون العلم بجوازه. وإنما ألزمناكم أن تجعلوا علة حاجته إليكم هو جواز أن لا يحدث. فإن قلتم: كيف نجعله علةً في الحاجة ونحن نعلم الحاجة من دونه؟ قيل لكم: وما أنكرتم من ذلك؟ وهل هذا إلا حصول العلم بالحكم من دون العلم بعلته؟ وهذا غير منكر.

وربما قالوا: إنا نسلم أن علة حاجته إلينا هو جواز الحدوث، إلا أن الجسم يشارك تصرفنا في جواز أن لا يحدث، فوجب أن يشاركه في الحاجة إلى محدِث. قالوا: وإنما قلنا: إنه يشاركه في جواز أن لا يحدث، لأنه لو وجب حدوثه لذاته لكان قديماً، أو لوجب حدوثه قبل أن حدث. فيقال لهم: ولم زعمتم أن جواز أن لا يحدث علة في الحاجة إلى محدِث؟ فإن قالوا: لأنه إذا جاز أن يحدث وجاز أن لا يحدث لم يكن بد من حاجته إلى أمر له حدث، قيل لهم: إن هذا يمكن أن يُذكر ابتداء في الجسم، ولا يحتاج فيه إلى أصل وإلى استخراج علةٍ. فإن قالوا: إنما نذكر ذلك ليعلم أن المحدِث لا بد من أن يكون مختاراً كالواحد منا، قيل لهم: فينبغي أن تفرغوا إلى ذلك بعد إثبات أمر له حدث، لأن جواز أن لا يحدث لا يدل على أن محدِثه لا بد من أن يكون مختاراً، وإنما يدل على أمر له حدث. وهذا القدر يُغني عن الإطالة في إثبات التصرف فعلاً لنا إلى غير ذلك مما يذكرونه.

---

١٤ يشارك] شارك، ا ب ١٧ لوجب] أو لو لوجب، ا؛ أو وجب، ب

باب في أول العلم بالله تعالى

اختلف شيوخنا في ذلك، فقال الشيخ أبو الهذيل: أول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام محدِثاً. وقال الشيخ أبو علي: أول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام محدِثاً غيرها. وقال الشيخ أبو هاشم: أول العلم به تعالى هو العلم بأنه تعالى على صفة ذاتية، وهو العلم بأنه قادر لذاته. وقاضي القضاة يختار قول أبي الهذيل، وشيخنا أبو الحسين يختار مذهب أبي هاشم.

قال قاضي القضاة: والخلاف في ذلك راجع إلى أن العلم المجمل هل له تعلق بالمعلوم أم لا؟ قال: والصحيح أنه يتعلق بالمعلوم. فأول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام محدِثاً، وكل اعتقاد لا ينافي هذا العلم فإنه لا يخرج به العالِم من كونه عالماً به تعالى، نحو الاعتقاد بأن محدِث العالَم جسم، وقال: هذا خو خالق العالم. فأما إذا عبد الخالق فإن العبادة تتوجه إلى ذلك الجسم، لأنه إنما يكون عابداً بالقصد، والقصد يُعَلِّق العبادةَ بالشيء دون المجمل. واحتج لقوله بأن العلم المجمل يتعلق بالمعلوم، فقال: إن مَن علِم أن زيداً في جملة العشرة فإنه يفصل بين تلك العشرة وبين غيرها، ويمكنه الإشارة إلى معلومه. فوجب أن يكون علمه متعلقاً كما في المفصّل لما أمكن الإشارة إلى معلومه. وألزم أبا هاشم أن لا يكون الواحد منا عالماً بالنبيّ عليه السلام لأنه لا يعلمه مفصلاً.

واحتج أبو هاشم رحمه الله بأنه لو كان العلم المجمل متعلقاً لكانت الجملة وجهاً يتعلق به العلم، فيلزم أن يعلم تعالى الأشياء على الجملة كما يعلمها على التفصيل. وقد أجابوه بأنه تعالى يعلم الشيء على الجملة. يبين ذلك أنه تعالى كما يعلم زيداً بعينه في جملة العشرة فإنه يعلم أنه في جملة العشرة، لأن علم الجملة يرجع إلى ثبوت علم وإلى نفي علم آخر، نحو العلم بكون زيد في جملة العشرة ونفي العلم به بعينه. فمَن علم كلا الأمرين فقد علم أحدهما وزيادة. إلا أنا لا نصفه تعالى عالماً بالجملة على الإطلاق، لأنه يوهم أنه لا يعلمه على التفصيل. واحتج أيضاً بأن قال: إن العلم بأن زيداً في العشرة لو كان متعلقاً بزيد

---

١٦ لكانت] لكان، ا ب **٢٠** كلا] كلي، ا **٢٢** بأن[١]...العلم] -، + (حاشية) أظنه بأن قال إن العلم، ا

لوجب إذا اعتقد في زيد بعينه أنه ليس بزيد أن ينتفي علمه بأنه في جملة العشرة. وقد أجابوا بأن الاعتقادين إنما يتنافيان إذا تعلقا بالمعتقَد على وجه واحد، إما مجملين أو مفصّلين، وما ذكرتَه، أحدهما مجمل والآخر مفصّل، فلذلك لم يتنافيا. فإن قيل: فيجب إذا اعتقد في كل شخص من العشرة أنه ليس بزيد أن لا ينتفي علمه بأن زيداً في جملة العشرة، لأنها مفصّله، والاعتقاد بأنه في العشرة مجمل. أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك بأن هذه الاعتقادات تدعو إلى أن يعتقد اعتقاداً مجملاً بأنه ليس في جملة العشرة، فلذلك ينتفي هذا الاعتقاد.

قال الشيخ أبو الحسين: يقال لهم: أرأيتم لو لم يفعل هذا الاعتقاد أكان ينتفي علمه بأن زيداً في العشرة؟ فإن قلتم: نعم، قيل لكم: فلا حاجة إذاً إلى هذا الاعتقاد المجمل. وإن قلتم: لا ينتفي، قيل لكم: فكيف يُعقل أن يعتقد في كل واحد من جملة العشرة أنه ليس بزيد ويكون مع ذلك معتقداً بأنه في جملة العشرة؟ وعلى أنه لو اعتقد الاعتقاد المجمل لكان معناه أنه يعتقد في كل واحد منهم أنه ليس بزيد، فالاعتقادات المفصلة أحق بالنفي. وعلى أن الداعي إن كان يدعوه إلى هذا الاعتقاد المجمل، والداعي يتقدم الفعل، فيلزم أن يمكنه أن يعتقد أن زيداً في جملة العشرة في حال ما تدعوه الاعتقادات العشرة إلى هذه الاعتقاد المجمل، وذلك متعذر. ولو جاز ذلك في وقت واحد لجاز في أوقات كثيرة.

ويسألون عمن اعتقد في شخصين باعتقادين أن هذا ليس بزيد وهذا ليس بزيد، ثم علِم على الجملة أن أحدهما زيد، ما الذي اقتضى نفي كلا الاعتقادين؟ فإن قالوا: إن كلا الاعتقادين قد دعواه إلى اعتقاد مجملٍ أنه ليس واحد منهما بزيد، قيل لهم: فينبغي أن ينتفي ذلك الاعتقاد ويبقى كلا الاعتقادين. وإن قالوا: إن الاعتقاد عندنا لا يحتمل البقاء، فلا يلزم بقاء الاعتقادين وإن لم ينافهما هذا العلم، وصح أن يقال: إنه إذا تأخر العلم عن الاعتقادين كان صارفاً عن فعلهما، وإن تأخر الاعتقادان كانا صارفين عن

---

٨ لهم] -، ب **١٨** كلا] كلي، ا **١٩** كلا] كلي، ا **٢٠** كلا] كلي، ا | وإن] فإن، ا

العلم، قيل لهم: ولم كان أحدهما صارفاً عن الآخر؟ فلا يمكنهم أن يذكروا لذلك إذاً وجهاً يقتضي المنافاة.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: الجواب الصحيح أن يقال: إن هذه الاعتقادات بأجمعها مناقية لهذا العلم بأن في العشرة زيداً. يبين ذلك أن متعلَّق كل واحد من العلم والاعتقادات متعلق واحد، وهي معاكسة لهذا العلم، فكانا متنافيين. وإنما قلنا ذلك لأن متعلق هذا العلم هو كل واحد من العشرة بأن زيداً إما هذا وإما هذا، لأن هذا العلم يجري مجرى الخبر عن كل واحد منهم بأنه هو إما هذا وإما هدا. والاعتقادات أيضاً متعلقة بكل واحد منهم أنه ليس هو زيداً، فكانت مناقية للعم. فإن قيل: كيف تنافي هذه الاعتقادات بمجموعها العلم، والتنافي راجع إلى الآحاد؟ قيل له: إن الذي ذكرتَه هو حكاية مذهب، ولا يجوز دفع الأمور الثابتة بالمذهب، بل ينبغي أن نترك المذاهب لما يجده المرء. فإذا كانت هذه الاعتقادات يستحيل اجتماعها مع هذا العلم، وإن لم يوجد شيء آخر، صح أنهما متنافيان.

واحتج الشيخ أبو هاشم أيضاً، فقال: إن العلم بأن زيداً في العشرة لو كان متعلقاً بزيد لم ينفصل عن الظن، لأن الظانّ بأن شخص زيد هو زيد يجوّز أن لا يكون هو زيداً، فكذلك هذا العالم. وأجابوه عن ذلك بأن الظن يفارق العلم من الوجه الذي يتعلق به العلم، وهذا إذا كانا مجملين أو مفصّلين. فأما إذا كان الظن مفصلاً والعلم مجملاً لم يجب أن يفارقه. ألا تري أن العلم بأن زيداً في العشرة يفارق الظن بأن زيداً في العشرة؟

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: الصحيح أن يقال: إن العلم بأن للأجسام محدِثاً لا يوصف بأنه علم بالله تعالى. ويقال لمن قال بأنه عِلْمٌ به تعالى: أتعني به أنه علم بأمر ليس في الحقيقة إلا الله تعالى؟ فإن قال ذلك كان مخالفاً في عبارة. وإن قال: أريد به أنه علم بذاته تعالى أنها هي الفاعلة للعالَم، قيل: فيجب أن يكون هذا العلم به تعالى مفصلاً، لأن المفهوم من قولنا: إن فلاناً عالم بذاتٍ أنها على صفة، هو أنه يعلمها بعينها، وكذلك

---

١ إذاً] إلا، ب ٨ أنه] أن، ب ٢٣ عالم] عالماً، ب

قولنا: تعلق به، هو تعيين له وإشارة إلى ذاته وأنها معلومة له على التعيين. فالقول بعد ذلك: لا يعلمه على التعيين بل على الجملة، مناقضة.

فإن قيل: فإذا قالوا: نعني بذلك أنه علمٌ بما ليس في الحقيقة إلا الله تعالى، هل يصح وصف ذلك بأنه علم به تعالى؟ قيل له: لا، لأنه لا يفيد هذا المعنى، لأن مَن عِلم أن للأجسام محدِثاً، وإن كان ذلك ليس إلا الله تعالى، فإنه يجوّز أن يكون هو ويجوّز أن يكون غيره، كما أن مَن علِم زيداً في جملة العشرة يجوّز في كل واحد أن يكون هو زيداً ويجوّز أن يكون غيره، ومع التجويز لا يثبت العلم. فإذا صح ذلك فما احتج به الشيخ أبو هاشم من أن العلم بالشيء لا يثبت معه التجويز، ومن أنه لو كان متعلقاً لانتفى بالجهل الفصل، صحيح. وما احتج به شيوخنا من أن العالِم بأن زيداً في العشرة قد فصل بينها وبين عشرة ليس فيها زيد لا يدل على أنه علمٌ بزيد بعينه، بل هو علم بإضافة شخص معقول له هذا الاسم إلى هذه العشرة دون غيرها. ولهذا يفصل هذا العالم بين هذه العشرة وبين غيرها، وإن لم يفصل بين زيد وبين غيره. وليس علم من علوم الجملة إلا وله تعلق ما. ولهذا قال الشيخ أبو هاشم رحمه الله: إن العلم بأن للأجسام محدِثاً هو علم بحاجة الأجسام إلى محدِث. وهذا صحيح لأن مَن عِلم أن للأجسام محدِثاً فقد علم صدورها عن أمر معقول متوهَّم غير معيّن. وكذلك إذا علم بأن في الدنيا الصين ولم يره هو علم بما يتصوره من بلدة مضافة إلى ما علمه من الأرض، فأما أن يكون متعلقاً بنفس الصين فلا. وأما إلزامهم بأن يكون الواحد منا غير عالمٍ بنفس الرسول، فإنا لا نجوّز إطلاقه، لأنه يوهم أنه لا يعلم نبوّته. فإن قالوا: إنه بهذا العلم لا يميز ذاته وشخصه من سائر الأشخاص، فكذلك نقول.

والقائل أن يقول: ليس يخلو مَن لا يجعل العلم المجمل متعلقاً بالمعلوم إمّا أن يشترط في تعلق العلم بالمعلوم أن يميّزه بذلك العلم عن غيره من الأشياء بحيث لا يلتبس عليه بغيره، أو يشرط فيه أن يميزه عن غيره ضرباً من التمييز، وإن كان مع ذلك يجوّز أن يلتبس عليه ببعض الأشياء. فإن اعتبر الأول لم يصح، لأن العلم المفصَّل بالشيء متعلق به، لا خلاف في ذلك، وإن كان يتصور في كثير من العلوم المفصلة بالأشياء أن

---

١٢ وبين غيره] وغيره، ب ٢٢ التمييز] التميز، ب

يلتبس معلومها بغيره. ألا ترى أن العلم بأن محدِث الأجسام قديم أو قادر لذاته هو علم متعلق به تعالى على قول الجميع؟ ومع هذا العلم يصح أن يجوّز العاقل قديماً آخر معه وقادراً لذاته غيره، ولا يمكنه مع تجويز ذلك أن تعيّن أن محدِث العالم أحدهما دون الآخر. فصح أن مع العلم المفصل قد يلتبس المعلوم بغيره، ويلزم من يشترط في تعلق العلم بالمعلوم أن لا يصح بعد الالتباس بغيره أن يجعل أول العلم به تعالى هو العلم به على جميع صفاته، وأنه واحد لا ثاني له. وليس هذا من قولهم.

وإن اعتبر الثاني، وهو أن يحصل بالعلم ضرب من تمييز المعلوم من غيره، لزم أن يقول: إن العلم المجمل متعلق بالمعلوم، لأنه يحصل معه ضرب من تمييز معلومه عن غيره. ألا ترى أن مَن علم أن زيداً في العشرة قد علم أن زيداً شخص مخصوص وعلى صورة بني آدم، وأنه متميز عن أشخاص البهائم، وأنه شاغل لجهة كائن في مكان مخصوص، ويميز مكانه عن كثير من الأمكنة؟ وكل ذلك صفات وأحكام يعرفها مضافةً إلى شخص زيد. وكذلك مَن علم بأن محمداً ادّعي النبوة فقد حصل مع هذا العلم ضروب من التمييز عن غيره. وكذلك من عرف أن في الدنيا الصين فقد عرف بلدةً مخصوصة، وأنها في جهة كذا من الأرض، وأنها متميزة عن الفيافي. ويفارق هذا العلم تصور شخص أو بلدة لم توجد بعد لأنه متصور وأحكامه متصورة أيضاً، وليس كذلك المعلوم بعلم مجمل لأنه يعلم له أحكاماً ثابتةً معينةً وإن كان لا يميزه عن جميع الأشياء. فصح أن العلم المجمل ليس بتصور محض، بل يحصل به ضروب من التمييز والتعيين. وبهذا يسقط قولهم: إن العلم بالشيء تعيين له، لأنا أريناهم في العلم المجمل ضرباً من التعيين.

وقولهم: إن العلم لا يثبت معه التجويز، لا يصح، لأن مثل هذا التجويز قد يحصل في بعض العلوم المفصَّلة، ولا يمنع ذلك من كونها متعلقة بالمعلوم على ما ذكرناه فيمن علم الله تعالى قادراً لذاته ثم جوّز له مثلاً. وعلى أن التجويز إنما ينافي العلم إذا تعلّقا بالمعلوم على وجه واحد، فأما إذا تعلقا به على وجهين لم يمتنع اجتماعهما. وكذا هذا هو الجواب عن قولهم: إنه يجتمع معه الجهل المفصّل، لأن هذا الجهل يصح أن يجامع العلوم المتعلقة كالذي ذكرناه، وإنما ينافي العلمَ إذا تعلّقا بالمعلوم على وجه واحد. فأما إذا تعلق أحدهما

---

٧ تمييز] تميز، ب ٨ تمييز] تميز، ب ١٧ ضروب] ضرب، ب

على الجملة والآخر على التفصيل لم يتنافيا. ويقال لهم: إن كان العلم المجمل لا يتعلق بالمعلوم فلماذا تُنافيه الاعتقادات المفصلة، كما ذكرتموه فيما إذا اعتقد في كل واحدٍ من العشرة أن هذا ليس بزيد وهذا ليس بزيد إلى أن أتى على العشرة؟ فصار هذا الفصل حجة لنا من هذا الوجه.

فإن قيل: إن الذي ذكرتموه في العلم بأن زيداً في جملة العشرة بيّن. فأما العلم بأن للعالم محدِثاً، فإنه لا يحصل فيه ضرب من تمييز المحدث عن غيره، ولهذا يلتبس عليه المحدث بكل شيء، قيل له: إن التمييز الذي يحصل في العلم بأن زيداً في العشرة أكثر من التمييز الحاصل في العلم بأن للعالم محدثاً، لكنه لا يخلو مع هذا من ضرب من التمييز. قد تميز المحدِث عند هذا العلم عن المتصور الذي ليس بثابت، ويتميز به أيضاً عن نفس الشيء المحدَث، لأن عند هذا العلم لا بد من أن يحصل أن هذا الشيء حدث لا لنفسه، كما حصل عنده أن ذلك الأمر معيّن في نفسه غير متصور. فصح بما قلنا أن القول بأن العلم المجمل يتعلق بمعلومه ضرباً من التعلق أولى من قول من يقول: إنه لا يتعلق، وأن أول العلم به تعالى هو العلم بأن للعالم محدثاً على ما نصره قاضي القضاة رحمه الله ونوّر حفرته.

---

٢ إذا] ذا، ب **٩** العلم] العالم، ا **١٤** حفرته] حفيرته، ا

الكلام في الصفات

اعلم أنا نعني بالصفات في هذا الموضع: هو كل أمر يدخل في ضمن العلم بالذات، سواء كان ذلك نفياً أو إثباتاً، وسواءً كان حالاً للذات أو حكماً لها أو فعلاً أو نفي فعل. ولهذا قلنا: إن كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً من صفاته تعالى، فعندنا أن ذلك يفيد أحكاماً تدخل في ضمن العلم بذاته، وعند شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله أنه يفيد أحوالاً عليها ذاته. وقلنا: إن ذلك يرجع إلى الإثبات. وقلنا: إن كونه غنيّاً وواحداً من صفاته تعالى، وذلك يرجع إلى نفي الحاجة عنه ونفي مثل له تعالى. وقلنا: إن كونه تعالى متكلماً وخالقاً من صفات الأفعال وإن ذلك يرجع إلى الإثبات، وكونه حليماً من صفاته، وهو راجع إلى نفي فعل، وهو أنه لا يعجل معاقبة العصاة.

وصفات ذاته الراجعة إلى الإثبات ضربان، أحدهما يرجع إلى دوام ذاته نحو كونه قديماً، والآخر يرجع إلى تعلق ذاته نحو كونه قادراً وعالماً. وأما الراجعة إلى النفي فضربان أيضاً، أحدهما نفي مثلٍ له أو ضدٍ، والآخر نفي صفة عنه، وهو ضربان، أحدهما نفي صفة غير معقولة كالمائية، والآخر نفي صفة معقولة، وهي ضربان، أحدهما نفي إضداد صفاته كالجهل والعجز، والآخر نفي صفات المحدَثات عنه تعالى نحو كونه جوهراً أو جسماً أو عرضاً. ثم يتبع ذلك ما يختص الجوهر من الصفات أو الجسم نحو كونه كائناً في جهة أو حلول شيءٍ فيه أو كونه محتاجاً أو مدرَكاً بشيء من الحواس، وما يختص العرض نحو كونه حالًّا في المحل أو مدركاً، لأن من الإدراك ما لا يتناول إلا العرض. فأما صفات الأفعال سوى ما ظنه قوم من صفات ذاته، نحو كونه متكلماً، فموضعه الكلام في العدل.

وينبغي أن نبدأ بالكلام في صفات ذاته بما يرجع إلى الإثبات نحو كونه قادراً عالماً، لأن الفعل يدل عليها أولاً، بعد أن نبين أنه لا بد من قديم وأن القديم هو محدث العالم على الجملة، ليتبين أن ما نثبته ما كونه قادراً عالماً هي صفات له تعالى. ثم نتكلم فيما تقتضيه هذه الصفات نحو كونه حيّاً سميعاً بصيراً مدركاً ومريداً، ونتكلم في إثباتها بعد أن نبين حقيقة كل صفة من هذه الصفات، ونذكر في كل واحد ما نختاره وما يقوله

---

٢٢ إثباتها] اسبابها، ا

شيوخنا أصحاب أبي هاشم. ثم نتكلم في نفي ما ننفيه عنه تعالى، لأن الكلام في الإثبات ينبغي أن يكون متقدماً على النفي، ولأنا نتوصل بإثبات كثير منها إلى نفي ما ننفيه. ويتبع الكلامَ في إثبات هذه الصفات الكلام في دوام استحقاقها، ثم الكلام في شياع المتعلق منها، فينبغي أن نقدم الكلام في ذلك على الكلام في نفي ما ننفيه. وينبغي أن نبدأ بنفي ما لا يعقل كالمائية، ويتصل به الكلام فيما يقوله الشيخ أبو هاشم رحمه الله من إثبات حالة يخالف بها الحوادث وتوجب كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً قديماً. ثم ننفي عنه أضداد ما يستحقه من الصفات. ثم نتكلم في نفي كونه جسماً أو عرضاً، ثم ننفي ما يتبع الجسم والعرض. ثم نتكلم في نفي ثانٍ له تعالى.

وأمّا شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه تكلم أولاً في أنه لا بد من قديم. ثم بين أن محدِث العالم قادر وأن مرتِّبه عالِم. ثم تكلم في أن القديم قادر عالِم. ثم تكلم في أن كونه قادراً عالماً أحوال له أم لا. ونحن لمكان الاختصار ذكرنا باباً مختصراً دللنا فيه على أنه لا بد من قديم وأنه محدِث العالم وأنه هو الله تعالى. ثم دللنا من بعد هذا الباب على أنه تعالى قادر عالم حي، بما نجمع القول بأن محدِث العالم قادر عالم وأنه تعالى قادر عالم. وذكرنا في كل باب من أبواب هذه الصفات ما يقوله الشيخ أبو الحسين وما يقوله شيوخنا المثبتون للأحوال.

باب في الدلالة على أنه لا بد من قديم وأنه محدِث العالم وهو الله تعالى

يدل على ذلك أن محدِث العالم إما أن يكون قديماً أو محدَثاً. ولو كان محدثاً لكان له محدِث، ومحدِثه إن كان محدَثاً فإما أن ينتهي عند قديم أو لا. والثاني باطل لأنه يؤدي إلى حوادث لا أول لها، فثبت الأول. وسنذكر هذا الشرح عند الدلالة على أن الله تعالى قديم وأنه لم يزل ولا يزال. وأما الدلالة على أنه هو محدِث العالم فلأن المحدِث له لو كان غيره لم يخل إما أن يكون جسماً أو جوهراً أو عرضاً أو لا جسماً ولا جوهراً ولا

---

١١ دللنا] ودللنا، ب **١٦** في] -، ا **٢٠** هو] -، ب | له] -، ب

عرضاً قديماً أو محدَثاً، وليس في العقل ولا في السمع دليل على أن محدِث العالم أو مرتبه هو شيء غير الله تعالى كائناً ما كان، بل السمع دالّ على أنه تعالى هو المحدث والمرتب للعالم وما فيه. وسنبين هذا بأكثر مما ذكرناه إذا تكلمنا على المفوِّضة. وإنما قدمنا هذا ليمكننا الدلالة على إثبات الصفات لله تعالى، إذ لا يمكن إثبات الصفات له تعالى بعينه إلا إذا علمناه بعينه.

باب في الدلالة على كونه تعالى قادراً

ينبغي أن نبين أولاً معنى القادر، ثم ندل على أنه تعالى قادر. فنقول: قد حد الشيخ أبو الحسين رحمه الله القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل إذا انتفت عنه الموانع ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه. واعلم أن الصحة تُستعمل على وجهين، أحدهما بمعنى نفي الاستحالة، وتستعمل بمعنى جواز حصول الشيء وأن لا يحصل. والحكم إذا لم يكن مستحيلاً فإما أن يكون حاصلاً أو يكون جائزاً حصوله وأن لا يحصل، وهذا الأخير هو الذي نعنيه بصحة الفعل من القادر. وقوله: إذا انتفت عنه الموانع، احتراز من القادر الممنوع، فإنه يوصف بأنه قادر وإن كان لا يصح الفعل منه في حال المنع، لكنه يصح منه بشرط انتفاء المنع، وليس كذلك العاجز، لأنه لا يصح منه الفعل لا لأجل المانع بل لأنه ليس بقادر. وقوله: ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه، هو بيان أن الفعل قد لا يصح من القادر لأمر يرجع إلى القادر نحو عدم الآلة ونحو ذلك، وقد لا يصح منه لأمر يرجع إليه. ألا ترى أن الفعل لا يصح أن يكون حادثاً لم يزل لأن ذلك يخرجه من كونه فعلاً، فلم يصح أن يكون حادثاً من القديم لم يزل. فشرط فيه أن لو يكون مستحيلاً في نفسه.

---

٢ دالّ] دل، ا **٣** ذكرناه] ذكرنا، ب **٧** حد] حده، ب **٨** القادر] -، ب

وربما نزيد في الحد بأنه المتميز تميزاً يصح منه لأجله الفعل إذا انتفت عنه الموانع ولم يستحل في نفسه. وهذا الثاني يستمر على قول مَن أثبت للقادر حالة بكونه قادراً ومن لا يثبت له حالةً، لأنه سواءً صح منه الفعل لأنه ذات مخصوصة أو لكونه على حالة مخصوصة أو لكونه مبنيّاً بنيةً مخصوصة فالتميز حاصل. وإذا صح ما ذكرنا في حد القادر فمتى دللنا على أنه فعل العالم وكان يصح أن يفعله فقد دللنا على أنه قادر. وقد دللنا من قبل على أن محدِث العالم لا يصح أن يكون موجِباً بل يجب أن يكون مختاراً، فصح أنه تعالى قادر.

فأما أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فإنهم حدّوا القادر بأنه من كان على حالة لكونه عليها يصح منه الفعل على بعض الوجوه. والذي ذكرناه من الحد أولى، لأنه يعلم القادر قادراً من لا يخطر بباله هذه الحالة، والعالم بمعنى المحدود ينبغي أن يكون عالماً بمعنى الحد، لأن المستفاد بالحد والمحدود معنى واحد. فلمّا علم معنى المحدود في مسألتنا من لا يعلم معنى هذا الحد صح أنه ليس بحد له. يبين ما ذكرنا أن عندهم أن هذه الحالة إنما تُعلم بالاكتساب في الشاهد والغائب، فمن لم يستدل على إثبات هذه الحالة فإنه لا يعلم بهذه الحالة، وهو مع ذلك عالم بمعنى القادر، فلم يصح الحد بما قالوا. ومتى قالوا: إن من لم يستدل بإثبات حالة القادر فإنه يعلمها على الجملة، فلذلك يصف القادر قادراً من لا يعلمها على التفصيل، قيل له: قد بينا أن من يصف القادر قادراً فإنه لا يخطر بباله هذه الحالة، فكيف يقال: إنه عالم بها على الجملة؟ ولهذا يلحقنا التعب في إفهام العقلاء هذه الحالة على مذهب هؤلاء الشيوخ، فربما يعقلها بعضهم ولا يعقلها البعض.

فإن قيل: إنكم متى حددتم القادر بأنه المتيز تميزاً يصح منه الفعل لزمكم ما ألزمتمونا، وقيل لكم: إنه يعلم القادر من لا يعلم هذا التميز، قيل له: ليس الأمر كما ظننتَه، لأن القادر عندنا في الشاهد هو المبني بنية مخصوصة، والقدرة عندنا هي البنية المخصوصة. وهذه البنية يعلمها كل عاقل من نفسه ومن غيره، فإنه يفصل بين الصحيح البنية وبين

---

٢ يستحل] يستحيل، ب **٤** فالتميز] والتميز، ا **٨** لكونه... ٩ عليها] لأجلها، ب **١٢** ذكرنا] ذكرناه، ب **١٣** بهذه] هذه، ب **١٧** بها... الجملة] بهذه الجملة، ب **١٨** يعقلها[١]] تعلقها، ا

الزمن، فصح أن يدخل هذا التميز في فائدة قولنا قادر. وليس كذلك هذه الحالة التي تذهبون إليها. وأيضاً، فإنما يصح لهم أن تكون هذه الحالة معلومة على الجملة للعقلاء إذا ثبتت على التفصيل. فأما إذا لم تثبت أيضاً على التفصيل على ما نبين ذلك صح أنها غير معلومة على الجملة، وثبت ما قلنا: إنه يعلم القادر قادراً من لا يعلم هذه الحالة لا على جملة ولا على تفصيل.

وإذا ثبت أن حقيقة القادر ما ذكرنا وأنه لا بد من أن يكون متميزاً ممن ليس بقادر، فالقادر في الشاهد عندنا إنما يتميز ممن ليس بقادر ببنية مخصوصة من رطوبة ويبوسة وحرارة وبرودة وتأليف وأعصاب صحيحة واتصال، وعند تكامل ذلك يصح منه الفعل، وعند ارتفاعها يتعذر، وعند تناقصها يضعف. فأما القديم تعالى فإنه إنما يصح منه الفعل لذاته المخصوصة. وعند الشيخ أبي هاشم رحمه الله وأصحابه أن الفعل إنما يصح من القادر لاختصاصه بحالة القادر شاهداً وغالباً. ويقولون: إنه تعالى يستحق تلك الحالة لذاته، والواحد منا لمعنى.

فينبغي أن نبين أن الفعل يصح من الجملة لكونها مخصوصة بما ذكرناه من البنية، والقديم تعالى إنما صح منه لذاته المخصوصة. والدلالة لذلك أنه لا مقتضي لما زاد على ما ذكرنا، وما لا مقتضي له ولا يُعقل بنفسه ولا بحكم وجب نفيه. وإنما قلنا: إن من يصح منه الفعل لا بد من أن يكون مخصوصاً متميزاً ممن لا يصح منه، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن بأن يصح منه الفعل ويتعذر على غيره أولى من أن يصح من غيره ويتعذر عليه. وإنما قلنا: إن القادر ينبغي أن يكون مخصوصاً بما ذكرناه لا بأمر زائد عليه، لأنه لو لم يتخصص إلا بصفة زائدة أدى إلى إثبات صفات لا نهاية لها أو إلى إثبات صفة لا تعلَّل مع قيام دلالة التعليل فيها، وهي اختصاص الذات بها من دون سائر الذوات. وإنما قلنا: إنه لا مقتضي ولا حكم للحالة التي يثبتونها، لأنه لو كان لها مقتضٍ وحكم لكان هو صحة الفعل منه، وصحة الفعل من ذات دون الذوات إنما تقتضي تميزاً ممن لا يصح منه، والتميز يحصل في الشاهد بما ذكرنا، وفي الغائب بذاته المخصوصة، ولا مقتضي لما زاد على ذلك.

---

١ التميز] التمييز، ا ب **١٠** يصح] صح، ا **١٥** ذكرنا] ذكرناه، ب

وينبغي أن نجيب عما استدل به أصحابنا لإثبات هذه الحالة ليتم القول بأنه لا مقتضي لما قالوه. وقد اختلفوا في أن الطريق إلى إثبات هذه الحالة هل هو طريق واحد يمكن الابتداء به شاهداً وغائباً، أو ينبغي أن يبتدأ به في الشاهد، ثم يُبنى عليه الغائب، ففيهم مَن جعلها طريقةً واحدة، وفيهم من بنى الغائب فيها على الشاهد. واعلم أن الطريقة إذا كانت موجودةً في الغائب كوجودها في الشاهد فلا معنى لبناء الغائب على الشاهد، وإن لم تكن الطريقة موجودة في الغائب لم يكن رد الغائب فيها إلى الشاهد إلا بعلة، وعندهم أنه لا يُردّ الغائب فيها إلى الشاهد بطريقة التعليل. وقولهم: إنه متى لم تعقل الصفة في الشاهد لم يمكن طلبها في الغائب، لا معنى له لأن هذه الصفة لا تعقل بنفسها، وإنما تعقل بحكمها. فإذا تقدم العلم بحكمها في الغائب فقد صارت معقولة، وهذا الحكم يُعقل في الشاهد أيضاً.

قال أصحابنا: والدليل على إثبات هذه الحالة هي صحة الفعل لا وقوعه، لأنا لو عرفنا وقوعه من دون الصحة لم يمكنّا إثبات هذه الصفة، ولو عرفنا الصحة من دون الوقوع لأمكننا الستدلال بها على الصفة، والغرض أن نثبت صفةً تقتضي هذه الصحة. والدلالة عليها هي أن صحة الفعل في الشاهد تدل على هذه الصفة، فيجب مثل ذلك في الغائب. وإنما قلنا: إن الصحة تدل عليها في الشاهد، لأن الجملة يصح منها الفعل ويتعذر على غيرها. فلولا أمر اختص بها لم يكن بذلك أولى من غيرها. ولا يلزم على ذلك اختصاص العرض بمحله أو بوقته، لأن ذلك حكم لا يعلَّل بخلاف مسألتنا، وقد تقدم كلامنا على مثل هذا الفرق. فإذا ثبت أنه لا بد من أمر تختص به إحدى المجلتين لم يخل إما أن يرجع إلى النفي أو الإثبات. أما الراجع إلى النفي فنحو أن يقال: إنما صح منها الفعل لصفة انتفت عنها وهي المقتضية لتعذر صحة الفعل على غيرها، أو يقال: انتفى عنها المانع من الفعل. وذلك باطل لأن الصحة إثبات، والإثبات يجب أن يستند إلى الإثبات. وتعذُّر الفعل نفي، فوجب إسناده إلى نفي، وهو انتفاء صفة القادر. وأما المانع فالمعقول منه هو أن يمنع من حكم صححه مصحِّح. وهذا يقتضي أن هناك مصحِّحاً للفعل غير انتفاء المانع. وأما الراجع إلى الإثبات فإما أن يرجع إلى الجملة أو إلى المحل. أما

٤ وفيهم] ومنهم، ا

الراجع إلى المحل فنحو أن يقال: إنما صح منها الفعل لوجود قدرة في بعض الجملة من دون أن توجب لها حالاً، أو لبنيه تختص بها بعض الجملة، وذلك باطل. وذلك لأن الفعل يصح من الجملة، فلو صح لقدرة أو بنية في البعض لكانت الصحة مقصورةً على ذلك البعض، لأن الجملة والمحل في حكم الغيرين كزيد وعمرو. فكما لا يجوز أن يصح الفعل من زيد لما يرجع إلى عمرو فكذلك لا يجوز أن يصح الفعل من الجملة لما يرجع إلى المحل. وسنسبغ أدلتهم لإبطال أن تكون القدرة أو البنية مصحّحة للفعل في باب القُدر، إن شاء الله تعالى. ونذكر ههنا طرفاً من ذلك.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: يقال لهم: ما تريدون بقولكم: إن الفعل صح من الجملة؟ فإن قلتم: نريد به أن الفعل بجميع الجملة وقع، قيل لكم: المعلوم خلافه، لأن البطش يوجَد باليد، وليس يوجد في جميع الجملة، لا أُعمِلت الجملة فيه. وإن قالوا: نريد بذلك أنه واقع بحسب كونها مريدةً ومعتقدة، قيل لهم: فلم لا يجوز أن يكون متى كانت الجملة عالمةً بالنفع في الفعل الواقع باليد، وأرادت ذلك، صح وقوع الفعل باليد؟ أوليس لا بد من إعمال محل القدرة في الفعل، ولا بد من كونها على بنية مخصوصة إذا كان الفعل واقعاً على وجه مخصوص؟ ولم يجب أن تكون البنية مختصة بالجملة، ولا يجب أن تكون تلك الجملة التي أعملت في الفعل، بل صح، وإن وقع الفعل بحسب علمها، أن تتعلق صحته على بنية اليد. فهلّا وجب أن يكون الفعل موقوفاً على ذلك من غير اعتبار صفة للجملة؟

ولقائل أن يقول للشيخ أبي الحسين: إنك تسلم أن الجملة هي واحدة. فإن كانت واحدة لا بحالة على ما نذكره عنك، فما تعني مع هذا القول بقولك: إن الفعل يقع باليد، ويصح باليد دون الجملة؟ إن عنيت به أن الجملة توجِد الفعل باليد وتُعمل اليد في البطش من دون أن توجد أفعالاً في جميع الجملة، فذلك صحيح لأن اليد آلة للجملة في إيجاد البطش وغيره من الأفعال. غير أن الفعل لا يوجَد من الآلة، وإنما يوجِده القادر بالآلة. ويصح الفعل من الجملة بالآلة، لا أنه يصح من الآلة. وإذا صح من الجملة لم يكن بد من جواب آخر عما ألزموه. وإن عنيت به أن الفعل يوجَد من اليد، لا من الجملة

---

٣ لكانت] لكان، ا ب ١٨ فإن] وان، ب

باليد، وتكون اليد هي المؤثرة في وقوع الفعل وصحته، لم يصح، لأن العلم بأن الفعل يقع من الجملة باليد ويصح منها هو علم ضروري. ولهذا تُذم الجملة وتُمدح بالفعل دون اليد. ولو كانت اليد هي الوجِدة للفعل لما استحقت الجملة الذم إلا على إرادة الفعل، كما يستحق أحدنا الذم بإرادة فعل القبيح من غيره.

وقوله: أوليس لا بد من إعمال محل القدرة في الفعل، ول ابد من كونه على بنية مخصوصة إذا كان الفعل واقعاً على وجه مخصوص؟ فإن يقال له: معنى إعمال محل القدرة في الفعل هو إيجاد الجملة للفعل بمحل القدرة. وإنما يختلف الفعل بحسب اختلاف الآلة، ويقع على وجه مخصوص لكون الآلة مخصوصة، لأن الآلة شرط للجملة في إيقاع لافعل، فللآلة تأثير الشرط في الفعل، والجملة هي المؤثرة في وقوعه. وإذا كان للآلة تأثير الشروط لم يمتنع أن يقع الفعل على وجه مخصوص لكون الآلة مخصوصة. ومعنى قولنا: إن للآلة تأثير الشروط في الفعل، هو أنها شرط للجملة في إيقاع الفعل على تلك الجهة المخصوصة، لا يتمكن من ذلك إلا بها. وإذا صح ذلك لم يدل وقوع الفعل على جهة مخصوصة بحسب خصوصية الآلة أنها هي المؤثّرة في الوقوع.

ومما احتج به أصحابنا على أن الفعل لا يصح من الجملة بالبنية هو أن البنية ترجع إلى أمور كثيرة، من نحو رطوبة ويبوسة وغير ذلك، وليس يجوز أن يجب حكم واحد وهو صحة الفعل عن مجموع أشياء، وليس بعضها بأن يوجب الصحة بشرط الباقي بأولى من العكس. والجواب: قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إنا نقول: إن اجتماع الأجزاء الرطبة واليابسة والحارّه والباردة يحصل منها شيء واحد متوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس، فتقف الصحة عليه. ثم لا يمتنع أن تقف صحة الفعل على مجموع أشياء، كما أن صحة كون الأجزاء حيةً تقف عندكم على مجموع الأجزاء الرطبة واليابسة. والصوت من فعلنا موقوف على صلابة الجسم، والصلابة هي مجموع أجزاء رطبة ويابسة.

---

٧ للفعل] الفعل، ب **١٠** الشروط] الشرط، ب **١٣** بحسب] بحسيب، ب **١٤** هو] هي، ا ب

ومنها أنه لو صح الفعل باليد لاختصاصها ببنية، لا لصفة للجملة، لوجب إذا انبتّت من الجملة أن يصح بها الفعل، لأنها على تلك البنية. الجواب: إن المُراعى في صحة الفعل من الجملة بالعضو أن يختص عصب ذلك العضو بالصحة، وأن يكون معتدلاً غير مفرط في الصلابة والتوتُّر، ولا في اللين والاسترخاء. ومتى تشنّج لم يصح وقوع الفعل به وأن ينفذ فيه ما يجب أن ينفذ فيه، وهو الروح النفساني على ما يقوله الأطبّاء، حتى يصح به الفعل. ولهذا إذا شُدّ العصب لم يصح الفعل بأطراف ذلك العضو. لذلك إذا أدام الجلوس على وركه صعب عليه حركة رجله، لأنه قد امتنع نفوذ ما ينفذ فيه لأجل الضغط. وأيضاً، فإن الفاعل إذا كان جسماً فإنما يتمكن من أن يفعل بأعضائه إذا كانت متّصله ليكون جسمه كالشيء الواحد. فقد عاد الحال إلى أنه كالشيء الواحد لا بصفة وحالة.

قالوا: وأما الراجع إلى الجملة فهو صفة. وليس يجوز أن يصحح الفعلَ صفاتها المعقولة نحو كونها حيةً ومريدةً ومعتقدةً وناظرةً، لأن كل ذلك يحصل للجملة التي يتعذر عليها الفعل. وأيضاً، فلو صحح صفةُ الحي الفعل لصح الفعل من كل من يصح أن يدرِك، ومعلوم أن المريض المدنِف يصح منه أن يدرك ولا يصح منه الفعل. ولأنه كان يجب أن تكون الحياتان متفقتين مختلفتين. وإنما قلنا: إنه كان يجب أن تكونا متفقتين، لأن كل واحدة منهما تحصحح إدراك ما تصححه الأخرى، إذ لا يمكن أن يقال: إن الحياة المصححة لإدراك شيء مخالفة للحياة المصححة لإدراك غيره، لأن هذا يقتضي أنه لو انفردت إحداهما عن الأخرى أن يدرك أحد الجسمين ولا يدرك الآخر مع صحة حواسّنا وارتفاع الموانع، وذلك مستحيل، وإنما قلنا: إنهما تكونان مختلفتين، لأن إحداهما قد صححت من الفعل غير ما صححته الأخرى، لأن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدوراً بقدرتين. ولأن ما عدا صفة الحي من نحو كونه مريداً مشتهياً وناظراً قد يحصل ولا يصح منه الفعل من غير مانع، وينتفي ويصح الفعل. فعلمنا أن المصحح هي صفة أخرى غير هذه الصفات، وهي التي نعنيها بصفة القادر.

---

١ أنه] ان، ا **٦** شُدّ] اشتد + (حاشية) خ شُد، ا **١٥** متفقتين مختلفتين] متفقين مختلفين، ب
٢٢ وينتفي] + (حاشية) منه حاله، ب

قالوا: وإذا ثبتت هذه الصفة في الشاهد وجب ثبوتها في الغائب، لأن صحة الفعل قد دلت عليها في الشاهد فيجب أن تدل هذه الصحة على مثلها في الغائب، لأن مدلول الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً. والجواب: إن ما ذكرتموه صحيح لو ثبت لكم أن صحة الفعل تدل على هذه الصفة بنفسها في الشاهد. فأما إذا لم تدل عليها بنفسها، وإنما تدل عليها بواسطة، وهي طريقة القسمة على ما ذكرتم، فيجب اعتبار تلك الواسطة، فإن حصلت في الغائب فاحكموا بمثله في الغائب، وإلا فلا. ألا ترى أن صحة الفعل لما لم تدل بنفسها في الشاهد على القدرة لم تدل عليها في الغائب؟ بل اعتبرتم في ذلك الواسطة، وهي طريقة القسمة. فإذا صح ذلك، وأنتم إنما استدللتم بصحة الفعل على إثبات أمر، وله صح الفعل، ثم قسمتم ذلك الأمر إلى الذات وإلى غيره وأفسدتم سائر الأقسام إلا إثبات الصفة، ومما أفسدتموه أنه لم يصح الفعل في الشاهد لذات الجملة، فبيّنوا في الغائب أنه لا يصح الفعل منه تعالى لذاته حتى يثبت لكم أنه لا بد من أمر زائد على ذاته تعالى، ثم سمُّوا ذلك الأمر حالة أو صفة.

فإن قالوا: لو صح منه تعالى الفعل لذاته لصح الفعل من كل ذات، لأن الذوات مشتركة في كونها ذواتاً، قيل لكم: إنا لم نقل: إن الفعل صح منه تعالى لأنه ذات من الذوات، فيلزم ما قلتم. وإنما قلنا: إنه صح منه لذاته، وذاته تعالى مفارقة لسائر الذوات، فجاز أن يصح منه تعالى ما لا يصح من غيره. ألستم تقولون: إنه تعالى يجب كونه قادراً عالماً حيّاً قديماً لذاته أو لما يرجع إلى ذاته؟ أفيلزمكم أن تكون كل ذات قديمةً قادرةً عالمةً لأن غيره ذات ولها ما يرجع إليها عندكم؟ وعلى أن ما ألزمتمونا لازم لكم إذا قلتم: إن الفعل صح منه تعالى لكونه على صفة. فيقال لكم: فيجب أن يصح الفعل من كل ذات، لأن كل ذات عندكم على صفة. فإن قلتم: إنا لم نقل: إن الفعل صح منه تعالى لكونه على صفة من الصفات، وإنما قلنا: إنه صح منه لأنه على صفة القادر، وصفة القادر صفة مخصوصة لا يشاركها ما يختص به سائر الذوات من الصفات، فلم يلزمنا ذلك، قيل لكم: فكذلك هذا عُذْرُنا عما ألزمتم.

---

٧ بنفسها] بنفسه، ا ب ٩ وله] له، ب ١٠ أنه] بأنه، ا ب ٢١ منه] + تعالى، ب

ويقال لهم: إن كان صحة الفعل قد دلت في الشاهد على حالة القادر عندكم، ومدلول الدلالة لا يختلف شاهداً وغائبا، وقد علمتم أن صحة الفعل دلت عندكم في الشاهد على حالة راجعة إلى جملة ذوات جمة، فقولوا: إنها تدل على مثل هذه الحالة في الغائب، وقولوا: إنه تعالى جملة ذوات تجمعها حالة القادر، وإلا اختلف دلالة صحة الفعل شاهداً وغائباً. فإن قالوا: قد ثبت لنا بدليل آخر أنه تعالى ذات واحدة فلم يصح أن تدل صحة الفعل فيه تعالى إلا على حالة لذات واحدة، قيل لهم: فقد دل صحة الفعل في الغائب على ما لم تدل عليه في الشاهد. وليس يندفع هذا الإلزام إلا بأن يقال: إن صحة الفعل في الشاهد إنما تدل على أمر ما له يصح الفعل، ولا تدل على أمر معيّن، والدال على تعيين ذلك الأمر دلالة أخرى، وهي طريقة القسمة على ما ذكرنا.

ومما استدلوا به على إثبات حالة للقادر أن العلم يحصل بالذات من دون العلم بكونها قادرة، ثم تُعلم من بعد ذلك قادرة، فلا بد من أمر زائد يدخل في ضمن ذلك العلم الثاني. ولأن العلم بأن الذات قادرة مخالف للعلم بالذات، فلا بد من معلوم زائد على الذات. وهذا الجنس من الشبه تتعلق بها الصفاتية، فإذا وصلنا إلى الكلام على الصفاتية ذكرنا هذه الشبه لهم. وما نجيب به الصفاتية فهو جوابنا لمن يُثبت الأحوال. فلذلك أخّرناه، وبالله التوفيق.

باب في الدلالة على أن الله تعالى عالم

اعلم أنا قد بينا حد العالِم. وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إن العالم هو المتبين لأمر من الأمور، فمتى دللنا على أنه تعالى متبين فقد دللنا على أنه عالم. فأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فإنهم يحدّون العالم بأنه المختص بحالة لكونه عليها يصح منه الفعل المحكم تحقيقاً أو تقديراً. وربما يقولون: يدل ذلك إذا كان قادراً عليه غير ممنوع منه. قالوا: وإنما شرطنا في ذلك أن يكون قادراً عليه، أو قلنا تقديراً، لأن أحدنا يعلم فعل غيره،

---

٢ دلت ...الشاهد] عندكم في الشاهد دلت، ب **٩** ذكرنا] ذكرناه، ب

ولا يمكنه إحكامه لمكان هذا العلم لما لم يكن قادراً عليه. فلو أنه كان قادراً عليه لصح أن يحكمه لمكان هذا العلم. وكذلك إذا علم العالم ذاتاً واحدة أو علم ذات القديم تعالى لم يصح منه لمكان هذا العلم الإحكام تحقيقاً، إلا أنه متى قدّرناه قادراً على ذات القديم وقدّرنا معه ذواتاً أخر هي مقدورة لهذا القادر لصح منه أن يحكمها لمكان هذا العلم. وهذا الذي ذكروه واحترزوا به لا يمنع من انتقاض حدهم، لأن العالم بذات القديم لا يصح منه إحكام فعل، وهو عالم، فصح أن حدهم لا يستمر.

وقولهم: إنه وإن لم يصح من هذا العالم الإحكام تحقيقاً فإنه يصح منه تقديراً، لا يصح، لأن الإحكام يرجع إلى جملة الأفعال، ولا يرجع إلى كل جزء، وأيّ من علِم ذات القديم أو ذاتاً واحدة لم يصح منه الإحكام، لأن ذلك لا يتصور في ذات واحدة، والعلم يتعلق بها، فكيف يكون حكمُه ما يتعلق بالجملة؟ ولأن أحدنا إذا علم ذاتاً واحدة فإنه يجد من نفسه كونه عالماً بها، وليس يخطر بباله أنه يصح منه إحكام تلك الذات تحقيقاً أو تقديراً. فلو كان معنى كونه عالماً هو ما ذكروه لوجد ذلك من نفسه إذا وجد كونه عالماً. فلما لم يخطر بباله ذلك علمنا أنه ليس هو معنى كونه عالماً بها. وأيضاً، فالذي يؤثر في الإحكام هو العلم بالترتيب والنظام. فأما العلم المتعلق بالذات على حقيقتها، نحو أن يعلمه جوهراً أو سواداً، فإنه لا يؤثر في الإحكام. فصح أن كل علم ليس يؤثّر في صحة الإحكام، فلم يكن ما ذكروه من الحد شاملاً لجميع العلوم.

وأما الدلالة على أنه تعالى عالم هي أنه فعل أفعالاً محكمة، وكل من فعل أفعالاً محكمة فهو عالم، لأنه لا بد من أن يكون متبيناً لما يجب تقديمه ولما يجب تأخيره، ومتبيناً للتركيب والانضمام الذي تتعلق به المنفعة. وإنما قلنا: إنه فعل أفعالاً محكمة لأن الإحكام في الفعل يظهر إما بترتيب مخصوص وانضمام مخصوص كما في الكتابة أو في البناء، أو بمطابقة الفعل للمنفعة، وكلا هذين الوجهين حاصل في أفعاله تعالى. يبين ذلك ما نجده من جملة العالم وتفصيله، نحو أجرام الكواكب ومسيرها وقربها مرةً وبُعهد أخرى، وما يتعلق بذلك من منافع العباد والبلاد، وكذلك ما وضعه في الأرض من عيون ونبات

---

٨ وأيّ من] وفيمن، ا ب **١٩** والانضمام] والانظام، ب | الذي] التي، ب **٢٠** بترتيب] ترتيباً، ب
٢١ ما] ان ما، ا ب

وأشجار وثمار وحيوان، وما يتعلق بها من المنافع، وكذلك تركيبه لبدن العبد على عجائب ما فيه مما شرحه الأطبّاء في كتبهم. ألا ترى إلى تركيب حواسّ البدن ووضع كل عضو وآلة في موضعه المطابق للمنفعة، كتركيب العينين ووضعها في أعلى البدن، وشق الفم ووضع الأسنان فيه آلة للأكل، ووضع الحداد في مقدّمه للقطع والنواجذ للكسر والطواحن في مؤخره للطحن، ووضع الرطوبة في الفم لبلّ اللقمة ليسهل انحدارها إلى المعدة، إلى سائر ما فيه من العجائب. والترتيب والانضمام والمطابقة للمنفعة في جميع ذلك ظاهر، فإذا كانت أفعاله تعالى تزيد في الإحكام والمطابقة للمنفعة على صياغة التاج والبناء، وقد علمنا أن الصياغة والبناء وغير ذلك متعذر على من ليس بعالِم، فأولى أن يتعذر إحكام أفعاله على غير العالم، فصح أنه تعالى عالم.

إن قيل: ما أنكرتم أن يصح منه تعالى هذا الإحكام للظن، لأن الظن أمر يميّز به الأمور بعضها من بعض ويُفعل لمكانه الأفعال كالعلم، قيل له: إن الظن ليس يجوز أن يقع منه الأفعال الكثيرة على جهة الإحكام وعلى طريقة واحدة في الأوقات المختلفة. يبين ذلك أن الظان للكتابة المحكمة ولغيرها من الصناعات لا تقع منه محكمةً كما تقع من العالِم الحاذق. ولهذا قد يبتدئ الظان في الأفعال المحكمة فتتعذر عليه، لأن الظان قد يجوّز أن يكون ما ظنه على ما ظنه ويجوّز كونه على خلافه، فتارةً يتبع تجويزَه وتارة ظنه، وقد يخطئ ظنُّه وقد يصيب. وكذلك القاطع المبخّت تجري أفعاله على حسب أفعال الظان. ولأن الظن لا بد من أن يستند إلى أمارة إما معلومة أو مظنونة تنتهي إلى أمارة معلومة، وإلا أدى إلى ما لا يتناهى من الظنون. وفي ذلك إثبات كون الظان عالماً بالأمارة، فيحصل غرضنا أنه عالم، وإن جوّزنا أن يُحكم ما أحكمه للظن، ثم ندل فيما بعد أنه لا يصح في كونه عالمًا إلا أن يكون لذاته، فيظهر أنه لا يجوز عليه الظن، وأنه لكونه عالماً أحكم العالَم.

إن قيل: أليس الفعل المحكم يصح بالاحتذاء ممن ليس بعالم، وقد يصح بالقالب، كالكتابة المحكمة قد تقع بالطابع يوضع على الشمع، فتظهر فيه الكتابة المحكمة؟ فما أنكرتم أن يكون إحكام العالم هكذا وقع؟ قيل له: إن المحتذي لا بد من أن يعلم ما يحتذي به،

---

٦ والترتيب] والتركيب، ا **٨** وغير ذلك] -، ب **١١** كالعلم] كالعالم، ب **٢٢** يصح[٢]] يصلح، ا

فيترب الاحتذاء على حسب ترتيب المحتذَي حتى يصح منه الاحتذاء. وكذلك الملقَّن لا بد من أن يعلم ما يلقّن حتى يصح منه التلقُّن، إلا أنّ علْم كل واحد منهما يحدث شيئاً فشيئاً، ولا يبقى معهما. وأما الكتابة المحكمة بالطبع فلا بد من أن يكون الواضع للطبع عالماً بالطابع وبالوضع حتى يصح منه ذلك. ثم يقال لهم: من أحكم المثال الأول والطبع الأول؟ ولا بد من أن يكون محكم الطبع الأول عالماً، فيحصل غرضنا أنه لا بد من عالم في الآخرة، لو جوّزنا ما ذكرتم.

إن قيل: إن الفعل إنما يكون محكماً إذا تقدمته مواضعة كالمواضعة على الكتابة، ثم يفعل الكتابة بعد ذلك مطابقة لتلك المواضعة، فتدل حينئذ على كون ذلك الكاتب عالماً. فأما الأفعال المبتدأة من دون أن تتقدمها مواضعة فلا تدل على علم فاعلها، قيل له: إن مطابقة الأفعال للمواضعة كما تدل على علم فاعلها فكذلك المطابقة للمنفعة تدل عل ذلك، وقد بينا أن أفعاله تعالى مطابقة لمنفعة العباد. ولأن الأفعال المرتبة المحكمة، إذا طابقت المنفعة لكونها على ذلك الترتيب والانضمام، لا تعتبر فيها المطابقة للمواضعة في دلالتها على كون فاعلها عالماً. ألا ترى أن المبتدئ بنساجة ديباج موافقٍ للمنفعة تكون صنعته أغرب وأدل على علمه من نساجة المحتذي؟ وكذلك بعد تقدم المواضعة، إذا أتى بما يخالف المواضَع عليه، فإنه يكون أيضاً أدل على كونه عالماً. وهذا في جميع الصنائع مشهور، فإن المتأخرين يتصرفون في الصنائع، فيزيدون على المتقدمين في إحكام الصنعة، ويكون ذلك دلالة على حذقهم. فإذا كانت أفعاله مرتبة محكمة، والمنافع متعلقة بذلك الإحكام والترتيب، لم يُعتبر فيه تقدم المواضعة على ما ذكره السائل.

فإن قيل: فإن كان الفعل المحكم يدل على ما ذكرتم، فقولوا: إن غير المحكم يدل على أن فاعله غير عالم، فاستدِلوا بما يفعله تعالى عندكم تارة من الغرق والحرق وما يخربه بإرسال الرياح على أنه ليس بعالم، أو قولوا: إنها مِن فعل غيره تعالى، كما يقوله المجوس، قيل له: إن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً من الوجه الذي بيناه. فأما ما لا يظهر فيه الإحكام مما ذكرتَه، وإن كان في الحقيقة محكماً، لأنه عندنا مطابق للمصلحة الدينية أو عقاب واصل إلى المستحق، فلو سُلم أنه غير محكم، فإن غير المحكم لا يدل على نفي العلم، لأن مثل ذلك يصح من العالم كما يصح من غير العالم، فكيف يدل على نفي كونه عالماً؟ ألا ترى أن الباني الحاذق قد يهدم داره، ولا يدل ذلك على أنه ليس بعالمٍ

بالبناء؟ فسقط ما قاله السائل. هذا استدلال الشيوخ رحمهم الله على كون لمحكم اللاأفعال عالماً، وهو استدلال صحيح.

وأما نحن فنقول: إنه يمكن أن يستدل أيضاً بإيجاد ذاتٍ واحدة على أن محدِثها عالم، وإن كان لا يظهر الإحكام في الذات الواحدة. وكيفية الاستدلال بذلك هو أن القادر لا بد من أن يقدر على ذوات وأشياء كثيرة مختلفة على ما سنبين ذلك فيما بعد، إن شاء الله تعالى. وإذا قدر على أشياء كثيرة مختلفة لم يمكن أن يوجِد البعض إلا لأمر زائد على القدرة إذ قدرته على الكل على سواء، والذي لأجله يوجد البعض دون غيره ليس هو إلا داعيه إليه، إما داعي الحكمة أو داعي المنفعة. ولن يصح أن يدعوه الداعي إلى إيجاد شيء دون شيء وإلى جنس دون جنس إلا وقد علم ذلك الشيء وذلك الجنس، وعلِم أن المصلحة أو المنفعة تتعلق به، أو ظن فيه. فإذا صح ذلك دل إيجاده لشيء على علمه بذلك الشيء وعلمه بالمنفعة أو المصلحة. فإن قيل: ومن أين أنه لا يصح منه إيجاد شيء دون شيء لمكان كونه قادراً فقط؟ قيل له: إنا سنبين ذلك فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يصح من القادر إيجاد فعلٍ دون فعل للظن، فلا يدل الإيجاد على كونه عالماً؟ قيل له: إن الظن لا مَدخل له في حقائق الأشياء، إذ لا يصح أن يُظن الجوهر أو السواد أو الحركة أو غيرها من الحقائق، وإنما يدخل الظن في أن الشيء على صفة أو حكم أو ليس على صفة وحكم. ولهذا يتعذر على الإنسان أن يعلّق الظن بحقائق الأشياء أنفسها. فأما إذا سئل عن ماهية شيء فقال: أظنه سواداً أو كذا أو كذا، فذلك في التحقيق يرجع إلى أن يظن ما قد علمه أنه على صفة أو حكم، كما إذا رأى شخصاً فعلم أنه شخص، فسُئل عنه فقال: أظنه زيداً، أي أظن كونه على هيئة زيد وصورته وما يجري مجرى ذلك من صفاته، أو يرى لوناً فيعلم أنه لون ولا يعلمه بعينه، فيُسأل عنه فيقول: أظنه سواداً. وكل ذلك لا يصح إلا بعد العلم بما يراه، وإن لم يعلمه بعينه، وبعد العلم بما يظن أنه على صفته أو حكمه. فصح أن الظن لا يحصل إلا بعد

---

٦ كثيرة مختلفة] -، ا | يمكن] يكن، ا ب | أن] بأن، ب **٩** إيجاد] -، ب **١٠** أو المنفعة] والمنفعة، ب | تتعلق] تعلق، ب

العلم بحقيقة الأشياء. وأيضاً، فالظن لا بد من أن يستند إلى أمارةٍ معلومة أو مظنونة تستند إلى أمارة معلومة، فلو جوّزنا أن تفعل الأشياء عن ظن لكان لا بد من علمٍ يتقدمه. فصح أن إيجاد الذات الواحدة لا يصح إلا من عالم، كما أن إحكام الأفعال الكثيرة لا يصح إلا من عالم.

فصل

فإن قيل: إذا جاز في العقل أن يكون محدِث الأجسام والجواهر غير محكمها، فما أنكرتم أن يكون القديم أحدث جواهر العالَم، ثم أحكمها غيره، فلا يدل إحكامها على أنه تعالى عالم؟ قيل له: إنا قد بينا أن إحداث الذات الواحدة يدل على أن محدِثه عالم، فلا يلزمنا ما ذكرت. فأما من يجعل الإحكام هو الدليل على ذلك فإنهم يقولون: لو كان محكِم العالَم غير القديم لم يخلُ إما أن يكون جسماً أو جوهراً أو عرضاً. ولو كان جسماً لكان يجب أن يكون على بنية الحيوان لِعلمنا أن الجماد كالحجر ونحوه لا يجوز أن يكون عالماً. وإذا لم يجز ذلك في الجماد فالجوهر الواحد بهذه الاستحالة أحق. وإذا كان على بنية الحيوان فبانيه ومركّبه يجب أن يكون عالماً، لأن ذلك فِعل محكَم. ثم إما أن ينتهي مرتّبه إلى القديم، وفي ذلك كونه عالماً، أو ينتهي إلى ما لا غاية له، وذلك باطل. ولا يجوز أن يكون مركِّب العالَم عرضاً من هذه الأعراض المعقولة، لأن عِلمنا باستحالة كونها عالمةً أظهر من علمنا بذلك في الجماد. وإن كان مركّب العالم غير جسم ولا جوهر ولا عرض فإما أن يكون قديماً أو محدَثاً. فإن كان قديماً ثبت أن القديم عالم، وسنبين أنه لا قديم سواه. وإن كان محدثاً لم يخل إما أن يكون عالماً لذاته أو جعَله القديم عالماً. فإن كان عالماً لذاته كان خلقه كخلق العلم، وإيجاد العلم بمنزلة الفعل المحكم من حيث يجب مطابقته للمعلوم. وكذلك العالم لذاته يجب تعلُّقه بالمعلوم على ما هو به كالعلم. وفي

---

٢ تفعل] تعلم، ب **٨** أنه] كونه + (حاشية) أنه، ب **١٣** فِعل محكَم] فعلاً محكماً، ب

ذلك كون القديم عالماً. وإن كان القديم جعله عالماً لزم أن يكون عالماً، لأن غير العالِم لا يصح منه جعل غيره عالماً بالمعلوم.

وأيضاً، فقد سلّم السائل أن محدِث الجواهر هو القديم تعالى، وسلم أنه لا بد من عالِم مرتّبٍ لها، ويجوّز أن يكون القديم مرتِّبها. فالقول بعد ذلك في أن مرتِّبها شيء محدَث غيره هو تجويز لما لا دليل عليه فوجب نفيه. فإن قيل: يلزمكم على ما قلتم الآن أن يكون باني الدار هو الذي ضرب الآجرّ، لأنه يجوز أن يكون هو ضارب الآجر، فيجب القطع على أنه ضاربه ونفي كون غيره ضارباً لها، قيل له: إنه ليس في تجويزنا أن يكون ضارب اللبن غير باني الدار تجويز لما لا طريق إلى العلم به، فصح تجويزه. وليس كذلك ما جوّزه هذا السائل، لأنه تجويز لما لا طريق إليه، فتجويزه يؤدي إلى جهالات على ما سنبين صحة هذه الطريقة، إن شاء الله تعالى.

فصل

وأما هل للقديم تعالى حال بكونه عالماً؟ فعند الشيوخ أصحاب أبي هاشم أن للقديم تعالى حالة بكونه عالماً، كما أن لجملة الحي منا حالة بكونه عالماً. ويثبتون التعلق بالمعلوم أمراً زائداً على حالة العالِم، ولهذا يقولون: إن حالته تعالى بكونه عالماً حالة واحدة، وهي متعلقة بجميع المعلومات. فتعلُّقه بهذا المعلوم في حكم الغير لتعلقه بالمعلوم الآخر.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وأنا أذهب إلى أن العالِم في الشاهد ليست له حالة بكونه عالماً راجعة إلى جملته، بل العالِم في الشاهد هو الذي له هذا التبين للمعلوم الذي يجده في ناحية القلب. وأما في الغائب فلا أُثبِت للقديم تعالى الحالة التي يثبتها أشيوخنا أصحات أبي هاشم رحمة الله عليهم ويجعلون التعلق بالمعلوم زائداً عليها. ولكني أثبت لها هذا التعلق بالمعلوم، وأقول: يجب له تعالى هذا التعلق بكل معلوم لذاته

---

٤ في] -، ب **١٢** وأما] فأما، ا | عالماً] عالم، ب **٢٠** لها] -، ا؛ لها، ب

المخصوصة. فمن شاء أن يسمّي هذا التعلق حالاً أو صفةً أو علماً فلْيسمّه لأنه لا مضايقة في العبارات. وأثبت الشيخ أبو الحسين تعلق العالم بالمعلوم حالاً لقب العالم في الشاهد وحالاً لذات القديم في الغائب، ولم يجعل هذا التعلق موجُباً عن حالة للقديم كما يقوله الشيوخ.

وأما نحن فنذهب إلى أنه ليس للقديم حالة أصلاً، فلا نثبت له الحاله التي يثبتها له الشيوخ بكونه عالماً. ونثبت له التعلق، ولا نثبته حالة له كما يقوله الشيخ أبو الحسين، بل نثبته حكماً لذاته وأمراً معقولاً تقتضيه ذاته عند حصول شرطه، وهو حصول المعلوم على ما يحصل به أو على ما هو حاصل به، كما نثبت صحة الفعل حكماً تقتضيه ذاته. وينبغي أن نتكلم أوّلاً في هل للعالم منّا حال بكونه عالماً، أو كونُه عالماً هو بنية قلبه مع ما يجده من تعلقه بالمعلوم؟ ثم نتكلم في هل ذلك حالة للقلب أو هو حكم؟ ثم نتكلم في هل للقديم تعالى حال بكونه متعلقاً بالمعلوم؟

أما الدلالة على الأول فلأنه لو كان لجملة الواحد منا بكونه عالماً حال تستوي فيه جميع أجزائه وأبعاضه لكان إما معقولاً بنفسه أو بطريق. وإذا لم يُعقل بنفسه ولا بطريق وجب نفيه. وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: أما أنه لا يعقل بنفسه فلأن المعقول من كوننا عالمين هو كوننا متبينين. ولو رجع ذلك إلى الجملة لتساوت أبعاضها فيه. ونحن نجد هذا التبين في ناحية الصدر، ولا نجد الأعضاء متساوية فيه، كما نجد أجزاء الأسود متساوية في كونها سواداً. ونحن نقول: إن عنى بهذا التبين تعلق القلب بالمعلوم لما يختص به من بنيته المخصوصة فمسلَّم، وإن عنى به حالة للقلب لها تعلقٌ بالمعلوم فلا مقتضي لهذه الحالة. فإن قال: إن التبين وتعلق القلب بالمعلوم وحالة القلب عندي هو أمر واحد، كان الكلام بيننا وبينه في أن تعلق العالم بالمعلوم هل هو حالة أو ليس بحالة؟ وسنتكلم في ذلك أن شاء الله تعالى.

---

١ يسمّي] سمي، ا ب | فلْيسمّه] فليمسه، ب | مضايقة] مطابقة، ا **٣** للقديم] القديم، ب **٦** نثبته] نثبتها، ا ب **٧** نثبته] نثبتها، ا ب | معقولاً] مفعولاً، ا **١٣** معقولاً] معلوماً، ب **١٧** سواداً] سوداً، ا

قال: وأما أنه لا طريق إلى إثبات هذه الحالة فإنما يتبين إذا أفسدنا ما توصّلوا به إليها. وقد توصلوا إلى ذلك بأشياء، منها أنه لو لم يكن لجمله الواحد منا حال بكونه عالماً، ولم يكن إلا وجود العلم في قلبه، لصح أن يوجَد علم بشيء في جزء من قلبه وجهلٌ بذلك الشيء في جزء آخر، وذلك مستحيل لأنه يقتضي أن يكون ذلك الحي عالماً بذلك الشيء جاهلاً به في حالة واحدة، فما أدى إلى هذا يكون مسحيلاً. وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى ما ذكرنا، لأنه لو لم يكن إلا وجود العلم والجهل في القلب لما تنافيا إلا على المحل الواحد كما في السوادَين ولصح وجودهما في جزئين من القلب. فلما استحال ذلك علمنا أنهما يقتضيان حالتين للحي، فلذلك يتنافى وجودهما في جزئين من القلب وفي جزء واحد منه. والجواب: إنا لا نثبت المعاني في القلب التي تثبتونها، وإنما يتفرع ما ذكرتم من الاستحالة على إثبات معانيكم. وإنما نقول: إن العالم منا هو من يجد تعلقه بالمعلوم، سواء قيل: ذلك حالة للقلب أو ليس بحالة له. ويستحيل أن يتعلق قلبه بالمعلوم على ما هو به وعلى ما ليس به، ولهذا يَعلم هذه الاستحالة من لا يعلم الحالة التي تثبتونها. ولو كانت هذه الاستحالة راجعة إلى ما ذكرتموه لكان لا يعلمها إلا مَن علم هذه الحالة. فعلمنا أن هذه الاستحالة ترجع إما لأمر يرجع إلى العلم والجهل أو لأمر يرجع إلى القلب، لا لما ذكرتم.

وقال لهم الشيخ أبو الحسين: ما أنكرتم أن يحصل هذا العلم والجهل لجملة القلب لا لجزئه، فلذلك لا يصح وجود العلم والجهل فيه بشيء واحد؟ فإن قالوا: لو كان كذلك لكان ذلك العلم مثلاً للتأليف، لأنه حل في المحلَّين، قيل لهم: إنه لا يكون مثلاً له لأن هذا يوجَد في جملة القلب، وذاك لا يصح وجوده إلا في محلين. وإن قالوا: كان ينبغي أن ينقسم ذلك العلم بحسب انقسام أجزاء القلب، قيل لهم: أيجب انقسام الحالة عندكم بحسب انقسام أجزاء الجملة؟ فما أجبتم به فهو جوابنا.

ومنها أنه لو لم يكن إلا ما في القلب وإلا ما في اليد من القدرة لما صح وقوع الفعل في اليد لداعٍ في القلب، ولا وقع محكماً لعلمٍ في القلب، لأنه لو جاز مع تغاير المحلين أن يوجد الفعل في أحدهما لمعنى في الآخر لصح وقوع الفعل أو إحكامه في يد زيدٍ لمعنى

١ لا] -، ب ٣ قلبه[٢]] قلب، ب ٥ إنه] -، ا ٧ استحال] صح، ب

في قلب عمرو. فإن فرقتم بينهما بأن اليد متصلة بالجملة، وليس كذلك يد زيد مع عمرو، قيل لكم: فيجب لو وصل الله بين ظهري زيد وعمرو بتأليف التزاق أن يصح ذلك فيهما. فلما تعذر ذلك فيهما علمنا أن صحة الفعل وإحكامه موقوف بحالة للقادر، وهو كونه عالماً بالمنفعة. والجواب: إن ما ذكرتموه يوجِب أن لا يصح أيضاً وقوع الفعل باليد لحال العلم، لأن العالِم هي الجملة دون اليد. فإن قالوا: إن الفعل عندنا يقع بالجملة دون اليد، لأن كونه قادراً وعالماً يؤثّر فيه، وذلك راجع إلى الجملة، قيل لهم: ما ينبغي أن يقال ذلك مع علمنا بأن كثيراً من أجزاء الجملة لو انفصل كالرجل وغيرها، وكانت اليد صحيحة وما يتصل بها إلى الدماغ وإلى القلب، لصح وقوع الفعل بها وإحكامه. ثم يقال لهم: إنه لا يمتنع أن يصح وقوع الفعل باليد وإحكامه لما يختص به بعض أبعاض الجملة التي اليد أيضاً بعض من أبعاضها. هذا جواب الشيخ أبي الحسين.

ولقائل أن يقول: إذا كانت الجملة عندك تصير جملةً لا بالحالة بل بالبنية والمزاج المخصوص فلا معنى لإنكار القول بأن الفعل يقع بالجملة. وقوله: إن كثيراً من الأعضاء لو أُبين لم يحتج إليه في وقوع الفعل محكماً، فيقال له: إنه لا يمتنع أن تكون من الجملة ما دامت متصلةً، فإذا أبينت خرجت من أن تكون من الجملة، كما تقوله أنت في كونها من الجملة، وإن لم تكن جملةً بالحالة.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنه ليس يمتنع أن يقع الفعل محكماً بالجملة لما يختص ببعض منها. فأما ما ذكروه في زيد وعمرو فإنما لم يصح ذلك فيهما، وصح في اليد، لأن اليد آلة متصلة بالدماغ والقلب، ومعنى ذلك أن أعصاب اليد تتصل بهما وعروقها. فلو حصل مثل ذلك في جملتي زيدٍ وعمرو، وامتدّ أعصابهما وعروقهما إلى قلبهما ودماغهما، لصح ذلك فيهما.

ثم يقال لهم: إن العلم المختص بالقلب عندكم يوجِب حالةً للجملة، فهلّا قلتم: إنه يوجب أيضاً حالةً لزيد وعمرو، وإذا كان بينهما تأليف التزاق فيصح إيقاع الفعل في يد أحدهما وإحكامه لعلمٍ في قلب الآخر أوجب لهما حالة العالم؟ فإن قالوا: لأن حياة زيد

---

٢ فيجب لو] فلو + (حاشية) فيجب، ب | زيد وعمرو] عمرو وزيد، ب **٤** وقوع] -، ب **٥** إن] -، ب **١٠** بعض] بعضاً، ب **١٤** أبينت] است، ا **١٨** وعروقها] عروقها، ا ب

لا يصح أن تكون حياة لعمرو، لأن حياة كل حي تختص به، فلم يصح أن يوجب علمُ زيد صفة لعمرو، قيل لهم: فهلا أوجبت حياة أحدهما حالة الحياة للآخر، وكانت لا تختص بأحدهما دون الآخر؟ وأيضاً، فإن جاز لكم أن تقولوا ذلك في الحياة لجاز لنا أن نقول بمثله في علم زيد وعمرو، فلا يَلزمنا ما ألزمتموه.

فأما أن ذلك حالة للقلب أم لا فقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إن ذلك حالة للقلب. قال: والمخالف لنا في ذلك إما أن يخالف في معنى أو عبارة. أما الخلاف في معنى فنحو أن يقول: إنه يعقل ويتصور هذا التبين وهذا التعلق من دون قلب، وهذا لا يصح، لأنه ليس يتجرد في التصور هذا التعلق من دون القلب، فصح أنه حالة له. وأما الخلاف في العبارة فنحو أن يقال: إنه، وإن كان لا يتصور من دون القلب، إلا أني أسمّيه معنى وعلماً ولا أسميه حالةً. قيل له: إنا نسميه بذلك أيضاً لأن أهل اللغة يجرّدون الصفة والحكم بالاسم. ألا ترى أنهم يصفون صفة الوجود وجوداً وكون القديم قديماً قِدماً، ولا مضايقة في العبارات.

ولقائل أن يقول: إن ذلك حكم وليس بحالة للقلب. وقوله: إن ذلك لا يُعقل من دول القلب، فيقال له: الحكم أيضاً لا يعقل من دون ما له الحكم، فهما سيان في هذه الجهة. ويقال له: إن هذا التعلق كما لا يُعقل من دون القلب فكذلك لا يُعقل من دون المعلوم، فلمَ كان بأن يكون حالة للقلب بأولى من أن يكون حالة للمعلوم؟ فظهر أنه حكم وليس بحالة، لأن الحالة تكون مقصورة على ذي الحال، والحكم يُعتبر فيه الغير. فلما اعتبر في هذا التعلق المعلومُ كان حكماً. وسنذكر الفرق بين الحكم والحالة، ونذكر حدهما في باب الحتجاج لإثبات الأحوال ولنفيها. ويقال له: أتثبت لهذه الحالة التي هي التبين الراجع إلى ذات العالم تعلقاً بالمعلوم أم لا؟ فإن قال: لا، فقد أثبت ما لا يُعقل، لأن كون التبين لا يعقل إلا تبيناً لشيء. وإن قال: أثبت له تعلقاً بالمعلوم، قيل له: فقد أثبتَّ أمرَين، تبيناً وتعلقاً له بالمتبيَّن، وهذا هو قول الشيوخ الذي أثبتّه. وإن قال: إن التبين عندي هو التعلق بالمعلوم، وهو الحالة، ولا أثبت أمرين، قيل له: إن التعلق بالمعلوم هو أمر بين العالم والمعلوم، لا يعقل من دونهما. والحالة يجب أن تكون مقصورة

---

٧ التبين] التبيين، ا

على ذي الحال، لا ترجع إلى غيره إلا أن تثبتها راجعةً إلى ذي الحال، ثم تثبت لها حكماً راجعاً إلى الغير. فقد إثبتّ أمرين، حالةً راجعةً إلى ذي الحال وحكماً راجعاً إلى الغير، كما قاله الشيوخ.

فأما هل تبيُّنه للأشياء تعالى حالة له تعالى فقد أثبته الشيخ أبو الحسين رحمه الله حالةً له كما أثبته حالة لقلب العالم في الشاهد. واستدل لذلك بأن كونه تعالى متبيناً أمرٌ زائد على ذاته تعالى، ولا يُعقل من دون ذاته تعالى، فكان حالةً له تعالى. [قال]: وإنما قلنا: إنه أمر زائد على ذاته لأن الفعل المحكم صح منه، فليس يخلو إما أن يصح منه لأنه ذاتٌ مطلقة أو لأنه ذات مخصوصة أو لأن ذاته تبينٌ للأشياء. والأول باطل لأنه كان يجب أن يصح الفعل المحكم من كل ذات لأنها ذات مطلقة. وأما الثاني فيقال لهم: أصح منه الفعل لأنه ذات مخصوصة بكونها متبينةً للأشياء أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فقد صح الفعل المحكم ممن لم يتبين ما يجب أن يقدّم وما يجب أن يؤخّر، وهذا لا يُعقل. وأما الثالث فباطل لأن ذاته تعالى لو كانت تبيناً للأفعال المحكمة، وهذا التبين حاصل لنا، فكان يلزم أن يكون مثلاً لتبيّننا، وهذا محال، ويلزم أن يصح منا ما يصح منه تعالى من خلق الأجسام وغيرها. فصح أن التبين أمر زائد على ذاته تعالى.

وأما أن هذا الأمر لا يعقل من دون ذاته فالكلام فيه كالكلام فيما تقدم، فصح أنه حالة له تعالى. فإن قيل: كون الذات متبينة للأشياء بمنزلة كونها متمكنة من الفعل. فإذا لم تثبتوا كونها متمكنةً أمراً زائداً على ذاتها المخصوصة مع صحة الفعل منها فهلاً قلتم بمثله في كونها متبينة؟ قيل لهم: قد بينا أن كون الذات متبينةً ليس معناه أنه يصح منها الفعل المحكم، وبينا أنه لا يصح منها الفعل المحكم لكونها ذاتاً مخصوصة إلا بكونها متبينة، وبينا أن ذاته تعالى ليست حقيقتها أنها تبينٌ للأفعال المحكمة، فلم يبق إلا أن تبيُّنها للأشياء أمر زائد على ذاته تعالى. وليس كذلك كونها متمكنة من الفعل لأن ذلك يرجع إلى كونها ذاتاً مخصوصة يصح منها الفعل. وصحة الفعل ترجع إلى الفعل لا إلى ذاته تعالى، فلا يخلو إما أن يصح منها الفعل لذاته المخصوصة بنفسها أو لأمر زائد عليها. ولا مقتضي للأمر الزائد على ما تقدم، فوجب إضافة الصحة إلى ذاته تعالى المخصوصة بنفسها.

---

٧ ذاته] + تعالى، ب ١٨ بينا] تبينا، ب ١٩ إلا] لا، ا ب ٢٤ تعالى] -، ب

واعلم أنا لا ننازعه في أن التبين والتعلق بالمعلوم هو أمر زائد على ذاته تعالى، ولسنا نقول: إن الفعل المحكم صح منه لذاته المخصوصة بنفسها، بل لذاته مع التعلق. وإنما نقول: إن هذا التعلق ليس بحالة لذاته تعالى، والكلام في ذلك كالكلام فيما تقدم.

باب في الدلالة على أنه تعالى حي

اعلم أن الحي هو الذي لا يستحيل أن يعلم ويقدر. وإلى هذا ذهب الشيخ أبو القاسم الكعبي، وبه قال الشيخ أبو هاشم أولاً. ثم قال آخراً: إن الحي هو المختص بحالة لكونه عليها يصح أن يعلم ويقدر، ويعني بهذه الصحة نفي الاستحالة، وأثبت للحي في الشاهد حالة بكونه حيّاً، وكذلك في الغائب. والكلام معه يقع في موضعين، أحدهما في المعنى، والآخر في العبارة. أما في العبارة فهو أن نقول: إن أهل اللغة لا يخطر ببالهم هذه الحالة ولا يعقلونها، فكيف يضعون لها الاسم؟ وأما الكلام في المعنى فإنْ تبين أنه لا طريق إلى العلم بهذه الحالة في الشاهد والغائب فوجب نفيها. أما في الشاهد فلأن الحي منّا تقف صحة كونه عالماً قادراً على بنيته المخصوصة، متى ثبتت صح ذلك فيه، ومتى انتفت استحال كونه عالماً قادراً، ولا مقتضي لما زاد على ذلك. وأما في الغائب فلا بد من كونه تعالى ذاتاً مخصوصة ليصح كونه قادراً عالماً، ولا طريق إلى ما زاد على ذلك.

ولا يتبين ذلك إلا بأن نذكر ما استدلوا به على إثبات هذه الحالة ونبين فساده. فنقول: إنهم استدلوا على إثبات حالة الحي في الشاهد بوجوه، ثم بنوا عليه الغائب، منها أن الحي منا يفارق الجماد بصحة كونه عالماً قادراً. ونعلم هذه المفارقة باضطرار، فلا بد لهذه المفارقة من أمر لولاه لم يكن بأن يصح ذلك في الحي دو نالجماد أولى من العكس. وذلك الأمر إما أن يرجع إلى النفي أو إلى الإثبات. ولا يجوز أن يرجع إلى النفي، نحو نفي صفة، لمثل ما تقدم في صفة القادر. والراجع إلى الإثبات إما أن يرجع إلى المحل أو إلى الجملة. والراجع إلى المحل هو نحو البنية أو الحياة من دون أن يوجب

---

٤ في] -، ا **٦** إن الحي] -، ب

للجملة حالة. ولا يجوز أن يصحح ذلك أمر راجع إلى المحل، لأن الجملة إنما صح عليها كونها عالمة قادرة لذلك الأمر، فإذا لم يكن مختصّاً بها لم يحصل لها ما يصحح حالة العالم والقادر عليها. ولأنه لو صح عليها ذلك لأجل الحياة فقط لما جاز أن تقف صحة ذلك على شرط، لأن حكم العلة لا يقف على شرط، ومعلوم أن صحة قلب الحي منا شرط في صحة كونه عالماً. وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن توجد الحياة في جملة الحي؟ لأن المعنى الواحد لو وجد في أكثر من محل واحد لكان مثلاً للتأليف. فصح أن ذلك الأمر راجع إلى الجملة وهي حالة.

وإذا ثبت أن الواحد منا إنما صح كونه عالماً قادراً لحالة يختص بها وجب مثله في الغائب، لأنه تعالى مفارق بصحة كونه عالماً قادراً لما لا يصح ذلك فيه، فيجب أن تكون مفارقته له لمثل ما فارقناه به. فإن قيل: أليس الأعراض يستحيل أن تكون قادرةً عالمةً، ولا يستحيل ذلك في الجسم؟ فهلّا دل ذلك على أن المصحح لها هو الجسمية؟ قيل له: إن الجماد جسم ولا يصح عليه هذه الصفات. وإنما وجب في القادر العالم منا أن يكون جسماً لأن هذه الصفات تفتقر إلى كوننا أحياء، وصفة الحي لا تحصل للواحد منا إلا عن معانٍ لا يصح وجودها إلا في المحل. وهذا الوجه منتفٍ عن الغائب، فلم يجب كونه جسماً. وكذا هذا هو الجواب إذا قيل: إن الأعراض يسحيل كونها حيةً، والجسم لا يستحيل ذلك فيه، فكان المصحح لذلك الجسمية.

فإن قيل: ما أنكرتم أن لا تفتقر صفة العالم والقادر إلى صفة الحي في الشاهد، وإنما وجب أن يكون العالم القادر منا حيّاً لأن القُدَر والعلوم تحتاج إلى حياة في محلها، ومن حق الحياة أن توجب حالةً للجملة، فلهذا وجب كونها حيةً؟ وقد أجابوا عن ذلك بجوابين، أحدهما أنه لو لم تكن صفة العالم وصفة القادر هما المحتاجان إلى صفة الحي، وإنما المحتاج إليها هو العلم والقدرة، لوجب إذا قُطعت يد الحي منا أو شلّت أن لا تخرج من جملة العالم والقادر، بل كان يصح ابتداء الفعل بها والإحكام، لأن العلم والقدرة في سائر المحالّ موجودة. ولما خرجت من جملة العالم القادر علمنا أنها إنما خرجت من ذلك لأنها خرجت من جملة الحي بالقطع والشلل. وليس لأحد أن يقول:

---

٨ عالماً قادراً] قادراً عالماً، ب ١٠ له] لها، ا ب ١٧ والقادر] القادر، ب ٢٢ والقادر] القادر، ب

بل إنما لم يصح الفعل بها لفقد اتصالها بالجملة، لأن الشَعر متصل بالجملة وليس بداخل في جملة العالم القادر. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون إنما لم يصح الفعل باليد المقطوعة أو الشلّاء لا لما ذكرتم بل لفقد القدرة عنها لأجل فقد الحياة؟ لأن مع وجود الحياة فيها يصح وجود القدرة فيها، لأنه لا بد في إيجاد الفعل من إعمال محل القدرة عندكم.

والجواب الثاني هو أن صفة العالم لو لم تكن هي المحتاجة إلى صفة الحي لوجب أن يكون العالم هو محل الحياة ومحل العلم دون الجملة، إذ كانت صفة العالم لا تحتاج إلى صفة الحي، وكذلك القول في صفة القادر. ولقائل أن يقولك ما أنكرتم أن ترجع صفة القادر والعالم إلى الجملة ولا تحتاج إلى صفة أخرى راجعة إلى الجملة؟ كما أن كون الحي حيّاً يرجع إلى الجملة عندكم، وإن لم يحتج إلى صفة أخرى راجعة إلى الجملة، ثم لم يلزمكم أن يكون الحي هو محل الحياة.

وسأل أصحابنا أنفسهم فقالوا: أليس ما يختص بالبنية والرطوبة وغيرهما من شروط الحياة يصح أن يكون حيّاً ويفارق بذلك ما لا يختص بهذه الشروط، ولم يجب لذلك إثبات صفة تصحح صفة الحي؟ فهلاً جاز مثله في صفة العالم والقادر؟ وأجابوا عن ذلك بأن الأجزاء المؤتلفة لا تكون جملةً من دون صفة الحي، بل اجتماعها كتفرقها، فلم تكن صفة الحي راجعةً إلى جملة، فلم تحتج إلى صفة الجملة. وليس كذلك صفة العالم والقادر.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: يقال لهم: فإذاً الشرط في اقتضاء كوننا عالمين لصفة أخرى أن ترجع الصحة إلى جملة لها حالة واحدة. فإن قالوا: لا، بل الشرط أن ترجع إلى جملة أجزاء مؤتلفة ليست لها حالة واحدة، قيل لهم: هذا حاصل في صحة كون الحي حيّاً، فيجب أن يقتضي صفة أخرى. وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقد سلمتم أن كون الحي حيّاً صفة واحدة، وأنتم ترومون الدلالة على ذلك. فدُلوا عليه ليتم شرط دلالتكم، ومتى دللتم عليه فقد استغنيتم عن هذه الدلالة، وتبين أنها ليست بدلالة لأن المذهب يثبت قبل صحتها.

---

٦ هو] وهو، ا ب **٧** إذ] اذا، ب **٨** الحي] الحياة، ا ب **١٥** اجتماعها] اجتماعهما، ب

وأجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك فقال: إن الواحد منا كما يصح أن يعلم فإنه يصح أن يجهل. وهما صفتان ضدّان، فافتقر صحتهما إلى حالة للجملة. وليس كذلك صفة الحي، لأنه لا مضاد لها، فجاز أن لا تفتقر إلى صفة تصححها. والجواب: إن مفارقة الشيء لغيره في صحة صفة عليه هي المقتضية لأمر يصحح تلك الصفة، سواء كان له ضد أو لم يكن، فاشتراطها بأن يكون لها ضد لا مقتضي له. فمتى شرطتم ذلك فيه جاز لعاكس أن يعكس ذلك عليكم ويقول: إنه متى لم يكن لها ضد لم يكن بد من مصحح لها، وإذا كان لها ضد لم يفتقر إلى مصحح.

وقد أجابوا عن ذلك أيضاً بأنا نُحوج صحة كون الجملة حية إلى البنية، بل المحتاج إلى ذلك هو الحياة. ولو صح أن يحيا الواحد منا من دون الحياة لصح أن يحيا من دون بنية ورطوبة، فلم نحوج ما يرجع إلى الجملة إلى ما يرجع إلى المحل. والجواب: إنا لا نعقل صحة كون الجملة حية على مذهبكم حكماً أكثر من صحة وجود الحياة في أبعاضها، وإذا لم يصح ذلك من دون بنية صح أنه محتاج إلى البنية. ولو كان صحة كونها حية حكماً أزيد مما ذكرنا لكان ذلك تابعاً لصحة وجود الحياة في أبعاض الجملة، فيكون ذلك الحكم محتاجاً أيضاً إلى البنية بواسطة حاجة وجود الحياة إلى البنية. وإيضاً، فإذا قلتم: إن الحياة تحتاج إلى البنية، فقد قلتم: إنها تحتاج إلى ما في محله وإلى ما في غير محله. فالعجب منكم أن تمنعوا أن تحتاج صفة الحي إلى ما عليه أجزاء من البنية مع أنها ترجع إلى ما يرجع إليه البنية، خصوصاً إذا قيل: إن الأجزاء متى امتزجت صارت شيئاً واحداً بالامتزاج. وعلى أنه لو جاز لكم أن تقولوا: إن الحياة هي المحاجة إلى البنية دون صفة الحي، لكان لنا أن نقول بمثله في العلم والقدرة، فنقول: إنهما المحتاجان إلى البنية دون صفة العالم والقادر، فلا نحوج ما يرجع إلى الجملة إلى ما يرجع إلى المحل.

فأما إذا سلمنا حالة الحي في الشاهد كان لنا أن نجيبهم بما ذكرناه في صفة القادر، وهو أن المقتضي لهذه الحالة في الشاهد على التفصيل هي طريقة القسمة، لا صحة كونها عالمة قاردة. فلما بطل أن تكون ذات الجملة هي المصححة في الشاهد فلا بد من حالة.

---

٢١ ذكرناه] ذكرنا، ب

فبيّنوا أن في الغائب لا يصح أن يعلم ويقدر تعالى لذاته حتى يجب فيه ما وجب في الشاهد.

ومما احتجوا به على أن للواحد منا حالاً بكونه حيّاً هو أن الواحد منا أجزاء كثيرة، وقد صارت تلك الأجزاء كالشيء الواحد، فلا بد من حالة واحدة. يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنها صارت كالشيء الواحد؟ فإن قالوا: إنه قد رجع إليها حكم واحد، قيل لهم: هذا باطل بصحة كونها حيةً على ما تقدم. واحتجوا أيضاً بأنه قد ثبت أن جملة الواحد منا مدرِكة واحدة، فيجب أن تختص بما يصحح كونها مدركة واحدة، وليس ذلك إلا حالة الحي. والجواب: هذا يبطل بكونها حيةً واحدة، وعلى أنها بالامتزاج تصير كالشيء الواحد، وعلى أنا لا نسلم أن للواحد منا حالة بكونه مدرِكاً، لأنا متى أدركنا الحرارة والألم بأكفّنا وجدنا لذلك البعض ما لا نجده لغيره من الأبعاض، وربما اتصل الألم إلى القلب لما بينه وبين الأعضاء من الاتصال ولُطْف حسّه وانقباض الأخلاط إليه. فأما أن نجد ذلك لجميع بدننا فلا.

باب في الدلالة على أنه تعالى سميع بصير

اتفق المسلمون على وصف الله تعالى بأنه سميع بصير، وورد به القرآن أيضاً. ثم اختلفوا في فائدة وصفنا له تعالى بأنه سميع بصير، فذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما رحمهم الله إلى أن معنى ذلك أنه يصح أن يسمع المسوع إذا وُجد ويصح أن يبصر المبصَر إذا وُجد. وربما يقولون: إن السميع هو المختص بحالة لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع إذا وُجد، والبصير كذلك. وتلك الحالة هي كونه حيّاً بشرط أن لا يكون به آفة. ولهذا وصفوا الله تعالى بأنه سميع بصير لم يزل لما كان حيّاً لا آفة به لم يزل ولما صح أن يسمع ويبصر لم يزل لو وُجد مسموع ومبصَر. وذهب الشيخ أبو القاسم الكعبي وقوم من شيوخنا البغداديين إلى أن معنى وصفنا له بأنه سميع بصير هو أنه عالم بما

---

٣ هو] وهو، ا ب ٤ الأجزاء] الاحياء، ب ٢١ أن] -، ب

يعلمه غيره من جهة الحاسة، أعني السمع والبصر. قالوا: فمتى دللنا على أنه تعالى عالم لذاته وأنه تعالى عالم بكل شيء فإنه يثبت أنه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات التي يعلمها غيره من جهة السمع والبصر، فثبت أنه تعالى سميع بصير.

واعلم أن أصل الخلاف في هذه المسألة هو اختلافهم في كونه تعالى مدركاً للمدركات. فلما ثبت عند الشيخين وأصحابهما أنه تعالى مدرك لجميع المدركات وأن ذلك صفة زائدة على كونه تعالى عالماً بالمدركات وصفوة بأنه سامع مبصر على معنى أنه مدرك للمسموعات والمبصرات. ولما ثبت عندهم أنه مدرك للمدركات لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وأنه تعالى مستغنٍ عن الحواس في كونه مدركاً، ولا شرط لذلك فيه تعالى إلا وجود المدرَك، وثبت عندهم أنه يصح أن يدرك المدركات إذا وُجدت، ومن جملتها المسموعات والمبصرات، عبّروا عن هذه الصحة بأنه سميع بصير، وقالوا: إن قولنا سميع بصير موضوع لهذه الصحة في اللغة. قالوا: ولهذا يوصف النائم بأنه سميع بصير، وإن كان لا يسمع ولا يبصر في الحال، لما ك ن يصح منه أن يسمع ويبصر. ولما ذهب غيرهم من الشيوخ إلى أن الإدراك ليس إلا تأثير المدرَك في الحاسة، والله يتعالى عن الحواس، ويستحيل أن يؤثر شيء في ذاته، نفوا عنه تعالى إدراك المدركات، ونأولوا ما ورد به السمع من أن الله تعالى سميع بصير وسامع مبصر ومدرِك على كونه عالماً، كما تأولوا الآيات التي يقتضي ظاهرُها التشبيه.

وإذا صح ما ذكرنا فينبغي أن تقع العناية أولاً بإثبات كونه تعالى مدرِكاً للمدرَكات، ثم يخرج على ذلك القول في كونه تعالى سميعاً بصيراً على حسب المذهبَين. والكلام في هذه الجملة يقع في مواضع، منها الكلام في إثبات كون الواحد منا مدرِكاً، ومنها أن ذلك صفة زائدة على كونه حيّاً وعالماً وسائر صفاته، ومنها الكلام في حقيقة الإدراك: ما هو؟ هل هو معنى يوجَد في الحاسة، على ما قاله قوم؟ أو هو حالة للحي، على ما يقوله أصحاب أبي هاشم رحمهم الله؟ أو هو تأثير المدرَك في الحاسة؟ ثم الكلام في كونه تعالى مدرِكاً، ثم الكلام في كونه تعالى سميعاً بصيراً.

أما الكلام في إثبات كون الواحد منا مدركاً فلأن ثبوت ذلك معلوم باضطرار، لأن الواحد منا يجد من نفسه كونه مدركاً، ويفصل بين أن يدرك عند حصول المدرَك وبين أن لا يدرك عند غيبته. وأما الكلام في أنه صفة زائدة على سائر صفاته من كونه قادراً

و ناظراً ومريداً وكارهاً فالكلام في ذلك ظاهر، لأنه يدرك ما لا يقدر عليه ويقدر على ما لا يدرك. ويثبت كونه مدركاً مع انتفاء كونه ناظراً و مريداً وكارهاً، ويثبت ذلك مع انتفاء كونه مدركاً. وإنما تشتبه صفة المدرِك بصفة كونه حيّاً وعالماً. والذي يزيل الاشتباه بكونه حيّاً هو أن كونه حيّاً يثبت مع انتفاء كونه مدركاً، ولأن كونه مدركاً يتبدل عليه بحسب وجود المدرك وعدمه، وكونه حيّاً لا يتبدل.

وأما أنه زائد على كونه عالماً فلأن كونه مدركاً لو كان هو كونه عالماً لم يخل إما أن يكون هو كونه عالماً على الإطلاق أو كونه عالماً بالمعلوم على وجه مخصوص، فإن كان ذلك هو كونه عالماً على الإطلاق لزم في كل ما يعلمه أن يدركه، وقد علمنا أنا نعلم المعدومات ونعلم القديم ونعلم المستحيلات ولا نجد من أنفسنا معها ما نجده مع ما نعلمها من المدركات كالأصوات والآلام والألوان والأجسام. ولأنا نفصل بين أن ندرك الشيء ونعلمه وبين أن نعلمه إذا غاب عنا، فلو كان الإدراك هو كوننا عالمين فقط لما وجدنا هذا التفصيل. فإن قيل: إنما نجد هذا الفصل لأنا عند العلم بحضور المدرَك نعلم من تفاصيله ما لا نعلمه عند غيبته عنا، قيل له: فلماذا نعلم تلك التفاصيل عند الحضور ولا نعلمها عند الغيبة لولا أمر يثبت في حال الحضور يقتضي العلم بالتفاصيل ويفوت في حال الغيبة، فيفوت العلم بتلك التفاصيل؟ ولأنا نفتح إبصارنا فنرى الشيء الصغير ونعلم تفاصيله، ونغمض أعيننا فنعلم تلك التفاصيل أيضاً، ونفصل بين الحالين، وإن كان كوننا عالمين بذلك الشيء على التفصيل حاصلاً في الحالين.

وأما إنْ جُعل الإدراك هو كونه عالماً بالمدرك على وجهٍ مخصوص، نحو أن يقال: إنه كوننا عالمين بالمعلوم عند إعمال حواسّنا، فإنه يقال لمن قال ذلك: أتثبت أمراً زائداً على العلم بالمعلوم وعلى إعمال الحواسّ أم لا تثبت أمراً زائداً على ذلك؟ فإن أثبت أمراً زائداً له تعلُّق بالمدرِك فهو الذي نثبته. وإن لم يثبته، قيل له: أليس قد نعمل حواسنا، ونعلم ما غاب عنا، ونفصل بين هذا العلم وبين غيره علمنا به في حال إدراكنا له عند الحضور وإعمال الحواس؟ فلا بد من أمر زائد على العلم وعلى إعمال الحواس. وكان يجب إذا استدللنا على إثبات شيء، نحو أن نستدل على كون زيد في الدار بخبر نبي، أو

---

٤ انتفاء] -، ب ١٤ يثبت] ثبت، ا ٢١ نعمل] نعلم، ا

استدلالنا على إثبات الصانع، فوافق تمام استدلالنا وحصول العلم بالصانع وكون زيد في الدار إعمال حواسنا، أن نجد عند العلم بالصانع وبكون زيد في الدار ما نجده من العلم بالألوان والطعوم والأصوات عند إعمال الحواس، وأن لا نجد فصلاً بين الموضعين. ولما وجدنا بينهما فصلاً جليّاً لم يكن بد من أمر زائد. وكان يجب لو لم يثبت أمر زائد على العلم بالشيء وإعمال الحواس أن نُعمل حاسة العين، فيحصل لنا العلم بالمسموع، وإذا أعملنا السمع أن يحصل لنا العلم بالمرئي، لأنه ليس يحصل على هذا القول أمر يختص بالسمع لا يحصل مثله عند فتح العين، فيقال: إن ما يختص من ذلك بإحدى الحاستين مخالف لما يختص بالحاسة الأخرى.

وأما الكلام في حقيقة الإدراك، ما هو؟ فقد اختلف الناس فيه. فقال قوم: إنه معنى يخلقه الله تعالى في الحواس به يصف الحي بأنه مدرك. وفيمن قال بهذا القول من يقول فيه تعالى: إنه مدرِك على معنى أنه يقوم بذاته معنى هو إدراك، كما يقولون: إنه عالم بمعنى أنه يقوم بذاته علم. وقال شيخنا أبو هاشم وأصحابه: إن الإدراك حالة للمدرِك. وقالوا: إن كون الحي حيّاً يقتضي هذه الحالة، ولا بد في ذلك من شروط. أما في الغائب فلا بد من وجود المدرَك، وفي الشاهد لا بد من وجود المدرَك والحواس السليمة وزوال الموانع حتى يقتضيها كونُه حيّاً. وذكر الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح ما يدل على أن الإدراك هو تأثير المدرَك في الحاسّة، ولم يحكه عن قوم ولا جعله مذهباً له، بل ذكر ذلك على طريقة الاعتراض على من يجعل الإدراك حالةً للحي.

أما الكلام على من أثبت الإدراك معنى فسيجيء إبطاله في باب نفي الرؤية عنه تعالى. وأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فقد استدلوا على أن ذلك حالة للحي، وقالوا: إنا ندرك الآلام في أبعاضنا، ونعلمها كما نعلم الآلام في أبعاض غيرنا. فلولا أن الإدراك حالة زائدة على كوننا عالمين لم يجب أن نجد الفصل بين أن نعلم الآلام في أبعاضنا وبين أن نعلمها في بعض غيرنا، لأن العلم حاصل في الحالتين، ونحن نافرو النفوس عن الآلام. ولأن الإنسان قد يدرك ما لا يعلمه، نحو أن يسمع النائم الصوت، ولهذا ينتبه

١ زيد] زيداً، ب ٢ من العلم] -، ا ١١ إنه[٢]] هو، ب ١٥ السليمة] سليمة، ا ١٨ عنه] عن الله، ب

به، ويدرك أيضاً قرص البراغيث، فلذلك يتنغص عليه نومه. ولذلك إذا تحدّث الإنسان عند النائم فإنه يرى أنه يري ذلك في منامه، فدل على أنه يدركه. فصح أن ذلك حالة زائدة على كونه عالماً.

وهذ الذي ذكروه إنما يدل على أن الإدراك هو أمر زائد على كونه عالماً، ولا يدل على أنه حالة للحي. يبين ذلك أنه يصح أن يقال لهم: ما أنكرتم أن الذي نجده ونعلمه من الأمر الزائد على العلم هو تأثير المدرَك في الحاسة على ما سندل عليه فيما بعد، ولهذا نفصل بين الحاسة وبين سائر أبعاض البدن؟ ولو كان ذلك حالة للحي لوجب أن تستوي فيه الحاسة وغير ذلك من أبعاض البدن، إذ الحالة على هذا القول حاصلة لجميع البدن. وليس لأحد أن يقول: أليس توصف الجملة بأنها المدرِكة وهي الرائية، فكيف لا يكون ذلك حالةً للجملة؟ وذلك لأن الجملة قد توصف بصفة لأمر يختص بعضها. ألا تري أنه يقال: فلان أفطس وأحول وأعمى وأصمّ، وإن كان الفَطَس والحَوَل والعمى والصمم أموراً تختص أبعاضه ولا يحصل لجملته؟

وأما قولهم: إن النائم يدرك ما لا يعلمه، فلا يدل ذلك أيضاً على أن الإدراك حالة، وإنما يدل على أنه أمر زائد على العلم. ويقال لهم: إن النائم يعلم كثيراً من الأمور. والصوت الشديد وقرص البراغيث يؤثّران في حواسه، فلا يمتنع أن يعلم تأثيرهما، ولا يمتنع أن يختلف حصول علمه بذلك بحسب قوة النوم وضعفه. فإذا كان مستثقلاً بالنوم لم يعلم من ذلك التأثيرَ اليسير ويعلم الشديد الكثير. وكذلك لا يمتنع أن يعلم النائم ما يجري بحضرته من الأحاديث، ويجد تأثيرها في حاسته، إلا أنه لا يعلم أن ذلك حديث في حال نومه، وينضاف إلى ذلك اعتقاده أنه يرى ذلك في منامه.

ومما استدلوا به أيضاً أن الإدراك طريق إلى العلم، ويقوى العلم بالإدراك، ولهذا لا يسهو المدرك في حال إدراكه. والشيء لا يكون طريقاً إلى نفسه ولا يقوى بنفسه. والجواب: إن المدرَك يؤثّر في حاسته، فذلك هو الطريق إلى العلم به، وهو الذي يؤثر في قوّته. وأما القول بأن الإدراك هو تأثير المدرَك في الحاسة فيمكن أن يحتجّ لذلك، فيقال: إنا نجد في حال الإدراك أمراً يختص الحاسة دون أبعاض البدن، ونفصل بينها

---

٢ فدل] يدل، ا ب **٥** للحي] -، ب **٨** إذ] اذا، ا ب **١٢** أموراً] أمور، ب **١٦** بذلك] -، ب

وبين سائر الأبعاض. ونجد الألم واللذة في محل مخصوص، ونفصل بين محلّيها وين سائر البدن. ألا ترى أنّا عند الصوت الشديد نحس بالصدمة داخل الصماخ، وربما نخشى عنده فساد الصماخ؟ ولهذا يفزع الأحياء منا عند الأصوات الهائلة إلى سد خروق الآذان. قال الله تعالى ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ المَوْتِ﴾ [٢ البقرة ١٩]. ونحسن بتأثير المآكل في الفم سيما عند الحلاوة القوية والحموضة والحرافة. وكذلك هذا في المشمومات والحرارة والبرودة. ونعني بقولنا: نحس بتأثيرها في الحاسة، أي نعلم تأثيرها فيها.

فأما المرئيات فإن الأمر فيها خفي. وقيل: إن تأثير المدرَك في العين أنه تحصل صورة المرئي وتنطبع فيها وقد يجد الإنسان تأثير المرئيات في العين ويعلم ذلك على جهة الجملة في بعض الحالات. وذلك إذا داوم النظر إلا الأشياء النيّرة والذي يشتد بياضه. وإذا قرب الإنسان من ناظر من يواجهه فإنه يرى صورة شخصه منطبعة في كل واحد من ناظريه، فصح أن تأثير المرئي في العين هو انطباع صورته فيها.

ولولا أن المدرَك يؤثر في الحاسة لم احتيج إلى اختلاف الحواس لأجل اختلاف المدركات، ولما وجب أن تكون كل واحدة من الحواس على بنية مخصوصة لأجل ذلك تقبل تأثير المدرَك المخصوص. ولذلك يجب أن تكون الحاسة على صفة مخصوصة مع المدرَك من قُرب وزوال حجاب وزوال الموانع حتى يؤثر فيها المدرَك. وليس يخلو إما أن يكون ما نجده من ذلك هو فعل يفعله الله تعالى في الحاسة على ما قاله بعض المتكلمين، وسموه الإدراك، أو هو حالة للحاسة تقتضيه بنية الحاسة ومزاجها أو الحياة التي تحل الحاسة على حسب الاختلاف في ذلك، أو هو تأثير يؤثره المدرَك في الحاسة، ولا رابع يُعقل لذلك. فإذا لم يجز أن يكون ذلك معنى يفعله الله تعالى في الحاسة، أو يكون حالة للحاسة، لأن ما نجده فيه يتزايد بتزايد المدرَك وشدته ويضعف بضعفه، فعلمنا أنه تأثير منه.

---

١٠ الحالات] الأحوال + (حاشية) الحالات، ب **١١** منطبعة] منطبعاً، ا ب **١٩** هو] -، ب
٢٠ في...٢١ الحاسة] للحاسة، ا

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الإدراك شيئاً يتولد في الحواس عن المدرَك يؤثر فيها هذا التأثير؟ قيل له: هذا تعبير عبارة، وسواءٌ قيل: إنه أمر يتولد عن المدرَك في الحاسة، أو يتأثر عنه. فأما إن أثبت السائل واسطة بين المدرَك وتأثيره في الحاسة، وأضاف التأثير الذي يجده إلى تلك الواسطة دون المدرك، فذلك باطل، لأن عند حصول المدرك وكمال الشروط نجد هذا التأثير. فلا دليل على أزيد من ذلك، فوجب نفيه.

وإذا صح ما ذكرنا فمن يقصر الإدراك على تأثير المدرَك في الحواس فإنه يمنع من كونه تعالى مدرِكاً، لأنه يتعالى عن الحواس وعن أن يؤثر في ذاته شيء، فوجب على قوله تأويل ما ورد به السمع من كونه تعالى مدرِكاً وسامعاً ومبصراً وسميعاً بصيراً. فقالوا: إن السامع والمبصر هو العالم بالمسموع والمبصَر، ومتى وُصف الواحد منا بأنه سامع ومبصر فإنه يراد به أنه عالم بالمسموع والمبصَر من جهة الحاسة، والله تعالى يوصف بذلك لأنه تعالى عالم بما علمناه من جهة الحاسة، وإن كان هو مستغنياً في العلم بذلك عن الحواس. ولم يفصلوا بين السامع والمبصر وبين السميع والبصير في أن المرجع بذلك إلى أنه عالم بالمسموع والمبصَر. قالوا: فمتى دللنا على أنه تعالى عالم بكل شيء فقد دللنا على أنه تعالى سميع بصير، إذ المسموعات والمبصرات من جملة المعلومات.

ولقائل أن يقول لمن يثبت إدراك المدرك هو تأثير المدرَك في الحاسة: أتثبتون الإدراك أمراً زائداً على تأثير المدرَك في الحاسة يحصل بالمؤثر فيها الذي هو المدرَك، ثم يحصل العلم بالمؤثِّر فيها الذي هو المدرَك، أو لا تثبتون الإدراك أزيد مما ذكرنا؟ فإن قالوا بالأول فقد سلّموا أمراً زائداً على هذا التأثير الذي ذكروه. وإن قالوا بالثاني قيل لهم: إنا إذا أدركنا بعض المرئيات ثم علمناه فإنا نجد فصلاً جليّاً بين أن نعلم ذلك المرئي من دون رؤيتنا له وبين أن نعلمه في حال رؤيتنا له. ولا يجوز أن يرجع هذا الفصل إلى تأثير المرئي في العين، لأنه لو سُلّم هذا التأثير لكان أمراً خفيّاً غير معلوم باضطرار، بل إنما يُعلم باستدلال خفي. وهذا الفصل الذي نجده بين عِلمنا بالمرئي من دون الرؤية وفي حال الرؤيه هو فصل ضروري يجده كل عاقل من نفسه، بل كل صبي مميّز، وإن لم

---

١ شيئاً] شيء، ب | يؤثر] مؤثراً، ب ١٧ يحصل...المدرَك[٢] -، ا

يكمل عقله. ولا يجوز أن يكون الأمر الضروري هو الأمر الذي يُعلم بالاكتساب. فلو ثبت تأثير المدرَك في الحاسة لوجب أن يُجعل شرطاً للأمر الزائد الذي بيناه، ويجري مجرى سائر الشروط المختصة بنا، كالحاسة وزوال الموانع وغير ذلك.

ويزيد ما ذكرناه وضوحاً أن الرؤية لو كانت هي العلم بتأثير المدرَك في الحاسة والعلم بالمؤثر فيها فقط لوجب أن نجد الفصل بين العلم بالمرئي من دون الرؤية وبين العلم به في حال الرؤية راجعاً إلى أمر يختص الحاسة دون المرئي نفسه، ونحن لا نجد ذلك. وإنما نجد الفصل الذي ذكرناه راجعاً إلى المرئي نفسه، لانا نرى المرئي بحيث هو كما نعلمه بحيث هو. فلو كانت الرؤية هي ما قالوه لكانت الرؤية في العين هو العلم بالمرئي بحيث هو و[وجب] أن لا نجد من أنفسنا في حالة الرؤية أنا نراه بحيث هو. ولما وجدنا ذلك علمنا أن الرؤية هو أمر يحصل عند تأثير المدرَك في الحاسة، فصح أن الرؤية أمر زائد على ما ذكروه من هذا التأثير.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يرجع الفصل الذي تدّعونه إلى قوة العلم بالمرئي، تحصل هذه القوة في حال تأثير المرئي في العين ولا تحصل هذه القوة في حال علمكم به من دون التأثير في حاستكم؟ ومتى جوّزتم ذلك لم يثبت الإدراك أمراً زائداً على العلم بالتأثير والمرئي، قيل له: هذا الذي ذكرتَه تسليم لما نرومه من إثبات أمر زائد على التأثير والعلم المطلق بالمرئي، إذ قوة العلم أمر زائد على العلم. ثم يقال له: إن هذا الأمر الزائد لو كان هو قوةً في العلم لكان من قبيل سكون القلب وطمأنينته، وهذا هو حقيقة العلم، فما هو قوة له ينبغي أن يكون كيفية له. والذي نجده من الفصل بين العلم بالمرئي في حال الرؤية وبين العلم به من دون الرؤية هو أمر لا يرجع إلى طمأنينة القلب، بل نجده مخالفاً لذلك. ألا ترى أنا لا نجد فصلاً بين علمنا بالمرئي بين أيدينا في حال تغميض أعيننا وبين علمنا به في حال رؤيتنا له فيما يرجع إلى طمأنينة القلب وفي أنه لا يجوز أن يدخل علمَنا في الحالين شك أو شبهة؟ فصح أن الأمر الذي نجده ليس براجع إلى قوة العلم على ما ذكره السائل.

---

٦ راجعاً] راجع، ب ١٧ وطمأنينته] طمانيته، ا

وإذا ثبت أن إدراك المدرَك أمر زائد على العلم به وعلى العلم بتأثير المدرك في الحاسة، صح أن ننظر في أن هذا الأمر الزائد، هل هو ثابت له تعالى أم لا؟ ويقال لمن قال من شيوخنا: إن وصْفه بأنه تعالى سامع مبصر وسميع بصير يرجع إلى كونه عالماً بما نعلمه نحن من جهة هذه الحواس: إنه لو صح وصف العالم بهذه المعلومات إذا علمها لا من طريق الإدراك بالحواس بأنه سامع مبصر وسميع بصير لأن غيره يعلمها من طريق الإدراك بالحواس، لوجب أن يوصف الأعمى إذا علم البلدان بالأخبار بأنه رآها وأبصرها، لأنه قد علم ما علمه غيره من طريق الإدراك بالبصر، وإن علمه الأعمى من غير طريق الإدراك بالبصر، ولوجب، إذا علم الأصم كلام زيد بالاستدلال عليه بالكتابة، أن يوصف بأنه سمع كلام زيد، لأنه علم ما علمه غيره من طريق الإدراك بالسمع، ولوُصف الأعمى الذي ذكرناه بصيراً لا على جهة الفأل والأصم الذي ذكرناه سميعاً، وبطلان ذلك ظاهر في اللغة.

وصح أن قولنا: سماع وإبصار، اسمان للأمر الزائد الذي أثبتناه، وهو الإدراك، وإن كان يجوز أن يُطلق أيضاً على العلم بالمدرَك المخصوص، إذا كان طريق ذلك العلم هو الإدراك المخصوص. فإذا لم تكن الرؤية والسماع طريقين لله تعالى إلى العلم بالمسموع والمبصر، لأنه تعالى يعلم جميع الأشياء لذاته، وهو تعالى مستغنٍ في العلم بالأشياء عن الطريق، وجب أن يرجع كونه سامعاً مبصراً إلى ثبوت الإدراك، لا إلى العلم.

وحُكي عن أبي زيد البلخي أنه تعالى يوصف بأنه سميع بصير على جهة المبالغة في وصفه بكونه عالماً بالأشياء. قال: ووجه المبالغة في ذلك هو أن أكثر ما يعلمه العالم منا من المعلومات إنما يعلمه من جهتي حاستيه سمعه وبصره لوجهين، أحدهما أن ما يدركه بهاتين الحاستين أكثر مما يدركه بسائر الحواس، والثاني أنه يدرك بهما فصول الكميات والكيفيات من الأشياء التي يقتبس منها الأدلّة على غيرها. فلما كان المستفاد من جهة هاتين الحاستين أغلب وأكثر مما يستفيده بغيرهما صار الوصف بالسمع والبصر مبالغة في وصفه بأنه عالم على سبيل الاستعارة، من غير أن تنصرف الأوهام إلى إثبات جارحة بها يستفيد العلم. وهذا الذي ذكره، وإن كان سائغاً في اللغة العربية، لكن كلام

---

١٨ بالأشياء] الأشياء، ب **٢٣** تنصرف] تصرف، ب

الحكيم تعالى إنما يُصرف إلى المجاز والاستعارة إذا لم يمكن حمله على الحقيقة. ونحن سنبين فيما بد إن شاء الله تعالى أن هذا الأمر الذي نجده زائداً على تأثير المدرَك في الحاسة على ما بيناه ليس يمتنع ثبوته له، ويقتضي له هذا الأمرَ ذاتُه تعالى بشرط وجود المدرَك. وإذا صح ذلك لم يجز أن يُصرف وصفه له تعالى في القرآن بأنه سميع بصير إلى المجاز والاستعارة مع صحة حملها على الحقيقة.

وأما الدلالة على أنه تعالى مدرِك للمدركات فقد استدل على ذلك شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فقالوا: الدليل على أن له تعالى هذه الصفة أنه تعالى حي لا آفة به، وكل حي لا آفة به فهو مدرِك إذا وُجد المدرَك ولم يمنع مانع من إدراكه. ويعنون بقولهم: لا آفة به، نفي فساد الحواس، ويقولون: إن ذلك منتفٍ منه تعالى، لأنه تعالى يستحيل عليه الحواس، فيستحيل عليه فسادها. فيقال لهم: أتعدّون فقد الحواس من الآفات أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: كيف يكون فساد الحواس آفةً مانعةً ولا يكون فقدها مانعاً من الإدراك؟ وإن قالوا: إن ذلك يكون آفة في حق من يحتاج في إدراكه إلى الحواس، فأما الحي لذاته المستغني عن الحواس ففقدها لا يُعدّ آفةً في حقه، قيل لهم: فأعرضوا عن هذا الشرط في حقه تعالى، وقولوا: إنه تعالى حي مستغن عن الحواس، أو قولوا: هو حي لذاته، وكل حي هذا حاله فإنه يجب كونه مدرِكاً إذا وُجد المدرَك. ثم بينوا أن كون الحي حياً هو المؤثّر في الإدراك فقط، والحواس شروط في حق الحي الذي هو جسم، كما أن زوال الموانع شرط في حقه. فأما في حق الحي لذاته فيستحيل كون ذلك شرطاً فيه.

فأما الدلالة على أنه حي تعالى فقد تقدمت. والدلالة على أنه حي لذاته ستجيء فيما بعد إن شاء الله. وأما الدلالة على أن كون الحي حيّاً يقتضي الإدراك فقد استدل عليه أصحابنا بطريقين، إحداهما أن اليد يصح وقوع الإدراك بها ما دامت من جملة الحي، فإذا خرجت من جملته بالتشلل وغيره لم يصح الإدراك بها، فعلمنا أن المقتضي للإدراك

---

٣ بشرط] لشرط، ا ١٥ كونه] أن يكون، ب ١٧ جسم] الجسم، ب ١٩ فقد] قد، ا ب | أنه[2]] + تعالى، ب ٢٠ الله] + تعالى، ب | عليه] على ذلك، ب ٢١ إحداهما] أحدهما، ب

هو كون الحي حيّاً. فإن قيل: هلا قلتم: إن المصحح لذلك اتصالها بالحي، لا كونها من جملة الحي حيّاً؟ قيل له: إن الشلاء تكون متصلة به فيجب أن يصح الإدراك بها، ويجب أن يصح بكل متصل به كالشعر الظفر. فإن قيل: هلا كان المصحح هو حلول الحياة فيه، فمتى انتفت استحال الإدراك به؟ قيل له: إن هذا يقتضي صحة إدراك زيد بيد عمرو إذا كان فيها حياة. فإن قلتم: إنما يدرك زيد باليد التي فيها حياته، قيل لكم: قولكم: فيها حياته، معناه الحياة التي توجب كونه حيّاً. وهذا رجوع إلى قولنا: إنه إنما يدرك بها لأنها من جملة الحي.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون المقتضي لذلك هو وجود الحياة فيها مع كونها متصلة به؟ ويقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنها خرجت من جملة الحي؟ إن عنيتم به أنها خرجت من صحة الإدراك بها كنتم قد عللتم الشيء بنفسه. وإن عنيتم به أنها خرجت عن جملة الصفة المصححة لكون الحي عالماً قادراً، قيل لكم: وبماذا علمتم ذلك؟ فإن قلتم: لأنها [لو] كانت داخلة في جملة العالم والقادر لصح ابتداء الأفعال وإحكامها بها، قيل لكم: إنما لم يصح ذلك بها لفقد القدرة عنها على ما تقدم.

وأما الطريقة الثانية فهي أن الواحد منا يجب كونه مدرِكاً إذا كان حيّاً، وحواسه سليمة، وارتفعت الموانع عن الإدراك، وحضره المدرَك. فليس يخلو إما أن يكون المقتضي لذلك هو كونه حيّاً، ويكون ما عدا ذلك شرطاً لاقتضاء كونه حيّاً كونَه مدرِكاً، أو يكون المقتضي لذلك هو المدرَك، أو انتفاء الموانع، أو الحواس، أو مجموع ذلك هو الذي يقتضي الإدراك. فإذا بطل أن يكون المتقضي هو المدرَك، أو زوال الموانع، أو الحواس السليمة، أو مجموع ذلك، لم يبق إلا أن المقتضي لذلك هو كونه حيّاً. وإنما قلنا: إن المدرَك لا يقتضي كونه مدرِكاً بشرط كونه حيّاً وبشرط الحواس وزوال الموانع هو أنّا ندرك السواد والبياض في حالة واحدة، فلو كان المقتضي للإدراك هو المدرَك لاقتضى السواد والبياض له صفتين ضدين في حالة واحدة، وذلك محال. ولأن المدرك لو اقتضى الإدراك لكان علةً موجِبةً لذلك، لأنه لا يجوز أن يكون مولّداً، لأن إدراك المدرَك ليس بذات، والأمر في أنه ليس بقادر مختار ظاهر، ولا يجوز أن يكون مقتضياً لأن المدرَك

---

١ حيّاً] حي، ب ١٥ وحضره] حضر، ب

ليس بحالة للمدرِك، فلم يصح أن يكون مقتضياً. ولو كان علةً في الإدراك لم يصح وجوده من دون مدرِك ومن دون كونه مدرَكاً، ولَمَا صح دخول الشرط فيه من زوال الموانع وكون الحي حيّاً والحواس، لأن العلل لا تدخل إيجابَها الشروط. وأما زوال الموانع فلا يجوز أن يكون هو المقتضي للإدراك، لأن ذلك نفي، والنفي لا يؤثر في الصفات الثابتة، لأن الإثبات هو الذي يؤثر في الثبوت والنفي في النفي. ولأن نفي الموانع لا اختصاص له بحي دون حي، فكان ينبغي أن يقتضي كون جميع الأحياء مدركين.

وأما الحواس، وما يختص بها من البنية والحياة والصقالة وغير ذلك، فلا يجوز أن يكون هو المقتضي، أو مجموع ذلك، لأن الحواس وما يختص بها لا ترجع إلى الجملة، والإدراك صفة للجملة، فلا بد من أن يكون المؤثر فيها ما يرجع إلى الجملة، دون ما يرجع إلى ما هو في حكم الغير للجملة. ولأن الجملة فيما يرجع إليها كالمحل الواحد، فكما أن ما يقتضي صفة للمحل يجب أن يكون مختصّاً بالمحل، فكذلك ما يقتضي صفة للجملة. ولأن ذلك أمور كثيرة مختلفة، فلا يجوز أن يقتضي صفةً واحدةً.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن تكون آحاد هذه الأمور أو مجموعها علة في كونه مدركاً؟ أما آحادها فيبطل بما ذكرناه في المدرَك. وأما المجموع فلأن العلة توجب لما يرجع إلى ذواتها، فلا بد من أن يرجع كونها علة إلى الآحاد. فثبت أن كون الحي حيّاً هو المقتضي للإدراك بانفراده، وأن ما عدا ذلك مما يفتقر إليه في الإدراك هي شروط. وإذا كان تعالى حيّاً لذاته وجب كونه مدرِكاً إذا وُجد المدرَك، لأن المقتضي قد حصل مع شرطه الذي هو وجود المدرَك، إذ لا يُعقل شرط لكونه تعالى مدرِكاً إلا وجود المدرَك، إذ الحواس وصحتها وارتفاع الموانع هي شروط مختصة بالحياة، فيستغني عنها من كان حيّاً لذاته.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون المدرَك هو الذي يؤثر في الحواس على ما بيناه؟ وإذا صح ذلك وكان تأثيره ومفارقاً لتأثير العلل والمقتضيات والأسباب، فلا تسموه بأنه علة أو مقتضٍ أو سبب، واجعلوه قسماً من أقسام المؤثّرات عندكم، وسموه باسم غير هذه الأسامي. ألا ترى أن الضد المنافي من المؤثّرات عندكم، وأنه قسم زائد

١١ فكذلك] وكذلك، ب **١٥** ذواتها] ذاتها، ا | علة] جملة، ا **١٩** إذ] او، ا **٢٣** عندكم] -، ا

على ما ذكرتموه؟ وقد أثبتموه وسميتموه شرطاً مؤثّراً في انتفاء الضد الآخر. فقولوا بمثله فيما نحن فيه، وإن كان يفارق الضد من حيث أن الضد يؤثر في النفي، وهذا يؤثر في أمر ثابت. وإذا أثبتموه لم يلزم عليه شيء من وجوه الإبطال التي ذكرتموها. كيف، ولنا أن نقول: إن المدرَك سبب مولِّد لتأثيره في الحاسة، وقولكم: إن المسبِّب لا بد من أن يكون ذاتاً، بناء منكم على قولكم بالمعاني، ومن لا يقول بالمعاني فإنه يسمي الأحوال متولدة إذا وقف ثبوتها على أسباب.

قالوا: وإنما قلنا: إن هذه الشروط مقصورة على الحياة لأن محل الحياة محتاج إليه في الإدراك. ألا تري أنه لا يمكننا أن ندرك بشمائلنا بالحياة التي في أيماننا، بل لا بد من استعمال محل الحياة حتى يصح الإدراك؟ فإذا كان محل الحياة محتاجاً إليه في الإدراك لم يمتنع أن يُحتاج إلى بنيته أيضاً. فلا يصح الإدراك بالحياة إلا إذا كان محله مبنيّاً بنيةً مخصوصةً فيكون حاسةً. وتختلف الحواس لأجل اختلاف المدرَكت. وتجري الحواس في الإدراك مجرى الآلات في الأفعال، فكما أنّا لما كنا قادرين بقُدِرٍ واحتجنا في الفعل إلى استعمال محل القدرة، وكانت الأفعال مختلفة، احتجنا إلى أن يكون محل القدرة مبنيّاً بنيةً مخصوصة حتى يصح أن يكون آلةً في الفعل، فكذلك هذا في الحواس وسائر ما نحتاج إليه من الشروط وهو تابع للحاجة إلى الحواس. ولما كان تعالى قادراً لنفسه، وكان مستغنياً عن القُدر، لم يحتج إلى الآلات. فكذا هذا في كونه حيّاً وفي الحواس.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن نحتاج إلى الحواس وإلى اختلاف بنيتها لنقبل تأثير المدرك فيها، لا لأجل الحياة، على ما بيناه؟ والأولى أن نسلم أن المدرَك يؤثر في الحواس على ما تقدم بيانه، ثم نبين أن الرؤية أو إدراك سائر المدرَكات هو أمر زائد على تأثير المدرك في الحاسة أو بدن الحي منا على ما بيناه، ثم ننظر من بعد في هل المقتضي لهذا الأمر الزائد هو المدرَك، أو تأثيره في الحواس، أو زوال الموانع، أو الحواس أنفسها، أو الحياة، ثم نبين أن المقتضي لهذا الأمر ليس إلا الحياة دون غيرها من الأقسام، بل الحواس وزوال الموانع ووجود المدرَك وتأثيره في الحي منا شروط في اقتضاء الحياة لهذا الأمر الزائد، وكون الحي حيّاً بانفراده هو الذي يقتضيه. ثم نبين أن

١٤ فكذلك] وكذلك، ب

هذه الشروط في ثبوت هذا الأمر مقصورة على الشاهد، لا يصح أن يشرط في الغائب سوى وجود المدرَك، فثبت حينئذ أن هذا الأمر ثابت له تعالى عند وجود المدرك. ولسنا نجعل وجود المدرك شرطاً في الغائب إلا على معنى أن كون المدرِك مدرِكاً لا يُعقل من دون مدرَك، فهو متعلّقه في الغائب. وفي الشاهد هو شرط لهذا الوجه، وشرط لوجه آخر، وهو لتأثيره في الحواس أو بدن الحي منا الذي هو شرط لإدراك الحي منا.

وإنما قلنا: إن المقتضي لهذا الأمر هو كون الحي حيّاً دون غيره من الأقسام، هو أنّا إذا علمنا في الواحد منا أنه حي، أو علمنا في أنفسنا أننا أحياء، فإنا نعلم عند هذا العلم بغيرنا وبأنفسنا أنه لا يستحيل أن ندرك في الجملة وعلى بعض الوجوه. ونعني بقولنا: إنا نعلم أنه لا يستحيل أن ندرك على بعض الوجوه، أنه لا يستحيل أن يصدر منا إدراك المدرَك إذا قدّرنا شروط الإدراك حاصلة، وإن كانت منتفية في الحال، أو كانت مستحيلة على التقدير. يبين هذا أن نفصل بين الحي، وإن قدّرنا شروط إدراكه مستحيلة، وبين الجماد في توهم صدور الإدراك من الحي بتقدير شروط الإدراك حاصلة له واستحالة توهمه من الجماد، وإن قدرنا شروط الإدراك حاصلةً له، فصح أن العلم بكون الحي حيّاً يتبعه العلم بنفي هذه الاستحالة. ونعلم أنا متى كنا كذلك فليس نفتقر في صدور الإدراك منا إلى تغيّر فينا أو تصرف الغير فينا، بل نفتقر إلى تغير في غيرنا، من وجود مدرَك، أو مماسّة المدرَك لنا، أو زوال الموانع. فلولا أنا نعلم أن المقتضي للإدراك هو كوننا أحياء لما وقف علمنا بنفي استحالة صدور الإدراك منا على بعض الوجوه على علمنا بكوننا أحياء فقط، إذ لا يجوز أن يقف العلم بنفي استحالة صدور الحكم عن الشيء في الجملة على العلم بما ليس هو المؤثر فيه ولا يقف على العلم بالمؤثّر فيه. وجرى العلم في ذلك مجرى العلم بكوننا قادرين، فإنا متى علمنا ذلك من أنفسنا أو من غيرنا فإنه يتبع هذا العلم العلم بأنه لا يستحيل منا، ونحن على ما نحن عليه، الفعل على بعض الوجوه، وإن احتيج في وقوع الفعل منا إلى الآلات وزوال الموانع. ومتى قدّرنا الموانع حاصلة والآلات منتفية فإنه لا يزول منا العلم بنفي استحالة الفعل منا على

---

٢ ثابت] تا بتت، ب **٩** أنه لا] ألا، ب

بعض الوجوه. فكما أنا نعلم بهذا الوجه أن المؤثّر في صحة الفعل هو كوننا قادرين، وما عدا ذلك مما نحتاج إليه هي شروط وقوع الفعل، وليس هي المؤثرة في وقوعه، فكذا هذا في كوننا أحياء وما نفتقر إليه بعده من الحواس وغير ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون كون الحي حيّاً مصحِّحاً لكونه مدركاً وقابلاً للإدراك عن المؤثّر في الإدراك، ولا يكون هو المؤثر فيه؟ والعلم بنفي استحالة الحكم في الجملة، كما يتبع العلم بالمؤثر فيه، فكذلك يتبع العلم بالمصحح لذلك الحكم. ألا ترى أن العلم بالتحيز يتبعه العلم بنفي استحالة كونه كائناً في جهة، وإن لم يكن هو المؤثر في كونه كائناً، بل المؤثر فيه غيره، وهو إما علة أو فاعل على حسب الاختلاف في ذلك؟ وإنما يتبعه العلم بنفي هذه الاستحالة لأنه المصحح لكونه كائناً والقابلَ لذلك عن المؤثر، قيل له: إنا لم نقل: إن العلم بنفي استحالة كون الحي مدرِكاً يتبع العلم بكونه حيّاً، فيلزمَ ما ذكرتَه. وإنما قلنا: إن العلم بكونه حيّاً يتبعه العلم بنفي استحالة صدور الإدراك عن الحي في الجملة. وكما يتبعه هذا العلم فكذلك يتبعه العلم بنفي استحالة كونه مدركاً، فيلزم من ذلك أن كون الحي حيّاً موجِب للإدراك، كما أنه مصحح له، فلذلك يتبعه هذان العلمان. وإنما قلنا: إنه يتبعه العلم بنفي استحالة صدور الإدراك عنه، لأن العقلاء يعلمون في الحي أنه هو الذي يصدر عنه إدراك المدرَك، ولهذا لا يجوّز أحد من العقلاء أنه يعقل الإدراك في غيره إذا أسمعه كلامه أو ضربه فآلمه. ولو كان كون الحي حيّاً مصححاً للإدراك فقط، أو [لكونه] قابلاً للإدراك عن غيره، لجوّزوا أنهم يفعلون في غيرهم الإدراك بطريقة التوليد، ولعلّقوا بذلك حكماً من أحكام فِعلهم، كما يعلّقون أحكام الفعل بما يولّدونه في غيرهم. فلما لم يجوّز أحد من العقلاء أنه يفعل سماع غيره لكلامه، أو إدراك ألمه الذي يؤلمه به، صح أنهم يعلمون أن الإدراك يصدر عن كون الحي حيّاً، كما يعلمون أن كونه حيّاً يصحح الإدراك. وأما العلم بالحجم فليس يتبعه العلم بصدور كونه كائناً في الجهة عنه، وإنما يتبعه العلم بصحة كونه كائناً في الجهة. فلم يمتنع أن يكون مصححاً لكونه كائناً فقط، ويكون المؤثر في ذلك غيره، بخلاف كون الحي حيّاً على ما قدمنا.

---

٥ الحكم] الفعل، ب ١٦ كون] -، ب

فإن قيل: إذا كان كون الحي مدركاً يقف على الحواس في الشاهد كما يقف على كونه حيّاً فهلّا جعلتم الحواس مؤثِّرة في الإدراك أو جعلتم لها حظّاً فيه؟ قيل له: إنا قد بينا أن العلم بنفي استحالة كون الحي مدركاً يقف على الحياة من دون الحواس، فعُلم أن الحواس آلات في الإدراك، وأن المؤثر فيه الحياة. والسمع موافق لذلك، قال الله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ﴾ إلى قوله ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [٧ الأعراف ١٧٩]، فأضاف الإدراك إليهم بالسمع والبصر. فصح أنها آلات وأن الإدراك يصدر من كون الحي حيّاً.

فإن قيل: أليس كون الحي منا مدرِكاً على شروط تستحيل فيه تعالى، نحو الحواس وتأثير المدرَك في الحواس، أو بدن الحي منا؟ فهلا قلتم باستحالة ثبوت كونه تعالى مدركاً لاستحالة شروطه عليه؟ قيل له: إنه إذا ثبت بما تقدم أن كونه حيّاً فقط يقتضي كونه مدرِكاً لم يجز أن يُشترط بشرط لا يُعقل كونه شرطاً لاقتضائه كونه مدرِكاً، لأن ما لا يُعقل لا يصح إثباته ولا جعْله شرطاً. يبين هذا أن الشرط هو ما يقف عليه تأثير المؤثّر، وما لا يُعقل أصلاً لا يعقل وقوف تأثير المؤثر عليه. والحواس وما يتبعها لا يُعقل ثبوتها للقديم تعالى، ولا يُعقل جعلها شرطاً في اقتضائه كونه مدرِكاً، فلم يجز أن تُجعل شرطاً في ذلك. وجرت الحواس مجرى الآلات التي هي شروط في صحة الفعل منا بكوننا قادرين، فكما لا تُجعل الآلات التي هي شروط في صحة الفعل منا شروطاً في صحة الفعل منه تعالى، لأنها لا تُعقل شروطاً في ذلك، فكذلك الحواس وما يتبعها في كونه تعالى مدركاً.

فإن قيل: فإن كنتم لا تشرطون في كونه تعالى مدرِكاً ما عقلتموه شرطاً في كون الحي منا مدركاً فما معنى قولكم في أول استدلالكم لكونه تعالى مدركاً بأن العلم بكون الحي حيّاً يتبعه العلم بنفي استحالة صدور الإدراك عنه على بعض الوجوه؟ ألستم تعنون بقولكم: على بعض الوجوه، تقدير حصول شروط كون المدرك مدركاً؟ ومن جملة تلك الشروط ما علمتموه شرطاً في كون الحي منا مدركاً. فكأنكم شرطتموها في الاستدلال على كونه تعالى مدرِكاً، ثم منعتم من كونها شرطاً في كونه تعالى مدركاً، وهذه مناقضة، قيل له: إن

---

٨ شروط] شرط، ب ١٦ شروطاً] شروط، ب ١٧ فكذلك] وكذلك، ب

صفة المدرِك هي مشروطة في حق كل مدرك لأنها لا تُعقل من دون المدرَك. فلا بد من أن نشرط ما نجده من العلم تابعاً لكونه حيّاً، وهو نفي استحالة صدور الإدراك عنه بقولنا: على بعض الوجوه. ثم لسنا نقيس الغائب على الشاهد في هذا الحكم حتى يقال لنا: ينبغي أن تعتبروا في كونه تعالى مدركاً جميع ما تعتبرونه في كون الحي منا مدركاً. وإنما ندّعي هذا علماً مطلقاً في العقل غير مقصور على الشاهد، وهو علمنا بأن الحي يتبعه العلم بنفي استحالة صدور الإدراك عنه على بعض الوجوه. وهذا العلم شائع في كل حي سواءً وقف كونه مدركاً على شرط أو على أكثر من شرط واحد من غير اعتبار شروط معيّنة. وهذا كعلمنا بكون القادر قادراً، فإنه يتبعه العلم بنفي استحالة صحة الفعل منه على بعض الوجوه، سواء وقف صحة الفعل على شرط أو أكثر من شرط واحد، لأن لصحة الفعل شروطاً يتفق فيها كل القادرين، نحو الداعي وصحة الفعل في نفسه، فيُشرط هذا الشرط في كل قادر. ثم لا يمنع ذلك من إثبات قادر لا تُشرط صحة الفعل منه بجميع ما شُرط في القادر منا، فكذلك هذا في كون الحي منا مدركاً.

فإن قيل: أليس الجهل أو الحاجة يستحيلان عليه تعالى لكونه عالماً غنيّاً لذاته، ولم تمنع استحالتها عليه من استحالة القبيح منه؟ فما أنكرتم أن يستحيل كونه تعالى مدركاً لما استحال عليه شروط الإدراك؟ قيل له: إنا قد علمنا أن الداعي شرط لصحة كل فعل من كل قادر، ولما علمنا ذلك، وعلمنا أن الداعي إلى القبيح ليس إلا الجهل أو الحاجة، وعلمنا استحالتها على العالم الغني، حكمنا باستحالة وقوع القبيح منه لاستحالة الداعي عليه إلى القبيح. وفي مسألتنا لم نعلم أن الحواس وما يتبعها شرط في إدراك كل حي، بل علمناها شرطاً في إدراك بعض الأحياء، وقلنا: إنه لا يجوز أن تكون شرطاً في الحي لذاته، لأنها لا تعقل شرطاً في إدراكه تعالى، وما لا يُعقل لا يُجعل شرطاً. فوِزَانُ مسألتنا من مسألة القبيح أن يعلم أن الحواس شرط في إدراك كل حي، ثم يُعلم استحالتها عليه، فلا شبهة أنه يتبع ذلك استحالة كونه مدركاً كما يتبع استحالة الدواعي إلى القبيح عليه تعالى استحالة القبيح منه. فأما إذا لم تُعلم الحواس شرطاً في إدراك كل

---

٢ وهو] وهي، ب ٣ بقولنا] لقولنا، ا ب | هذا] -، ب ١٢ منا[٢]] -، ا

حي، وأبطلنا أن تكون شرطاً في إدراكه تعالى، وجب كونه تعالى مدرِكاً عند وجود المدرَك.

فإن قيل: إذا كان حقيقة كونه تعالى حيّاً تخالف حقيقة كون الحي منا حيّاً عندكم لأن حقيقة كون الحي منا حيّاً هو أنه مبني بنيةً مخصوصة، وأنه على مزاج مخصوص، وحقيقة كونه تعالى حيّاً أنه ذات مخصوصة، فلمَ أوجبتم لأجل إيجاب كوننا أحياء لإدراك كونه تعالى مدركاً مع مخالفة الحقيقتين؟ وهل هذا إلا إيجاب منكم كونَه مدركاً لمشاركته الحي منا في التسمية بأنه حي؟ والاشتراك في الحقيقة هو الذي يوجب الاشتراك في أحكام تلك الحقيقة دون الاشتراك في التسمية، قيل له: نحن ما أوجبنا فيه تعالى أن يكون مدركاً لأجل أنه شارك الحي منا في حقيقة الحياة، فيلزم ما ذكرتَه، وإنما قلنا: إنه متى علمنا في ذات، أيّ ذات كانت، أنها حية فإنه يتبع عِلمنا هذا العلم بأنه يجب فيها أن لا يستحيل أن تدرك في الجملة، وأنه متوهَّم فيها الإدراك على بعض الوجوه. وهذه قضية مطلقة في العقل، وليست بمقصورة على الشاهد دون الغائب. يبين هذا أن مَن علم في الشاهد أن هذا الشخص حي باستدلال على ذلك بكونه عالماً فإنه يعلم ما ذكرناه، وإن لم يخطر بباله أن حقيقة كون هذا الشخص حيّاً أنه ممزوج مزاجاً مخصوصاً، بل إذا علم في الجملة كونه حيّاً، وأنه لا يستحيل أن يعلم، فإنه يتبع هذا العلمَ العلم بأنه لا يستحيل أن يدرك في الجملة. فصح أن هذا العلم، وهو نفي استحالة الإدراك في الجملة، لا ينبع العلم بحقيقة كون الحي حيّاً على التفصيل فقط، بل يتبعه، ويتبع العلم بأنه حي في الجملة. فإذا علمنا بالدليل أنه تعالى لا يستحيل أن يعلم ويقدر، علمنا أنه تعالى حي في الجملة، فلا بد أيضاً من أن يُعلم أنه يصح أنه يدرك في الجملة قبل العلم بأن كونه تعالى حيّاً في الحقيقة راجع إلى ذاته المخصوصة، فإذا علمنا كونه حيّاً على التفصيل لم ينافِ هذا العلم ما علمناه من أحكام كونه حيّاً. وإذا ثبت بما ذكرنا أن كونه تعالى حيّاً لذاته يقتضي كونه مدركاً فقط، وثبت أن الحواس وما يتبعها ليست بشرط في وجوب كونه تعالى مدركاً، ثبت أنه يقتضي ذلك من غير شرط، إلا أن الإدراك لا يُعقل من دون مدرَك، فوجب أن يُشرَط ذلك في كونه مدرِكاً. والذات، متى كانت موجبةً لأمر من غير شرط،

---

١٥ بأنه] بأن ذلك، ب ١٨ في الجملة] -، ا ١٩ قبل] قيل له، ا

أوجبت ذلك الأمر متى كانت حاصلة، ومتى كانت موجبة عند شرط، وحصل الشرط، لزم أن توجب الحكم، لأنه حصل المقتضي والشرط معاً، فقد تكامل الموجِب على الحد الذي لكونه عليه يكونه موجباً. فيلزم من هذا أنه متى وُجد مدرَك، أي مدرَك كان، فإن الحي لذاته يدركه لا محالة، لأن شرطه في الكل واحد، فلم يجز أن يتخصص إدراكه بمدرَك دون مدرَك.

وهذا الذي ذكرناه هي طريقة عقلية تدل على كونه تعالى مدرِكاً للمدركات، وبطل بما ذكرنا قول من قال من أصحابنا: إنه تعالى يدرك جميع المدركات غير الألم واللذة، وهو قول أبي القاسم بن سهلويه. قال: لأن حقيقة الألم واللذة هو ما يُدرَك بمحل الحياة في محل الحياة، ولا حكم له يتميز به عن غيره سواء، فلم يصح أن يدرك إلا كذلك. وإدراك القديم تعالى له كذلك يستحيل، فصح أنه لا يدركه. والجواب: إن الشيء المدرَك إنما يتميز عن غيره بحقيقته التي يدرك عليها، والألم واللذة يدركان بحقيقتهما ويتميزان بذلك. وأصحابنا يقولون: الإدراك يتعلق بالشيء على مقتضى صفة ذاته، والألم واللذة يدركان بتلك الصفة ويتميزان بها، وهي الصفة التي يتناولها الشهوة والنفار. قالوا: ولا يضرنا أن لا يكون لتلك الصفة عبارة يعبَّر بها عنها في اللغة. فإن قال أبو القاسم: إن مِن شرط إدراك الألم هو أن يُدرك بمحل الحياة في محل الحياة، وهذا الشرط يجب أن يستوي فيه الشاهد والغائب، قيل له: فيجب أن يستوي الشاهد والغائب في شروط سائر المدركات، فيلزمك أن تقول بأنه تعالى لا يدرك شيئاً من المدركات، لأن شروط إدراكها في الشاهد لا تجوز عليه تعالى.

ويصح أن يستدل في هذه المسألة بطريقة السمع، لأنه يصح أن يُعلم كون السمع دلالةً قبل العلم بأنه تعالى سامع مبصر مدرك. فإن قيل: ولم زعمتم ذلك، وفي شيوخكم من يقول: إن حكم كونه تعالى مدركاً هو كونه غنيّاً؟ فعلى هذا القول لا يمكن أن يُعلم غنيّاً قبل العلم بأنه مدرك، ودلالة الحكمة لا تثبت إلا بعد العلم بأنه غني، قيل له: إنا سنبين بطلان هذا القول فيما بعد إن شاء الله تعالى، فيتبين أنه تعالى يمكن أن يُعلم غنيّاً من دون العلم بأنه مدرك، ويُعلم شرط دلالة الحكمة قبل العلم بكونه تعالى مدركاً.

---

١٤ بها] -، ب   ٢٤ تعالى] -، ب

وقد بينا فيما تقدم أن كون المدرك مدركاً أمر زائد على تأثير المدرَك في الحاسة وعلى العلم بالمدرك. وهذا أمر لا يستحيل أن يثبت لذاته تعالى، لأنه تعالى حي لذاته، وكل حي لا يستحيل أن يثبت له هذا الأمر. وإذاً صح ذلك، وورد السمع بأنه تعالى سامع راءٍ مدرك كقوله تعالى ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [٢٠ طه ٤٦]، وكقوله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ [٥٨ المجادلة ١]، وكقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [٦ الأنعام ١٠٣]، إلى غير ذلك من الآيات.

وحقيقة السمع والرؤية والإدراك موضوعة في اللغة لهذا الأمر الزائد الذي أثبتناه نحن. يبين هذا أنا قد بينا أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للعلم بالمسموع والمبصَر من دون أن يقترن به هذا الأمر الزائد، ولا يجوز أن تكون موضوعة لتأثير المدرَك في السمع والبصر، لأن هذا التأثير لا يُستدرَك إلا باستدلال غامض. وأهل اللغة إنما يضعون الألفاظ لما يعلمونه ضرورة، لا للأمور التي تُستدرك بالاستدلال، ولهذا نجدهم الآن يستعملون السمع والرؤية، ولا يخطر ببالهم هذا التأثير في الحواس. والفصل بين كون الشيء معلوماً من دون رؤية وسماع وبين كونه معلوماً برؤية وسماع هو فصل يجده كل عاقل من نفسه، فلا بد من أن يضعوا هذه الألفاظ له. وإذا كانت حقيقة هذه الألفاظ هذا الأمر الزائد، ولم يكن مستحيلاً على ذاته تعالى، وجب حمل هذه الآيات وأمثالها على ظاهرها، إذ لا مانع يمنع من ذلك، ولم يجز صرفها عن ظاهرها. ومتى حُملت على ظاهرها وجب إثبات هذا الزائد له تعالى.

وصح وصفه تعالى بأنه سميع بصير على جهة المبالغة له تعالى بالرؤية والسماع. ويصح وصفه أيضاً بأنه سميع بصير على ما يقوله أبو هاشم، وهو أنه تعالى لا يستحيل أن يسمع ويبصر، لأن المتهيئ للسماع والإبصار يصح أن يوصف بأنه سميع بصير من جهة اللغة. وعلى هذا المعنى يصح أن يوصف بأنه سميع بصير لم يزل ولا يزال، لأن هذا الأمر الزائد لا يستحيل عليه تعالى لم يزل ولا يزال.

---

٨ والرؤية والإدراك] والإدراك والرؤية، ب **٩** موضوعة] موضوعاً، ا ب **١٠** موضوعة] موضوعاً، ا ب **١٣** يخطر] خطر، ا **٢١** من... ٢٢ بصير] -، ب

فإن قيل: أفتثبتون كونه تعالى سامعاً مبصراً مدركاً للمدركات أحوالاً لذاته تعالى كما يقوله الشيوخ؟ قيل له: لا، بل نثبتها أحكاماً لذاته تعالى، ونعني بذلك أنها أمور لا تُعقل من دون ذاته تعالى ودون المدركات، لأن كون المدرِك مدرِكاً هو أمر بين المدرِك والمدرَك لا يُعقل من دونهما، كما نقوله في كون العالم عالماً. وسنبين فيما بعد إن شاء الله تعالى أنه لا يجوز إثبات حالة لذاته. فهذا هو قولنا في كونه تعالى سميعاً بصيراً وسامعاً مبصراً ومدركاً للمدركات.

وأما شيوخنا البغداديون فقد احتجوا لنفي كونه تعالى مدرِكاً، فقالوا: لو جاز عليه الإدراك لم يصح أن يكون مدركاً لم يزل، لأن وجود المدرَك مستحيل لم يزل، فكان يجب أن يصير مدركاً بعد أن لم يكن مدركاً، وذلك تغير، والتغير دلالة الحدث، ويتعالى عن ذلك. وأجاب شيوخنا البصريون عن ذلك، فقالوا: أتعنون بهذا الإلزام أنه يلزمنا إذا قلنا بتجدد صفة له تعالى أن نطلق فيه هذا القول، وهو أنه قد تغير، أو تعنون به أنه يلزمنا أن نثبت في ذاته تعالى معنى التغير؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فبيّنوا معنى التغير ما هو لننظر فيه، هل يجوز عليه تعالى أم لا؟ فإن قالوا: معنى التغير هو أن تثبت له صفة لم تكن له ثابتةً من قبل، قيل لهم: فقد ألزمتمونا مذهبنا. وإن قالوا: معنى التغير هو أن تصير الذات غيراً لنفسها، قيل لهم: وليس تصير الذات غيراً لنفسها بثبوت صفة لها لم تكن ثابتة من قبل. ولهذا لا يصير أحدنا غيراً له إذا علم ما لم يعلمه وأدرك ما لم يكن مدركاً له. وإن قالوا بالأول، قيل لهم: وكيف يلزمنا أن نطلق فيه لفظة التغير إذا تجددت له صفة؟ وأهل اللغة لا يطلقون التغير فيمن ذكرتموه، كما في الواحد منا إذا أدرك ما لم يكن مدركاً له. وعلى أن هذه الكلمة من حقها أن تطلق فيما يصير غيراً لنفسه، وهذا مستحيل في جميع الذوات، فينبغي أن لا يصح إطلاقه في شيء من الذوات. واستُعمل في اللغة فيما وُجد بعد أن لم يكن موجوداً، فيصح عليه أحكام كانت مستحيلة عليه من قبل، ويصير بذلك في حكم ما صار غيراً لنفسه. وهذا المعنى منتفٍ عن الذات الثابتة قبل ثبوت الصفة وبعدها. واستُعمل أيضاً في الأجسام إذا وجد فيها من المدركات ما لم يكن موجوداً فيها، كالألوان والطعوم والروائح. ولا يُستعمل في غير

---

٥ لذاته] + تعالى، ب **١٢** نثبت] ثبت، ا **١٥** التغير] التغيير، ا

ما ذكرنا. ولهذا إذا شحب لون زيد قيل: قد تغير، وإذا رأى ما لم يكن يراه لا يقال: قد تغير. ولم يلزمنا أن نطلقه فيه تعالى، لأنه لم يوجد بعد العدم، ولا حله ما لم يكن حالًّا فيه.

واحتجوا أيضاً فقالوا: لو كان تعالى مدركاً للطعوم والروائح لوُصف بأنه ذائق شامّ. ولو أدرك الآلام واللذات لوصف بأنه ألِمٌ ملتذ، ولوصف أيضاً بأنه يحس وذو حسن. وكل ذلك لا يصح فيه تعالى، فصح أنه ليس بمدرِك. وأجاب أصحابنا، فقالوا: إن الذائق والشامّ ليس هو المدرك للطعوم والروائح فقط، بل الشم هو استجلاب الهواء بالخيشوم الذي هو مجاور للجسم الذي فيه الرائحة، والذوق هو مماسّة ذي الطعم بالحاسة. ولهذا يقال: شممته فلم أجد له رائحة، وذقته فلم أجد له طعماً. والألِم والملتذّ ليس هو المدرك لهما فقط، بل هو المدرك لما يشتهيه أو ينفر عنه. وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، فلذلك لا تُطلق فيه هذه الأوصاف. فأما المحس وذو الحس، فإن عنوا به المدرك فقد ألزمونا مذهبنا. فإن قالوا: فينبغي أن تطلقوا فيه أنه محس وذو حس، قيل لهم: إنما لا نطلق [ذلك] فيه تعالى لأن الشيخ أبا هاشم رحمه الله تعالى ذكر أن الحس هو أول ما يحصل من العلم بالمدرك، وقال غيره: بل هو إدراك الشيء بآلة وحاسة. وذلك لا يجوز عليه تعالى، فلذلك منعنا منه.

ومما احتُج به لذلك أنه لا يجوز إثبات صفة لا حكم لها، وليس لكونه تعالى مدركاً حكم، فلم يجز إثباته له تعالى. وإنما قلنا ذلك لأنا لا نعقل للإدراك حكماً إلا كونه طريقاً للعلم بالمدرَك، وهو تعالى عالم بالأشياء قبل كونها، فلم يكن الإدراك طريقاً إلى العلم بها. فصح أنه لو ثبت تعالى مدرِكاً لم يكن لهذه الصفة حكم، فلم يجز إثباتها. والجواب: إنه إنما يجب إثبات الحكم للصفة إذا لم تعقل بنفسها. فإما إذا كان الموصوف بها يجدها من نفسه، ويعلمها غير الموصوف بها من غيره باضطرار، لم يُحتج إلى إثبات حكم لها. وكون المدرِك مدركاً هذا حاله، فلم يجب إثبات حكم له.

وذكر الشيخ أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح أن أقوى ما يُحتج به لنفي كونه تعالى مدركاً أن يقال: لو كان لله تعالى مثل صفة المدرِك منا لكان المقتضي لذلك هو كونه

---

١٣ لهم] له، ا ب **٢٣** يُحتج] يحتجوا، ا

حيّاً فقط. ولو كان كذلك لوجب أن يقتضي كوننا أحياء كوننا مدركين من دون الحواس وغيرها من الشروط، لأن معنى الحي حاصل فينا. وهذه الصفة مما لا يختلف في الشاهد والغائب، وليس يؤثر في ذلك أنه حي لذاته وأننا أحياء بالحياة، لأن حقيقة الصفة لا تختلف لاختلاف ما يُستحق لأجلها، كما في كوننا عالمين. يبين هذا أن الحواس واستعمال محل الحياة إما أن يُحتاج إليهما في صفة المدرك أو لا يُحتاج إليهما في ذلك. فإن احتيج إليهما في ذلك لزم استحالة كونه تعالى مدركاً لأن الحواس والحياة تستحيل عليه تعالى. وإن لم يَحتج إليهما في هذه الصفة من يستحيل عليه الحواس والحياة وجب أن لا يحتاج إليهما من يصح عليه الحواس والحياة، لأن ما ليس بشرط في الصفة لا يصير شرطاً فيها لأجل صحته على الموصوف بها كما في سائر الشروط. وأجاب عن ذلك بأن هذا إنما يلزم من يجعل صفة الحي واحدةً في الشاهد والغائب ويجعلها حالة للحي. فأما من يقول: إن كونه تعالى حيّاً هو أنه لا يستحيل أن يعلم ويقدر لأنه ذات مخصوصة، والواحد منا إنما صح أن يعلم ويقدر لأجل بنية مخصوصة، فلا يلزمه ذلك، لأن له أن يقول: إن ذاتنا ليست كذاته تعالى حتى إذا اقتضت ذاته كونها مدركة من دون الحواس وجب أن يقتضي ذلك ذواتنا من دون الحواس أيضاً. ولهذا لم يجب أن نفعل بكوننا قادرين من دون أعضاء، وإن كان يصح فيه تعالى ذلك، لما لم يشترك هو ونحن فيما يقتضي صحة الفعل. فكذلك هذا في صحة الإدراك.

باب القول في السميع البصير هل له بذلك صفة زائدة على كونه حيّاً

حكى أصحابنا رحمهم الله عن الشيخ أبي هاشم رحمه الله أنه ذكر في نقض الأبواب ما يدل على أن العلم بأنه حي يخالف العلم بأنه سميع بصير، وأن العلم بأنه سميع يخالف العلم بأنه بصير. قالوا: وهذا يقتضي أنه كان يرى أن للسميع البصير حالة زائدة على كونه حيّاً لا آفة به، لأن اختلاف العلمين بالذات قد يكون لأجل اختلاف الأحوال للذات، وقد يكون لتغاير الأحكام. وليس يمتنع أن يعلم المستدل كونه تعالى حيّاً بصحة كونه عالماً قادراً، ولا يعلم هل يقتضي صحة الإدراك، ثم يعلم ذلك من بعد بتأمل. فالعلم

بأحدهما ليس هو العلم بالآخر، وكذلك العلم بأن ذاته تعالى تقتضي إدراك المسموع هو غير العلم بأنها تقتضي إدراك المبصَر. وإذا اختلف الحكمان اختلف العلمان بهما، فصح أن ما ذكره في كتاب نقض الأبواب موافق لما ذكره في سائر كتبه.

فإن ذهب ذاهبٌ إلى أن كون الحي سمعياً بصيراً حالة زائدة على كونه حيّاً فالذي يبطله هو أنه إما أن يجعل كونه سميعاً بصيراً حالة زائدة على كونه حيّاً ويقول: هي المصححة للإدراك، أو يعني بذلك صحة الحواس ويجعلها شرطاً، أو يعني به صحة الإدراك كما نقوله. فإن عني به الحواس فقد تقدم القول في ذلك. وإن عنى به حالةً زائدة على كون الحي حيّاً لم يصح، لأنا لا نجدها من أنفسنا، ولا طريق إليها، لأن صفة الإدراك تستند إلى صفة الحي على ما تقدم. فإن قال: قد يثبت كون الحي حيّاً، وحواسُّه فاسدةً، فلا يكون سميعاً بصيراً، فلا بد من صفة زائدة على كونه حيّاً حتى يصح الإدراك، قيل له: إنا قد بينا أن صحة الإدراك في الجملة تقف على كون الحي حيّاً فقط، سواء كان ذلك الإدراك سماعاً أو إبصاراً. وقد بينا أن صحة الحواس هي شروط في صحة ثبوت كونه سامعاً مبصراً، وليست بشروط في صحة إدراكه في الجملة، أيّ إدراك كان.

وعلى أنه لو وجب لأجل ذلك إثبات صفة تحصحح الإدراك غير كونه حيّاً، لم يخل إما أن تثبت تلك الصفة قبل صحة الحواس، أو تتجدد عند صحتها. فإن قال بالأول لزم فيه ما ألزم في كونه حيّاً، فيجب إثبات صفة ثالثة. وإن قال بالثاني قيل له: كيف يجب تجدد صفة غير كونه حيّاً، وعند صحة الحواس يكفي أن يكون المقتضي لذلك هو كونه حيّاً بشرط صحة الحواس؟

---

٩ يثبت] ثبت، ب **١٧** له] لهم، ا ب

باب في أن كونه تعالى قادراً عالماً يرجع إلى الإثبات لا إلى النفي

رأيتُ في بعض مصنفات برغوث أن معنى كونه تعالى قادراً هو أنه ليس بعاجز، ومعنى كونه عالماً هو أنه ليس بجاهل، ومعنى كونه حيّاً أنه ليس بميت. فيقال له: ما معنى العاجز والجاهل والميت؟ لأنك متى لم تبين ذلك لم يكن يثبت معنى القادر والعالم والحي، لأن ما ننفي يجب أن يكون معلوماً حقيقته كما يجب مثله فيما نثبت. فإن قلتَ: معنى العاجز هو أنه ليس بقادر، ومعنى الجاهل أنه ليس بعالم، ومعنى الميت أنه ليس بحي، قيل لك: إنك فسّرت كل واحد منها مما سُئلتَ عنه بالآخر، وهذا تفسير المجهول بالمجهول.

ويقال له: إن القادرين يتافضلون في القدرة على الأفعال، والنفي مما لا يقع فيه تفاضل. فيجب أن يكون ما يتمكنون به من الأفعال أمراً راجعاً إلى الإثبات حتى يصح فيه التفاضل، ثم نفي ذلك يكون هو العجز عن الفعل. وكذلك هذا في العلم، فإنهم يتفاضلون في العلم بالأشياء، فلا بد من أمر يرجع إلى الإثبات، ونفي ذلك يكون هو الجهل بالشيء، إذا أريد بالجهل نفي العلم. ولأنا متى راجعنا أنفسنا فإنا نجد ما نتمكن به من الفعل أمراً مختصّاً بنا حاصلاً فينا. والعقلاء يعللون التمكن من الأفعال بشدة البدن وصلابته وشدة أعصابه، ومتى رجّحوا قادراً على قادر علّلوا ترجيحه بما ذكرنا. والذي نجده من باب العلوم هو أظهر مما نجده من القدر، لأنا نجدها مختصة بناحية الصدر. فكيف يكون ذلك راجعاً إلى نفي والنفي لا اختصاص له بعضو دون عضو؟

ولأن القدرة تؤثر في تحصيل الأفعال، والعلم يؤثر في إحكامها، ولا شبهة في أن تأثيرهما راجع إلى الإثبات، وما يؤثر في الإثبات لا بد من أن يكون أمراً ثابتاً. فأما أن يؤثر النفي في الإثبات فلا. وإنما يجوز أن يتبع النفيَ انتفاءُ أمر آخر، فيتبع العجزَ نفي الأفعال، وعدمَ العلم بترتب الأشياء نفي إحكامها. فالعجز والجهل أولى أن يرجعا إلى النفي، فمتى قلتَ: إن القادر هو من ليس بعاجز، والعالم هو من ليس بجاهل، فقد

١ قادراً عالماً] عالماً قادراً، ا ٣ هو] -، ب ٧ لك] له، ا ب | منها] منهما، ا ١٢ يرجع] + ذلك، ا ب
١٥ ذكرنا] ذكرناه، ب ١٩ راجع] راجعاً، ب

نفيت عنهما النفي، ونفي النفي هو إثبات. وكذلك الحياة تؤثر في إثبات أحكام، وهي صحة العلم والقدرة وإدراك المدركات، فيجب أن ترجع إلى الإثبات. والموت يتبعه انتفاء هذه الأحكام، فكان راجعاً إلى النفي، فنفيه يكون إثباتاً. ولأنه إن عنى بقوله: العالم هو من ليس بجاهل، نفي الجهل الذي هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، لزمه أن يكون كل من انتفى عنه ذلك عالماً إذ حصل فيه معنى العالم. وإن عنى بالجهل نفي العلم فمتى نفى عن الحي هذا النفي عاد الأمر إلى الإثبات، فسقط قوله.

باب القول في كونه تعالى مريداً وكارهاً

اتفق المسلمون على وصف الله تعالى بأنه مريد، وورد به السمع، واختلفوا في فائدة وصف المريد بأنه مريد في الشاهد والغائب. ففي العلماء من لم يثبت الإرادة أمراً زائداً على تجرّد الدواعي إلى الفعل عن الصوارف وجعل ذلك فائدة كون المريد مريداً في الشاهد والغائب. وهذا القول هو الأقرب إلى الصواب عندنا. وقال غيره من العلماء: إن كون المريد هو أمر زائد على الدواعي إلى الفعل، وجعلوه فائدة وصف المريد بأنه مريد في الشاهد والغائب. وهو قول شيوخنا البصريين كأبي علي وأبي هاشم وأصحابهما، وهو مذهب الكُلّابية والأشعرية والنجّارية. ونفى سائر شيوخنا هذا الأمر الزائد عنه تعالى، كأبي الهذيل وأبي إسحاق النظّام وأبي عثمان الجاحظ وأبي القاسم الكعبي وغيرهم.

قال الشيخ أبو الهذيل: إن الله تعالى مريد لأفعاله، وإرادته لها خلقه لها، وخلقه لها غيرها، وإنه مريد لأفعال غيره على معنى أنه أمر بها. وقال الشيخ أبو إسحاق النظام: إن الله تعالى مريد لأفعاله، وإرادته لها هي المراد، ومريد لأفعال غيره، وإرادته لها هي أمره بها، وقد تكون إرادته حكمه. قال: لأنه قد يعبَّر بالإرادة عن المراد، تقول: جئتني بإرادتي، أي بمرادي، ويقال: إن الله تعالى مريد أن تقوم القيامة، أي قد حكم بذلك. قال: وقد تكون الإرادة للشيء بمعنى المقاربة، كقوله تعالى ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾

---

١ أحكام] الأحكام، ب **٥** إذ] اذا، ا ب **٨** بأنه] -، ب **١٧** الشيخ] -، ا

[١٨ الكهف ٧٧]، وقد يكون بمعنى الضمير، وذلك يستحيل على الله تعالى. وقال أبو عثمان وأبو القاسم: إنه تعالى مريد لأفعال نفسه، أي فَعَلها، وليس بساهٍ ولا مكرَه، ومريد لأفعال غيره بمعنى أنه آمر بها.

وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه أثبت الإرادة أمراً زائداً على الداعي في الشاهد، وقال: إن كونه تعالى مريداً راجع إلى داعيه إلى الفعل. واستدل على أن الإرادة أمر زائد على الداعي في الشاهد بأن الإنسان يجد نفسه عندما يعلم في الشيء نفعاً خالصاً كالطالبة له، ويجد هذا الطلب كالصادر عن هذا العلم والتابع له، ولا شيء أظهر مما يجده المرء من نفسه. ولقائل أن يقول: إن الإنسان لو وجد ما ذكرتَه من نفسه على التفصيل الذي ذكرته لوجدناه نحن أيضاً من أنفسنا، ونحن لا نجد عند طلب أنفسنا للنفع أزيد من علمنا بالنفع في الفعل أو اعتقادنا أو ظنّنا للنفع. فإذا عنيت بالطلب هذا المعنى فهو مسلَّم، وإن عنيت به أنا نجد مع هذا العلم أو الاعتقاد أو الظن أمراً زائداً عليه هو كالتابع لذلك، فإنا لا نجد ذلك بعد الاجتهاد في اختبار أنفسنا عند طلبها للمنافع.

فإن قال قائل: إن المشتهي للطعام قد يدعوه الداعي إلى الأكل ويجد الداعي من نفسه إلى ذلك، ويؤخّر الأكل مع ذلك، ثم إذا ابتدأ في الأكل وجد من نفسه أمراً أزيد مما كان يجده عند الداعي إلى الأكل من نفسه، قيل له: إنه متى أخّر الأكل بعد علمه بانتفاعه به لم يجز أن يؤخّره إلا لضربٍ من الصارف، ففي ذلك الوقت يجد الداعي إلى الأكل مشوباً ببعض الصوارف. وإذا ابتدأ في الأكل وجد الداعي إليه متجرداً عن كل صارف، فلذلك يفصل بين الحالين. فإن ادّعوا أمراً زائداً على ذلك كان دعوى عارية عن الدليل وأما غيره من شيوخنا فإنهم استدلوا على إثبات كون المريد مريداً بوجوه يمكن أن يتعلق بها مَن يُثبت الإرادة أمراً زائداً على الداعي في الشاهد والغائب، من ذلك دلالة الأمر والخبر. واعلم أنه يمكن أن يستدلوا لهذه الدلالة على وجهين، أحدهما أن لا يثبتوا لصيغة الخبر والأمر حكماً بكونه أمراً وخبراً يعللونه بالإرادة. والثاني أن يثبتوا لها هذا الحكم، وهو الأظهر في كلامهم، ثم يعللونه بالإرادة.

---

١٢ اختبار] اخبار، ا

أما الوجه الأول فهو أن يقال: قد ثبت أنه تعالى أخبر وأمر، وكل آمر ومخبر لا بد من أن يكون مريداً. وإنما قلنا: إنه تعالى أخبر وأمر، لأنه تعالى تكلم بما هو موضوع في حقيقة اللغة للخبر والأمر، ولم يدلّنا على أنه استعمله في غير ذلك من أقسام الكلام، فلا بد من أن يكون مخبراً وآمراً، وإلا كان معمياً أو عابثاً. وإنما قلنا: إن المخبر والآمر لا بد من أن يكون مريداً، لأن الخبر والأمر إما أن يكون هو الصيغة فقط أو لا بد من أمر زائد على الصيغة يقاربها حتى يكون خبراً أو أمراً. وذلك الأمر إما أن يرجع إلى صفات الصيغة، أو يرجع إلى المخبر، أو إلى المخبَر عنه، أو إلى المخبَر. ولا يجوز أن تكون الصيغة هو الخبر والأمر، ولا الصيغة مع ما يرجع إليها من حدوثها وجنسها وحلولها، لأن كل ذلك يحصل ولا يكون خبراً ولا أمراً، بل يكون تهديداً، ويكون خبراً عن زيد بن عبد الله دون غيره من الزيدين، فلا بد من أمر زائد عليها وعلى صفاتها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الخبر خبراً لعينه، وكذلك الأمر، كما يقوله البغداديون؟ ومعنى ذلك هو أن ما يكون خبراً لا يجوز أن يكون غير خبر، وما يكون خبراً عن زيد بعينه لا يجوز أن يكون خبراً عن غيره من الزيدين، وكذا هذا في صيغة الأمر، وإن كانوا يجوّزون أن يوجد من جنس تلك الصيغة ما لا يكون خبراً ولا أمراً، قيل له: لو كان الأمر كذلك لوجب أن نعلم الصيغة خبراً وفاعلها مخبراً، وإن لم نعلم إلا مجرد الصيغة، وليس الأمر كذلك. ألا ترى أنا متى جوّزنا في فاعل الصيغة أن يكون ساهياً أو غافلاً عن زيد بعينه، أو عن الفعل الذي يصلح أن تكون الصيغة أمراً به، أو جوّزناه معمياً، فإنا لا نعلمه مخبراً ولا آمراً، ولا نعلم الصيغة خبراً أو أمراً؟

ويقال للقائلين بهذا القول: إن كان الخبر خبراً لعينه، وكذلك الأمر لعينه، فأخبرونا أولاً عن حقيقة الأمر والخبر لنعلم أنهما كذلك لعينهما، وهل مطلوبنا إلا أن نعلم حقيقتهما؟ فلا يجدون عند هذه المطالبة بدّاً من أن يشترطوا أمراً زائداً على الصيغة ويرجعوا إلى قولنا، ويبطل قولهم.

وقد أفسد أصحابنا قول البغداديين بوجوه، منها أنه لو كان كذلك لوجب أن تكون الصيغة خبراً قبل المواضعة وفي حال السهو، ومنها أنه كان ينبغي إذا قال القائل: زيد في

---

٢ مريداً] مريد، ا   ١٢ ما] + ان، ا   ١٦ الصيغة[٢]] -، ب

الدار، وفي الدار زيد بن عبد الله، أن نجوّز أن يكون كاذباً بأن يتفق منه وجود الصيغة التي هي خبر عن غيره من الزيدين ممن هو خارج الدار، وأن نجوّز أن يكون صادقاً بأن يقصد بهذه الصيغة زيداً الذي هو خارج الدار، فيتفق منه إيجاد الصيغة التي هي خبر عن زيدٍ الكائن في الدار، لأن إحداهما غير متميزة عن الأخرى سيّما قبل الوجود. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن لا يصح من القادر إيجاد الصيغة التي هي خبر أو أمر قبل المواضعة وفي حال السهو، وإن كان يصح منه إيجاد أمثالها مما ليس بخبر ولا أمر، وأن لا يصح منه إيجاد الصيغة التي هي خبر عن زيد الكائن في الدار، وإن قصد الإخبار عن غيره، ولم تتميز هذه الصيغ قبل الوجود؟ وإنما يصح الدليلان المتقدمان على قول من لا يرى اختصاص العرض بمحله ويري اختصاصه بمحله بالفاعل.

ومنها أنه لو لم يصح وجود الخبر وليس بخبر لامتنع التجوز في الكلام. ولقائل أن يقول: إنا نجوّز وجود مثل الخبر ولا يكون خبراً، فلا يمتنع التجوز في الكلام على قولنا. فإن قالوا: إذا كانا مثلين لم يصح أن يكون أحدهما مجازاً دون الآخر، قيل لهم: إنه لا يمتنع ذلك، كما لا يجب عندكم إذا استحال أن تحل الحركة هذا المحل أن يستحيل أن تحله حركة أخرى تختص به.

ومنها أنه لو كان كل خبر يختص مخبَره ولا يجوز أن يُجعل خبراً عن غيره لزم أن لا يمكن القادر منا أن يخبر إلا عن أشخاص معدودة بعدد قُدره إذا كانت تلك الأخبار عنهم متماثلة، كقولنا: زيد في الدار، لأن القادر بقُدر لا يقدر من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد إلا على ذات واحدة. ومعلوم أنه ما من شخص مسمي با سم زيد إلا ويمكننا أن نخبر عنه. فلما بطل أن نقدر على ما لا نهاية له علمنا أن الصيغة الواحدة يمكن أن نجعلها خبراً عن غير واحد من الزيدين، وإن قدّرناهم بلا نهاية، بأن نقرن إليها إرادة الإخبار عن كل واحد منهم. وليس يلزمنا على قولنا في الإرادات، لأن الإرادة المتعلقة بهذه الصيغة مخالفة للإرادة المتعلقة بالصيغة الأخرى وبالقدرة الواحدة، نحو أن نقدر على ما لا نهاية له من المختلفات.

---

٣ زيداً] زيد، ب **٤** إحداهما] احدها، ب **٨** تتميز] تميز، ب **٩** بمحله[١]] بمحلته، ب **٢٠** خبراً] خبر، ب

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن نقدر بقُدر مخصوصة على ما لا نهاية له من الصيغ المتماثلة على البدل دون الجمع، فلذلك يصح منه أن يخبر بقدر محصورة عن أشخاص لا نهاية لهم على البدل إن عنيتم به الخبر عن كل واحد من الزيدين بصيغة واحدة. وإن عنيتم به أنه يمكننا أن نخبر بصيغة من اللفظ واحدة عن ألفٍ من الزيدين، نحو أن نقول: الزيدون في الدار، وقلتم: لو كان هذا خبراً عن كل واحد منهم، وما يختص به أحدَهم لا يكون خبراً عن غيره على قول المخالف، فيلزم من قولهم أن تكون هذه صيغاً متماثلة، ومتى كانت كذلك لزم ما ألزمناه، وهو أن لا يمكن للضعيف أن يخبر عن عدد إلا بقَدْر قُدَره، قيل لكم: إنه يمكن المخالف أن يقول: إن الخبر عن جملة من الناس يكون صغية واحدة منبئة عن جملتهم، لا عن كل واحد منهم، فيكون اللفظ المجموع موضوعاً للجملة ومختصّاً بها لعينها، كما أن اللفظ المفرد لعينه لا يصلح لغيره، فلذلك يصح من الضعيف أن يخبر عن أشخاص كثيرة بقُدر يسيرة، إذ الصيغة المنبئة عنهم واحدة. ولا يجوز أن تكون الصيغة خبراً أو أمراً لما يرجع إلى المخبَر أو المخبَر عنه، أو لما يرجع إلى المأمور أو المأمور به، لأنه ما من صفة من صفات ذلك يقدّر ثبوتها في حال وجود الصيغة إلا ويجوز مع ذلك أن تكون غير خبر وغير أمر وتكون تهديداً، ويجوز أن تكون خبراً عن واحد دون غيره. فلا بد من أن تكون خبراً وأمراً لما يرجع إلى المخبِر والآمر، ولا يجوز أن تكون خبراً وأمراً لقدرته، ولا لعلمه، أيّ علمٍ كان، ولا لنظره، لأن كل ذلك يحصل والصيغة ليست بخبر ولا أمر، بل هي تهديد. فأما كونه كارهاً للإخبار، أو كارهاً للفعل، فلا مدخل له في ذلك، لأن كراهة الإخبار تمنع من الإخبار، وكراهة الفعل تمنع من البعث عليه إلا أن يُقصد به التهديد. فلم يبق إلا أنه يكون مخبراً وآمراً لكونه فاعلاً لصيغة الخبر والأمر، ولكونه مريداً.

فإن قيل: إذا كان الخبر والأمر على هذا الوجه هو الصيغة مع الإرادة، فكيف يصح منكم أن تعلموا الله مخبراً وآمراً من دون إرادة؟ ومتى علمتموه كذلك فقد علمتم أنه مريد. فكيف يصح منكم الاستدلال بأمره وخبره على إرادته؟ وهل هذا إلا استدلال بالشيأ على ما دخل في ضمن العلم به، وهو كالاستدلال بالشيء على نفسه؟ قيل له:

٥ به] -، ا **١٣** ثبوتها] ثبوته، ا ب **١٧** ليست] ليس، ا ب

إنا لا نستدل بكونه تعالى آمراً ومخبراً على كونه مريداً، فيلزم ما قاله السائل، وإنما نستدل على ذلك بكونه تعالى متكلماً بصيغة الخبر والأمر مع نفي الدلالة على أنه استعمله في غير ما وُضع له في الأصل، فنقول: فلا بد من أن يكون مستعمَلاً فيما وُضع له في الإصل، ولن يتم ذلك إلا مع إرادته للإخبار أو الفعل المأمور به على ما بينا ذلك.

وأجاب شيخنا أبو الحسين رحمه الله عن السؤال، فقال: إن العلم بالخبر على التفصيل هو العلم بالصيغة والإرادة. فأما العلم به على الجملة فهو علم بالصيغة متميزة من غيرها من أقسام الكلام ومما ليس من أقسام الكلام تميزاً مجملاً لا يعلم ما هو. فإذا علمنا أن كلام الله تعالى متى لم يكم خبراً ولا أمراً دخل في كونه عبثاً علمنا تميزه بأمر، وإن لم نعلم أن ذلك الأمر هو الإرادة. فإذا بطل أن يكون سوى الإرادة علمنا أنه خبر وأمر على التفصيل وأنه تميز بالإرادة، فقد بان أنه يصح أن يُعلم الله تعالى مخبراً على الجملة قبل العلم بالإرادة. وأما كونه تعالى كارهاً فالاستدلال عليه بصيغة النهي كالاستدلال بصيغة الأمر على كونه مريداً.

ولقائل أن يقول: إنكم أخللتم بقسم لم تبطلوه لإجله يصح أن تكون الصيغة خبراً أو أمراً، وهو أن تكون خبراً لداعي فاعلها إلى إخبار غيره أو لداعيه إلى الفعل المأمور به. فإن قيل: فما معنى قولكم: إنها كانت خبراً لداعيه إلى الإخبار بها، قيل له: معنى ذلك هو أن يعلم فاعل الصيغة كون زيد في الدار ويعلم وجوب إعلام عمرو بكونه فيها أو حسنه، فيفعل الصيغة لعلمه بحسنها ووجوب إعلام عمرو بها. وأما في صيغة الأمر فبأن يعلم وجوب الفعل على زيد فيدعوه علمه بوجوب ذلك إلى بعثه عليه بقوله: افعل كذا.

فإن قيل: إنه قد يتساوى داعيه إلى فعل الصيغة التي هي خبر عن زيد بن عبد الله وإلى الصيغة التي هي خبر عن زيد بن خالد، فكيف تكون خبراً عن أحدهما دون الآخر؟ وقد يعلم وجوب الفعل أيضاً إما على زيد به عبد الله وإما على زيد بن خالد، فكيف يكون مخاطباً بقوله: افعل، أحدَهما دون الآخر؟ قيل له: إنه متى تساوت

---

٢ بصيغة] بصفة، ا **٣** في[١]] على، ب **٧** العلم[٢]] للعلم، ا **١٤** لإجله] لا، ب

دواعيه إلى ما ذكرتم لم يجز أن يخبر عن أحدهما دون الآخر، ولا أن يخاطب أحدها دون الآخر، بل يخبر عنهما ويأمرهما. فإن كان له صارف عن الخبر عن مجموعها أو أمرهما بالفعل لم يجز أن يخبر عن أحدهما، ولا أن يأمر أحدهما دون الآخر، إلا بأن يترجح داعيه إلى الخبر عن أحدهما أو أمره أحدهما بالفعل، كما أن عندكم إذا تساوت دواعيه إلى ما ذكرتم لم يجز أن يريد الإخبار عن أحدهما دون الآخر، أو يخاطب أحدهما دون الآخر، إلا بأن يترجح داعيه إلى ما ذكرنا.

فإن قيل: فمتى كانت الصورة ما ذكرنا، فكيف يتخصص الخبر بأحدهما دون الآخر والخطاب بالأمر بأحدهما دو الآخر؟ قيل له: هذا أيضاً يلزمك في الإرادة. ثم يقال لهم: إن أردتم بتخصص الخبر والخطاب بأحدهما دون الآخر عند المخاطِب فإنه يتخصص بترجح داعيه إلى ما ذكرنا. وإن أردتم عند المخاطَب، قيل لكم: إن لم يعلم المخاطَب داعي المخاطِب فلا بد من أن يقرن المخاطِب بخطابه ما يدل السامع على ذلك حتى يحسن خطابه.

وأما إيراد هذه الدلالة على الوجه الثاني فهو أن يقال: إن صيغة الخبر والأمر يجوز أن تقع ولا تكون خبراً ولا أمراً، فلا بد من وجه يقع عليه لأجله تكون خبراً وأمراً. ثم إذا لم يثبت لها ذلك الوجه إلا بالإرادة وجب إثباتها. وإنما قلنا: إنها لا تقع خبراً ولا أمراً إلا بالإرادة، لأنه لا يخلو إما أن تكون خبراً لجنسها أو وجودها. ثم نذكر الأقسام التي ذكرناها، ونبطل بما أبطلناه، ثم يقال: فلا بد من إرادة. وقد بينا في باب حدوث الأجسام أنه لس للخبر هذا الوجه وهذا الحكم الذي يدّعونه. ولو ثبت هذا الوجه أمكن تعليله بالداعي، فلا متقضي لهذه الإرادة التي يثبتونها.

طريقة أخرى لهم، قالوا: إنه تعالى خلق في الإنسان العقل والشهوة للقبيح ونفور النفس عن الوجب، ولم يُلجئه ولم يُعِنْه. فلو لم يرد بذلك تعريضه للثواب بتكليفه المشاقّ لكان إما ظالماً أو عابثاً، تعالى الله عن ذلك. وكذلك فقد يفعل الآلام في الصبيان والبهائم، فلو لم يرد به المصلحة والتعريض للعوض لكان عابثاً أو ظالماً. وسيفعل

---

٧ الخبر بأحدهما] احدهما بالخبر، ب **١٤** يقع] -، ا **١٧** أبطلناه] ابطلناها، ا **٢١** يُلجئه] يلجه، ا ب

الآلام بالكفار في الآخرة، فلو لم يرد به معاقبتهم لكان ظالماً. وهذه الطريقة يمكن ذكرها في كل فعل يوجد، فيكون حسناً إذا كان لفاعله فيه غرض، ويقبح إذا لم يكن له غرض مخصوص.

فيقال لهم: إن هذه الأفعال إنما تحسن لغرض الفاعل، وهو داعيه إلى فعلها، فإنما خلق شهوة القبيح في العاقل إلى غير ذلك من شروط التكليف ليكلّفه ويعرّضه بذلك للثواب. ومعنى ذلك هو أن علمه تعالى بكون الثواب المستحق إحساناً إلى العاقل دعاه إلى تحصيل شروط التكليف له التي عندها يحصل مكلفاً، وعند تحمل مشاق التكليف يكون مستحقّاً للثاب الذي فيه فلاحه. وكذلك عِلمه بأن كون آلام الصبيان أصلح للمكلفين وأنفع للصبيان دعاه إلى فعلها، وعِلمه باستحقاق الكفار للآلام والاستخفاف بهم دعاه إلى فعلها. ولا بد من هذه الدواعي عندنا وعندهم في جميع هذه الأفعال. فإذا صح أن تحسن لما ذكرناه فلا مقتضي لهذه الإرادة التي يذكرونها.

فإن قالوا: قولكم: إنه أكمل شروط التكليف ليكلفه، يفيد إرادة التكليف، كما يقال: دخلتُ الدار لأسلّم على زيد، معناه: قصدت بدخولي السلام عليه، قيل لهم: لا نسلّم أنه يقتضي الإرادة التي تثبتونها، وإنما يقتضي الإرادة التي هي الداعي الذي ذكرناه. وكذلك هذا في دخول الدار للسلام على زيد، لأن معنى ذلك هو أن عِلمه بحسن السلام على زيد أو وجوبه عليه أو لما فيه من السرور دعاه إلى الدخول عليه في داره. فهذه اللام هي لام الغرض، والغرض هو داعي الفاعل إلى الفعل، وهو الإرادة، ولا مقتضي لأزيد من ذلك.

وقد استدلوا لإثبات كونه تعالى مريداً بدلالة مبنية على تسليم الإرادة أمراً زائداً على الداعي، فقالوا: إن العالِم منا بما يفعله لا يفعله إلا لداعٍ يخصه، ولا يفعله لداع يخصه إلا وهو مريد له، إذا لم يكن ممنوعاً من إرادته. ألا ترى أنه لا يكتب كتاباً ولا يبني داراً ولا يصنع غيرهما من الصنائع إلا وهو مريد لذلك؟ وإنما لا يجب أن يريد من أفعاله ما ليس له إليه داع يخصه، نحو الإرادة نفسها، فإنه لا يريد الإرادة، وإن كانت فعلاً له، لأنه يفعلها تبعاً لداعيه إلى الفعل، ولا يفعلها لداع يخصها حتى أنه لو دعاه إلى فعلها داع

٩ فعلها] فعله، ا ب **١٦** دعاه] ودعاه، ا **٢٣** نفسها] بنفسها، ا

يخصها وجب أن يريدها. وكذا هذا في الكراهة، فإنه لا يجب أن يريدها لأنها تُفعل تبعاً للغير كالإرادة. قالوا: ولا علة لوجوب ما ذكرنا إلا أنه عالم بما يفعله لداعٍ يخصه وليس بمنوع من إرادته. وهذه العلة حاصلة فيه تعالى، فيجب أن يريد أفعاله ما خلا إرادته وكراهته.

والجواب: إن عنيتم بقولكم: إن العالم منا بما يفعله لا يفعله إلا وهو مريد لفعله، أنه لا يفعله إلا لداع، وذلك الداعي له إلى فعله هو إرادته له فمسلّم، إلا أنه لا يدل على أن الإرادة أمر زائد على الداعي في الشاهد والغائب. وإن عنيتم به أنه لا يفعله لداع يخصه إلا ويفعل فعلاً، وهو إرادة إحداثه، فغير مسلم. فإن ادعوا أنهم يجدون من أنفسهم عند إحداث أفعالهم أمراً زائداً على الداعي كان الجواب ما تقدم.

فأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه يسلم الإرادة أمراً زائداً على الداعي في الشاهد، فقال في الجواب عن دليلهم هذا: لا نسلم أن العلة في وجوب كونه مريداً لما يفعله لداع يخصه في الشاهد هي ما ذكرتم، بل العلة في ذلك هو أن في فعله لإرادة ما يفعله لداعٍ مسرّة له. قال: ولهذا قال شيوخنا رحمهم الله: إن العزم لا يجوز على الله تعالى. قالوا: لأنه لا فائدة في فعله للعزم، فكان عبثاً، ويتعالى الله عن العبث. قالوا: وإنما قلنا: إنه لا فائدة فيه، لأن أحدنا إنما يعزم على أفعاله إما لتوطين النفس على إيجادها، أو لتعجُّل المسرة، أو للتحفظ، وكل ذلك يستحيل على الله تعالى. قال: فلما قالوا: إن في العزم على الفعل تعجل المسرة، فقد قالوا: إنه مسرة لأن الشيء لا يجوز أن يكون في تعجله تعجل المسرة إلا وفي نفسه مسرة. قال: والمسرة إنما تجوز على الأجسام، فكانت العلة التي لها يجب أن يريد ما يدعوه إليه داعٍ هو كونه جسماً يُسر بفعله.

ولقائل أن يقول: إن شيوخنا رحمهم الله ما عنوا بقولهم: إن في العزم على الفعل تعجل المسرة، هو أن العزم مسرة في نفسه، وإنما عنوا به أنه إذا عزم على الفعل فإنه يسر عند ذلك، لأن المسرة عندهم هو اعتقاد وصول منفعة إليه أو أنها ستصل إليه، وأكثر أفعالنا نفعلها لما لنا فيها من المنفعة أو دفع المضرة. فإذا عزم على الفعل الذي هو منفعةٌ تعجل السرور، لأنه اعتقد أنه سيصل إليه منفعة بإيجاد ذلك الفعل.

---

٢ يفعله] فعله، ا **١٠** أمراً] معنى، ا **٢١** به] + هو، ب

ومما استُدِلَّ به في المسألة، وأكثر من يستدل به هو غير أصحابنا من الحشوية، هو أن أفعاله تعالى بعضها متقدم على البعض وبعضها متأخر، وما هو متأخر قد يكون من جنس ما هو متقدم، فالمتأخر كان يجوز أن يكون متقدماً والمتقدم متأخراً، فلا بد من أمر يقتضي تقدم البعض وتأخره. ولا يجوز أن يكون ذلك كونه قادراً، لأن كونه قادراً مع التقدم والتأخر على سواء. ولا يجوز أن يكون المقتضي هو كونه عالماً، لأنه تعالى إنما علم أنه يقدم البعض ويؤخر البعض، لا أنه في نفسه مما يجب تقدمه أو تأخره، فالعلم بذلك تابع، لا أنه يتقدم أو يتأخر للعلم، فصح أن المقتضي لذلك هو إرادته لتقديم البعض وتأخير البعض.

والجواب، إن استدل بذلك شيوخنا، هو أنكم أوجبتم لأجل تقدم بعض الأفعال وتأخر البعض أن يريد تقديم البعض وتأخير البعض، والإرادة عندكم لتقديم المتقدم متقدمة على إرادة تأخير المتأخر، فلزم عندكم في الإرادة ما ألزمتم في غيرها من الأفعال. فإن عللتم تقدم الإرادة بإرادة أخرى أدى إلى ما لا يتناهى. وإن عللتم تقدمها بالداعي لزمكم أن يكون هو المؤثر في التقدم والتأخر، وذلك يغني عن الإرادة التي تثبتونها. فإن قالوا: إن الداعي إلى التقديم والتأخير قد يتساوى، فلا بد من أمر زائد عليه، قيل لهم: إذا استوى الداعي إلى ذلك فقد استوى إلى إرادة التقديم والتأخير، فلم تقدمتْ إرادة التقديم؟ فإن قالوا: إذا استوى الداعي إلى ذلك جاز أن تُقَدّم إرادة تقديم البعض على البعض لا لأمر، قلنا لهم: فقولوا بمثله في تقديم بعض الأفعال على بعض، ولا حاجة لكم إلى هذه الإرادة.

فأما إذا استدل بهذه الدلالة المجبرة فإنه يقال لهم: لم زعمتم أنه لا مقتضي للتقديم والتأخير إلا الإرادة؟ فإن قالوا: إنه لا صفة للبارئ تعالى بعد كونه قادراً وعالماً يجوز أن تقتضي ذلك إلا كونه مريداً، قيل لهم: أليس عندكم أنه تعالى يقول لما يوجده: كن، فما أنكرتم أن يكون المقتضي للتقديم والتأخير هو قوله: كن؟ فإن قالوا: إنه لا مقتضي للتقديم والتأخير في الشاهد إلا الإرادة، فكذلك يجب مثله في الغائب، قيل لهم: إن

---

١ هو[٢]] وهو، ا ب ٦ لا أنه] لأنه، ا ب ١١ فلزم عندكم] فلزمكم، ب ١٤ التقديم] تقديم، ا
١٩ الدلالة] الإرادة، ا ٢٠ قادراً وعالماً] عالماً وقادراً، ا

العبد ليس بموجِد للأفعال عندكم، فكيف يكون المقتضي للتقديم والتأخير إرادته؟ ولو سلّمتم ذلك، قيل لكم: ما أنكرتم أن يكون داعيه هو المقتضي للتقديم والتأخر؟ وقيل لكم: إن إرادة القديم عندكم إما صفة ذاتية له أو معنىً قديم، وما كان كذلك فلا اختصاص له بوقت دون وقت، فكيف يصح أن يكون مخصِّصاً لأفعاله تعالى ببعض الأوقات دون بعض؟ فإن قالوا: إن إرادته تعالى القديمة إنما تتعلق بما علم تعالى أنه يكون مصحلة وحكمة في وقت دون غيره من الأوقات، بجاز أن تكون مخصصةً، قيل لهم: إذا كانت إرادته تعالى تتعلق بالأفعال تبعاً لداعيه فما أنكرتم أن يكون المؤثر في ذلك هو الداعي، ويستغنى عن أمر زائد؟

واحتج أصحابنا النافون لهذه الإرادة فقالوا: إن كونه تعالى مريداً يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة. وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى يستحيل أن يكون مريداً لذاته أو بإرادة قديمة على ما سنبينه، فلم يجز إلا أن يكون مريداً بإرادة حادثة. ولا يجوز أن تحدث إرادته في ذاته ولا في الحي منا ولا في جماد لما سنبينه. ووجود عرض لا في محل محال، فما أدى إليه يكون محالاً. وسنبين ما يجيب به شيوخنا البصريون عن ذلك في باب القول في الإرادة إن شاء الله تعالى. واحتجوا أيضاً بأنه لو صار مريداً بعد أن لم يكن مريداً لكان قد تغير. وقد ذكرنا جوابهم عن ذلك في باب كونه سامعاً مبصراً. واحتجوا فقالوا: إن الإرادة هي ميل القلب، وذلك على الله تعالى مستحيل. وأجابوا فقالوا: إن قولنا: ميل القلب، هو عبارة، فإن عنوا به الإرادة فقد ألزمونا مذهبنا، إلا أنا لا نطلق هذه العبارة فيه تعالى لأنه تعالى يستحيل عليه القلب، ولأنه يُطلَق ويراد به الشهوة، وليس لنا أن نطلق فيه تعالى ما يوهم أنه مشتهٍ . وإن عنوا بميل القلب الشهوة وقالوا: الإرادة ليست بجنس مفارق للشهوة، لم يصح، فإن الصائم يشتهي الطعام ولا يريد تناوله، بل يكرهه، فسقط ما قالوه. وأقوى ما يحتج به لنفي هذه الإرادة أن يقال: إنه لا مقتضي لها ولا دليل عليها، فيجب نفيها. وإنما يظهر أنه لا دليل عليها بما ذكرنا من الأجوبة عما استدلوا به لإثباتها.

---

٩ أصحابنا] اصاحبنا، ب **١٤** بأنه] أنه، ب

واحتج الشيخ أبو الحسين رحمه الله لنفي هذه الإرادة عنه تعالى في كتاب التصفح، فقال: إن إرادته تعالى إما أن تتبع داعيه أو لا تتبع داعيه. والثاني يقتضي أن يكون تعالى مريداً لذاته أو بإرادة قديمة أو لا يُعلل بوجه من الوجوه، وذلك مما سنبطله إن شاء الله تعالى. وإن كانت تابعةً لداعيه فإما أن يفعلها لداع أو لا لداع. فإن فعلها لا لداعٍ كانت عبثاً، وإن فعلها لداعٍ لم يخل إما أن يرجع إلى الفاعل أو إلى المفعول له أو إلى الفعل. ولا يجوز أن يفعلها لداعٍ يرجع إلى الفعل بأن يفعلها لأنها مؤثرة في الفعل، لأنها لو أثرت فيه لأثرت إما في وجوده أو وقوعه على وجه والأول باطل لأنها إما أن تؤثر فيه بأن يحصل بها الفعل أو تدعو إلى الفعل وتبعث عليه، والأول يكفي فيه كونه قادراً، والثاني يكفي فيه الداعي. يبين ذلك أنا لو قدّرنا كونه قادراً مع الداعي لوقع الفعل، وُجدت الإرادة أو لم توجد. وأما إن قالوا: إنها تؤثر في وقوعه على وجه فقد بينا فيما تقدم أنه ليس للفعل وجه يقع عليه بالإرادة، وإنما المرجع بوجوه الأفعال إلى وقوعها مع الدواعي.

وليس يُعقل غرض في فعل الإرادة يرجع إلى المفعول له إلا أن يقال: إنه يُسرّ بفعلها. وليس ذلك مما يقول به شيوخنا، لأنهم يقولون: إنه يريد خلق المنافع ليُنتفع بها ولا يريد الانتفاع، ويعنون بذلك أنه خلقه لداعي الانتفاع. ولو أراد إحداثها لا لينتفع بها لم تحصل المسرة، فبان أن الأصل في المسرة هو الداعي. ولأن هذا الغرض يكفي فيه أن يعلم المنتفع أنه تعالى فعل المنافع وغرضه نفعه بها، وإن لم يكن هناك إرادة.

وأما الغرض الراجع إلى الفاعل فهو أن يقال: إن له في فعل هذه الإرادة مسرة لأنه يتعوض بها من تعجل الفعل، والإنسان يجد ذلك من نفسه. وهذا فيه تعالى مستحيل. ولهذا لا يريد الإنسان في حال الفعل لأنه لا يجوز الاعتياض من الموجود. وأيضاً، فالإرادة كالطلب للفعل، ولا يجوز طلب ما هو موجود. وعلى هذه الطريقة تظهر العلة التي لأجلها لا يريد الإنسان إرادته. إن قيل: لو وقعت الإرادة لهذا الدعي لجاز أن لا يفعلها الإنسان بأن تصرفه عن فعلها التجربة، قيل له: يلزمكم مثله، لأنكم تقولون: إنها تقع لداعي الفعل، وهذه سبيل كل فعلين يقعان لداع واحد ولا يفتقر أحدهما إلى الآخر.

---

٩ الداعي[١]] كونه قادراً، ا **١١** بوجوه] بوجوده، ب

على أنه لا يمتنع أن يفعل الإنسان لداع من غير أن يكون مريداً، لكن ذلك لا يكاد ينفصل عن كونه غير كارهٍ لما يفعل، وما يخفى وجدانه يجب أن يقال به إذا لزم على الأصل الصحيح.

فإن قيل: إن الشيوخ يقولون: إنه يفعل هذه الإرادة لداعيه إلى الفعل، فلا يصح أن يقال لهم: إنه قد فعلها لا لداعٍ فكانت عبثاً، لأنها إذا فُعلت تبعاً لداعيه إلى الفعل فقد فُعلت لداعٍ، غير أنها لم تفعل لداع يخصها، فجرت مجرى السبب مع المسبَّب إذا فُعل السبب لغرض يخص المسبَّب، فكما لا يقال: إن فعل السبب عبث، فكذلك في الإرادة، قيل له: إن الإرادة إذا كانت فعلاً منفصلاً عن المراد لم يجز أن تُفعل إلا لداع. والداعي إما أن يرجع إلى الفاعل أو إلى المفعول له أو يخصها بأن تكون مؤثرة في الفعل، وهي الدواعي التي أبطلها الشيخ أبو الحسين رحمه الله فيما ذكره من القسمة. وأما الداعي إلى الفعل فلن يجوز أن يدعو إلى فعلها إلا إذا كانت مما لا بد للفعل منها، إما بأن تكون مؤثرة فيه بأن تؤثر في وجوده أو وجوده على وجه، أو تكون باعثةً عليه. فإذا لم يكن للفعل بها تعلق بوجه لم يجز أن يدعو الداعي إلى الفعل إليها، فيتبين أنها فُعلت لا لداع فكانت عبثاً. وكذلك نقول في السبب والمسبَّب: إنه لا بد لفاعل السبب من غرض فيه حتى يفعله، وذلك الغرض إما أن يخصه أو يكون للمسبَّب به تعلق بأن لا يوجد من دونه. ولهذا يقول الشيوخ: إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل السبب إلا لغرض يخصه، لأنه تعالى قادر على إيجاد المسبَّب من دون السبب، فلو فعله لغرض يختص المسبَّب لكان فعله عبثاً، ويتعالى الله عن ذلك. فلا بد له تعالى من غرض يخص السبب غير غرضه في المسبَّب حتى يحسن منه تعالى فعله. فكذلك يجب مثله في الإرادة.

---

٧ السبب[١]] المسبب، ا **٨** تُفعل] يفعله، ا ب **١٢** بأن[١]] أن، ب **١٩** تعالى فعله] فعله تعالى، ب

باب في الدلالة على كونه تعالى موجوداً

اعلم أن الدلالة على كونه تعالى موجوداً تختلف بحسب اختلاف الناس في وجود الشيء، هل هو ذاته أم هو صفة زائدة على ذاته؟ فينبغي أن نقدم القول في ذلك، ثم نذكر الدلالة على كونه تعالى موجوداً على حسب المذهب في ذلك.

فنقول: اختلف شيوخنا رحمهم الله في ذلك فقال أصحاب أبي هاشم: إن وجود شيء أمرٌ زائد على ذاته، وذلك كالجوهر والسواد. قالوا: إن وجوده هو أمر زائد على كونه جماً متحيزاً وكونه هيئةً مخصوصةً. وحكى قاضي القضاة رحمه الله في كتاب شرح المحيط عن أبي إسحاق النصيبي من شيوخنا أنه يقول: إن وجود الشيء هو ذاته. وهذا هو الذي نصره شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح، واستدل لذلك، فقال: لو كان وجود الجوهر صفة زائدة على كونه متحيزاً لصح أن نعلمه متحيزاً من دن أن نعلمه موجوداً، أو نعلمه على صفة الوجود من دون أن نعلمه متحيزاً، إذ لا تعلق بينهما يمنع من ذلك. فلما لم يُعلم موجوداً إلا وقد عُلم متحيزاً، ولا يعلم متحيزاً إلا وقد علم موجوداً، علمنا أن وجوده وتحيزه أمر واحد. وإنما قلنا: إنه لا يُعقل بينهما تعلق يمنع من انفصال أحدهما عن الآخر، لأنه لو كان بينهما تعلق لكان أحدهما متعلقاً بالآخر بأن يكون أحدهما أصلاً للآخر، إذ لا يجوز أن يكون كل واحد منهما أصلاً للآخر لما في ذلك من حاجة الشيء إلى نفسه. وأيهما أُشير إليه وجعل أصلاً للآخر صح وجود العلم بالأصل من دون فرعه، لأن هذا هو حكم الأصل، وإن لم يصح حصول العلم بالفرع من دون الأصل. فإن جعلوا الوجود أصلاً للتحيز صح أن يُعلم موجوداً، وإن لم يُعلم متحيزاً. وإن جعلوا التحيز أصلاً للوجود صح أن يُعلم متحيزاً من دون أن يُعلم موجوداً. ولما استحال ذلك علمنا أن المعلوم هو أمر واحد.

فإن قالوا: إنا نفصل بين العلم بالحجم وبين العلم بوجوده. ألا ترى أنه لو أخبرنا نبي بأن الله تعالى خلق شيئاً لعلمناه موجوداً، وإن لم نعلمه جماً؟ ثم إذا أخبرنا أن ذلك الشيء جم أو رأيناه فإنا نعلمه جماً. وكذلك نفصل بين هذين العلمين في ذاتين

---

١ الدلالة على] –، ا

كالجوهر والسواد، فإنا نعلم السواد موجوداً، وإن لم نعلمه متحيزاً، وإن لم نفصل بينهما في ذات واحدة إلا في بعض الأحوال على ما بيناه في خبر النبي بوجود الشيء من دون الخبر بصفة ذاته. وإذا صح ذلك علمنا أنا متى علمنا الجوهر موجوداً فقد علمناه موجوداً وعلمناه متحيزاً، قيل لهم: إن وجود الشيء عندنا هو ذاته، وليس يمتنع أن تكون ذات الشيء معلومة لنا على سبيل الجملة، ثم نعلمها بعد ذلك على التفصيل. فمتى أخبرنا الصادق بأن الله تعالى خلق شيئاً علمنا بذلك ذاتاً من الذوات ولا نعلمها على التفصيل، ثم إذا أخبرنا بها على التفصيل علمناها على التفصيل. وليس يجب لذلك أن نعلم في الأول صفةً لشيء هو وجودها من دون أن نعلم ذاتاً من الذوات، فيلزمَ ما قلتم، بل في الأول علمنا ذاتاً من الذوات، وفي الثاني علمنا ذاتاً على التفصيل.

ويقال لهم: أليس من قولكم: إنه إذا أخبركم الصادق بأن الله خلق شيئاً فإنكم تعلمون ذات ذلك الشيء وصفة ذاته على الجملة، كما أنكم تعلمون وجوده؟ فلا بد من: بلى. فيقال لهم: أفيلزمكم لقولكم هذا أنكم إذا علمتم في الأول ذات ذلك الشيء وصفة ذاته، ثم علمتموها بعد ذلك على التفصيل، أنكم تعلمون صفةً أزيد من صفة ذاته وصفة وجوده لانفصال أحد العلمين من الآخر؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذلك لا يلزمنا نحن لأجل انفصال أحد العلمين من الآخر أن نعلم أزيد من ذات الشيء، وهو وجوده عندنا، سواء عُلم على الجملة أو على التفصيل.

وأما قولهم: إنا نعلم صفة الوجود منفصلة عن ذات الشيء في شيئين كما في الجوهر والسواد، قيل لهم: ومَن سلّم لكم أن وجود السواد هو صفة زائدة على ذاته حتى تقولوا: إنا نعلم وجوده ولا نعلمه متحيزاً، فيدلنا ذلك على أن الوجود صفة زائدة على ذاته؟ بل وجوده هو ذاته، كما أن وجود الجوهر هو ذاته. فإذا علمتم وجود السواد فقد علمتم ذاته، وذاته ليست بحجم، فلذلك لا تعلمونها حجماً. فإن قالوا: إنا قد علمنا أن وجود الجوهر صفة زائدة على كونه حجماً، وعلمنا أن العلم بأحدها لا ينفصل من العلم بالآخر، وإن لم نعلم بينهما تعلقاً، قيل لهم: ومَن سلم لكم أنهما علمان حتى تقولوا: إنه لا ينفك أحدهما عن الآخر؟ ولو جاز ما قلتم لصح أيضاً أن يقال: إن المدرَك هو لون الجوهر

---

٣ أنا] أنه، ا **٢١** فلذلك] فكذلك، ا ب

دون الجوهر نفسه، وإنما تعلمونه عند إدراك لونه من دون أن تعلموا العلة في استحالة انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر.

وأيضاً، فما لا طريق إلى العلم به ولا يُعلم بنفسه لا يصح إثباته، لأن إثباته يؤدي إلى الجهالات. وصفة الوجود مما لا تُعلم بنفسها، ولا طريق إلى إثباتها، فوجب نفيها. وهذه الدلالة إنما تظهر إذا أجبنا عما يحتجون به لإثباتها.

فصل في ذكر ما يَحتج به مَن يثبت الوجود صفةً زائدةً على ذات الشيء

واحتجوا في ذلك بأشياء، منها أنا نعقل بين الأشياء المختلفة في الجنس اشتراكاً في أمر من الأمور، نحو الجوهر والسواد نعقل بينهما اشتراكاً في أمر بعد عِلمنا باختلافهما. وما اختلفا فيه يجب أن يكون هو غير ما اتفقا فيه، فلا بد من أمر زائد على صفة الجنس، وهو الذي نعنيه بصفة الوجود. الجواب: وكذلك يعقل المرء اشتراكاً بين صفة السواد وبين صفة التحيز في الحصول. أفيدلّ ذلك على أن حصول الصفة أمر زائد على الصفة نفسها؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذا هذا في الذوات. ويقال لهم: ونحن إذا فرضنا الجوهر حجماً من دون هذه الصفة التي تدّعونها، وفرضنا السواد هيئةً مخصوصة، فإنا نعقل بينهما هذا الاشتراك أيضاً. فينبغي أن يرجع هذا الاشتراك إلى أن كل واحد منهما حقيقة غير منتفية. ويقال لهم: ألستم تقولون: إن الذات المختلفة مشتركة في كونها ذواتاً؟ فما أنكرتم أن يكون ما تجدونه من الاشتراك بينها راجعاً إلى كونها ذواتاً، لا إلى الوجود؟

ومنها، وهو أن حلول السواد في محل البياض شرط في منافاته للبياض. فلو كان حلوله هو ذاته، لا كيفية في صفة له، وهو صفة الوجود، لصار الشيء شرطاً في نفسه، وهذا محال. والجواب: أتجعلون الحلول مجرد الوجود أو تجعلونه أمراً زائداً على صفة الوجود؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: فيجب أن ينافي السواد البياض، وإن لم يحل في

---

١٥ منتفية] متيقنة، ب

محله، لأن الشرط على هذا القول هو مجرد الوجود، وذلك حاصل له، وإن وجُد في غير محله. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فإذا أثبتم الحلول أمراً زائداً على الوجود فما أنكرتم أن ينافي السواد البياض بشرط هذه الكيفية، سواء كانت هذه الكيفية راجعة إلى ذات السواد أو إلى وجوده؟ وإن قالوا: إنه لا معنى لقولكم: إن ذات السواد في المحل، إلا أن تجعلوا ذلك كيفيةً في وجوده، قيل لهم: إذا جاز لكم أن تضيفوا وجود إلى المحل وتقولوا: إن ذلك معقول، جاز لنا مثله في السواد. ولهذا نقول: إن الجوهر في الجهة، ونعقل ذلك، وإن لم يرجع ذلك إلا إلى ذاته.

ومنها، وهو أن التحيز واجب عما عليه الجوهر في ذاته بشرط الوجود. والشرط غير المشروط، فالوجود إذاً هو غير صفة الذات. فكذا هذا في جميع الذوات. وهذا الاستدلال مبني على قولهم: إن المعدوم ذات في حال عدمه، وإنّ له صفة ذاتية تقتضي صفةً أخرى عند الوجود. وكل ذلك غير مسلّم عند من يقول: إن وجود الشيء هو ذاته. وسنتكلم على استدلالاتهم لذلك إن شاء الله تعالى في موضعه.

ومنها أن التحيز وسائر صفات الجنس ليست بالفاعل، والوجود بالفاعل، فأحدهما غير الآخر. واستدلوا على أن صفة الجنس ليست بالفاعل بأشياء، منها أنا نقدر على الحركة والاعتماد والتأليف. فلو كانت صفات الأجناس بالفاعل لصح منا أن نجعل الذات الواحدة حركة اعتماداً تأليفاً لأنه لا تنافي بين هذه الصفات، وللزم إذا انتفت الحركة أن يبطل تأليف المحل واعتماده. الجواب: هذا بناء منكم على أن الوجود صفة زائدة على صفة الجنس، وذلك غير مسلّم عندنا، بل وجود الشيء هو ذاته. فلم يلزمنا أن يجعل الفاعلُ الذات حركةً تأليفاً، لأنه يستحيل أن تكون الذت الواحدة ذاتين وهي واحدة. وأيضاً، فلو سلمنا جعل الفاعل الذات الواحدة حركة اعتماداً تأليفاً لقلنا: إنه إذا انتفت الحركة لم ينتف تأليف المحل واعتماده. فإن قلتم: إن وجود تلك الحركة وجود واحد حتى أنتفت، فقد بطل وجودها، فلو بقيت تأليفاً لبقي وجودها، وفي ذلك كونها

---

٨ وهو] هو، ب | واجب] اوجب، ا **١٢** إن...موضعه] في موضعه إن شاء الله تعالى، ب
١٣ ليست] ليس، ا ب **١٤** ليست] ليس، ا ب

موجودةً معدومةً في حالة واحدة، قيل لكم: ومتى ثبت لكم أن الحركة صفة وجود سوي كونها حركة واعتماداً؟

ومنها أنا نقدر على الحركة والاعتماد والتأليف وأجناس كثيرة. فلو تعلقت قدرتُنا بصفة الجنس لكانت قد تعدّت الجنس الواحد، فكان ينبغي أن لا ينحصر تعلقها، وأن يصح منا إيجاد الأجسام والألوان. والجواب: ولم قلتم: إنه يجب ما ذكرتم؟ وما أنكرتم أنه لو وجب شياعها لوجب أن تشيع في كل ما يصح أن يتعلق به القدرة؟ وعلى أن هذا ألزم لكم، لأنكم تقولون: إن الوجود في الذوات صفة واحدة، فلو تعلقت القدرة بإيجاد الحركة لزمكم أن يصح تعلقها بإيجاد السواد، لأن أحدهما في معنى الآخر. فإن قلتم: إن القدرة عندنا لا تتعلق بوجود الشيء، وإنما تتعلق بالذات على أن نجعلها على صفة الوجود، قيل لكم: فقد تعدّت القدرة الجنس الواحد على قولكم، فلزمكم ما ألزمتمونا.

ومنها أن تحيز الجوهر لو كان بالفاعل، وكذلك صفة السواد، لصح من الفاعل أن يجمعها لذات واحدة، لأنه لا تنافي بين هذه الصفات، فيجعل الذات الواحدة متحيزةً سواداً. ولو كان كذلك لزم إذا طرأ على ذلك السواد البياض الذي ليس بفناء أن ينتفي من وجه دون وجه، فيكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وهذا محال، فما أدى إليه يجب أن يكون محالاً. الجواب: إنكم بنيتم هذا الاستدلال على أن الجوهر ذات وصفة تحيز وأن السواد ذات وصفة، وهي كونه سواداً، وذلك غير مسلَّم عندنا. والجوهر عندنا هو الحجم وهو أمر واحد، والسواد أمر واحد، فلم يلزمنا أن يجوز أن يجعل الفاعل الذات الواحدة حجماً سواداً. وسنتكلم على هذا إذا تكلمنا على قولهم: إن المعدوم ذات إن شاء الله تعالى.

ثم يقال لهم: لو سلمنا لكم أن الجوهر ذات وصفة تحيز، لقلنا لكم: ما أنكرتم أن يستحيل أن تكون الذات، وهو الجوهر، حجماً سواداً، فلا يصح من الفاعل أن يجعله على الصفتين؟ وذلك بأن يكون جوهراً في حال العدم، ويكون السواد سواداً في حال العدم. فصفة التحيز لا تصح إلا فيما اختص بصفة الجوهر، وصفة السواد لا تصح إلا

---

٥ وما] واما، ب **٧** ألزم] الزام، ا

فيما اختص بصفة السواد، فلذلك لا يصح جعله على الصفتين. ثم يقال لهم: وما أنكرتم أن يصح من القادر أن يجعل الذات جسماً بدلاً من كونها سواداً، وسواداً بدلاً من كونها جسماً، ولا يصح أن يجمع بينهما لما يؤدي إليه من الفساد الذي ذكرتموه؟

ويقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه كان يجب أن ينتفي من وجه دون وجه؟ فإن قالوا: نعني بذلك أنه كان يجب أن ينتفي من حيث كان سواداً، ولا ينتفي من حيث كان جسماً، قيل لهم: وما المانع من ذلك، وما أنكرتم من جوازه؟ وإن قالوا: نريد بذلك أنه كان يجب أن يخرج من وجوده من حيث كان سواداً، ولا يخرج من وجوده من حيث كان جسماً، فيكون موجوداً معدوماً، قيل لهم: ومن سلّم لكم هذه الصفة؟ أولستم الآن في الاستدلال لإثبات هذه الصفة؟ فقد بنيتم هذه الدلالة على تسليم المذهب لأنفسكم.

ثم يقال لهم: ولِمَ يجب إذا طرأ البياض عليه أن يخرج عن صفة الوجود من حيث كان سواداً؟ وليس بين صفة البياض وصفة الوجود تنافٍ. فمن قولهم: لأن كونه سواداً مقتضى عن صفة الذات بشرط الوجود، فمتى طرأ البياض على السواد وجب أن يخرج عن صفة السواد، ولن يخرج عن صفة السواد إلا إذا خرج عن صفة الوجود، فلذلك وجب خروجه عن صفة الوجود. قيل لهم: ومن سلم لكم أن كونه سواداً صفة وأنه مقتضى عن صفة ذاته؟ فقد بنيتم الدلالة من هذا الوجه أيضاً على مجرد المذهب.

ويقال لهم: وما أنكرتم أن يخرج عن صفة التحيز إذا خرج عن صفة السواد بطريان البياض؟ فإن قالوا: إنه لا تنافي بين صفة البياض وصفة التحيز، فلم يجز أن ينتفي كونه متحيزاً بطريان البياض، قيل لهم: ما أنكرتم أن يخرج عن كونه سواداً لمناقاة البياض له، ويخرج عن التحيز لانتفاء صفة الوجود؟ لأن الشيء قد ينتفي لطريان ضده عليه، وقد ينتفي لفوات ما يحتاج في ثوبته إليه، كما ينتفي العلم بالموت، وإن لم يكن مناقياً للعلم. فإذا طرأ البياض على السواد وجب انتفاؤه لأجل تنافيهما، ويجب انتفاء التحيز لانتفاء الوجود الذي يحتاج إليه.

فإن قالوا: ولم صار بأن ينتفي التحيز لانتفاء الوجود بأولى من أن لا ينتفي، لأنه لم يطرأ عليه ما ينافيه؟ قيل له: إنما صار بالانتفاء أولى لأن فوات ما يحتاج إليه وجه يحيل

---

٢ بدلاً[٢]] -، ا **١٧** يجز] + (حاشية) خ يجب، ب **٢١** طرأ] طرى، ا **٢٤** يطرأ] يطر، ا ب

بقاءه، وليس ضده موجباً لبقائه، وإنما هو غير محيل لبقائه، والشيء لا يبقى لفوات ما يُحيل بقاءه، وإنما يبقى لأنه يصح بقاؤه ولم يحصل ما يوجب انتفاءه. وفي مسألتنا قد حصل ما يوجب انتفاء التحيز، فلم يجز أن يبقى كما ذكرنا في الموت والعلم.

فصل

فإذا صح ما ذكرنا فمن قال من شيوخنا: إن وجود الشيء هو ذاته، قال: إنا لما دللنا على أن للعالَم محدِثاً فقد دللنا على أنه ذات. وقد دللنا الآن على أن وجود الشيء هو ذاته، فحصلت الدلالة على أنه تعالى موجود.

ولما ذهب شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله إلى أن المعدوم ذات في حال عدمه، وأنه مختص بصفة يخالف بها ما خالفه ويماثل ما ماثله، وأن الوجود صفة زائدة على صفة ذاته ومقتضَى صفة ذاته، جوّزوا لذلك بعد إثبات صانع للعالَم قادر عالم حي سميع بصير حكيم مرسِل للرسل مثيب معاقب أن يكون مع ذلك معدوماً. واحتاجوا مع ذلك إلى إقامة الدلالة على أنه تعالى موجود، وأن له حالة زائدة على حالة القادر والعالم وسائر أحواله، وهي حالة الوجود. ومَن يسمع بذلك من مذهبهم فإنه يتعجب منه ويستطرفه، ويستنكر الناس إقامة الدلالة على وجود الشيء بعد قيام الدلالة على كونه محدِثاً وقادراً وعالماً لما تقرر في النفوس من أن وجود الشيء هو كونه ذاتاً. فإقامة الدلالة على أنه شيء وذات هو الدلالة على أنه موجود.

واستدلوا لكونه موجوداً، قالوا: الدلالة لذلك هو أنه تعالى قادر عالم، والقادر لا بد له من تعلق بالمقدور. والمعدوم يستحيل تعلقه بغيره، فالقادر إذاً غير معدوم، وما ليس بمعدوم فهو موجود. ويعنون بتعلق القادر أمراً ما اختصاصاً له بالمقدور لأجل ذلك الاختصاص يصح منه مقدور دون مقدور. ولولا أن لكل قادر هذا الاختصاص مع

١ بقاءه] بقاؤه، ب **٢** يبقى] ينتفي، ا | انتفاءه] انتفاؤه، ا **١٢** موجود] موجوداً، ب **١٣** يسمع] سمع، ا | بذلك] ذلك، ب **١٤** قيام] إقامة، ا **١٥** وعالماً] عالماً، ا

مقدوراته لم يكن [أولى] بأن يصح منه مقدور دون مقدور، بل كان يجب أن يتعلق بكل مقدور.

قالوا: والدليل على أن المعدوم لا يتعلق بغيره أن الإرادة المعدومة تخرج عن التعلق في حال العدم، ولا علة لذلك إلا عدمها، فوجب مثله في كال معدوم. ونحتاج في تصحيح هذه الدلالة إلى أن ندل على أشياء، منها أن الإرادة تتعلق بغيرها، ومنها أنها تُعدَم بعد وجودها، ومنها أنها تخرج عن التعلق في حال عدمها، ومنها أن عدمها هو العلة في خروجها عن التعلق. أما الأول فلأن الإرادة لو لم تتعلق لم تنحصر المرادات بها، لأن المقتضي لانحصار ذلك هو أن الإرادة لا تتعلق على التفصيل إلا بمراد واحد، ولأنها لو لم تتعلق بالمراد لم توجب صفةً متعلقة بالمراد. ألا ترى أن الحياة لما تتعلق لم توجِب صفة متعلقة؟ وأما أنها تخرج عن التعلق في حال عدمها فلأنها لو لم تخرج عن التعلق لم يخل إما أن تبقى متعلقة على مرادها، وإن تقضَّى، ومحال أن تتعلق بما قد تقضى، وإما أن تتعلق بمراد آخر، وذلك يقتضي قلب جنسها. وأما أن العلة في خروجها عن التعلق هو عدمها فلأن خروجها عن التعلق يتبع عدمها، وعند وجودها تتعلق، وليس هناك صفة هي أحق بأن تكون علة في ذلك، وذلك يقتضي أن العلة فيه هو العدم إما بنفسه أو بواسطة. وإنما قلنا: إنه ليس هناك صفة هي أحق بأن تكون هي العلة لأنه لا يمكن أن يُذكر في ذلك إلا تقضّي مرادها أو خروجها من أن توجِب صفة للمريد. والأول باطل لأنه يقتضي أن تتعلق في حال عدمها إذا لم يتقضَّ مرادها، إذ لا علة في زوال التعلق إلا هذا. وهذا يؤدي إلى أن يكون القديم مريداً بها وهي معدومة. ولو جاز ذلك لأدى إلى أن يكون مريداً كارهاً، لأنه يصح أن يكون في العدم كراهة هي ضد لها. وهذا أيضاً يدل على أنه لا يجوز أن تتعلق في حال عدمها. وأما خروجها عن أن توجِب صفة للمريد فلا يجوز أن يكون علة في زوال تعلقها لأنهما حكمان يثبتان معاً، فليس بأن يعلل أحدهما بالآخر أولى من العكس. وفي الحاصل المقتضي لخروجها عن العتلق هو خروجها عن الصفة المقتضاة في حال العدم، لأن المقتضي للعتلعق هو الصفة المقتضاة

---

١٤ تكون علة] تعلل، ا

عن صفة الإرادة، فبزوالها يزول التعلق، إلا أن زوال هذه الصفة تابع للعدم، فجاز أن يضاف زوال التعلق إلى العدم بواسطة زوال الصفة المقتضاة.

فإن قيل: العدم نفي، ولا يجوز التعليل بالنفي، قيل له: النفي يصح أن يكون علةً في النفي، لأن الصفة متى كانت موقوفة على صفة أخرى فزوالها يكون موقوفاً على زوال تلك الصفة. ألا ترى أن صحة الفعل لما كانت موقوفة على صفة القادر فتعذُّره موقوف على زوال صفة القادر؟ فإذا ثبت أن العدم يُحيل التعلق، وكان القادر متعلقاً بالمقدور، وجب زوال عدمه، وما ليس بمعدوم فهو موجود، فصح أن الله تعالى موجود.

وقد اعترض شيخنا أبو الحسين رحمه الله استدلالهم على أنه تعالى موجود مع تسليم أن الوجود صفة، فقال: قولهم: إن القادر له تعلق، فوجب كونه موجوداً كالإرادة يجب وجودها لما كان لها تعلق، لا نسلم أن للإرادة التعلق الذي يذكرونه. وقولهم: إنه لو لم يكن للإرادة هذا التعلق لم تنحصر المرادات بها، فيقال لهم: ما أنكرتم أن يكون إنما انحصر مرادها لأن الصفة المقتضاة عن صفة الإرادة تقتضي التعلق بمراد واحد على التفصيل؟ يبين هذا أن مذهبكم أن الإرادة إنما تتعلق للصفة المقتضاة، فما أنكرتم أن تقتضي هذه الصفة الاختصاص بمراد دون مراد؟ فلا يُحتاج إلى إثبات التعلق الذي تذكرونه للإرادة.

ويقال لهم أيضاً: وما أنكرتم أن تكون الصفة الموجَبة عن الإرادة، وهي كون الحي مريداً، من حقها أن لا تتعلق إلا بمراد واحد على التفصيل؟ فإن قالوا: لأن الصفة لا تقتضي الانحصار. ألا ترى أن صفة القديم بكونه عالماً صفة واحدة، وهي تتعلق بما لا نهاية له؟ قيل لهم: إنا لم نوجب انحصار تعلق الصفة لأنها صفة حتى يلزم ما قلتم، وإنما نوجب ذلك بحسب الدلالة عليه. وعلى أنه لو ثبت لكم أن الصفات لا تقتضي الانحصار لأنكم وجدتم صفة لا ينحصر متعلقها لجاز أن يثبت لنا أيضاً أن الإرادة لا تقتضي انحصار متعلقها لأنا وجدنا معاني لا ينحصر متعلقها كالقدرة، فإنها تتعلق بما لا نهاية له

١٢ المرادات] المراد، ا ١٧ وهي] وهو، ب ١٩ تتعلق] تعلق، ب ٢٢ متعلقها] تعلقها، ب

في الوقت الواحد من المختلف ومن المتماثل في الأوقات، والشهوة تتعلق بما لا نهاية له من الجنس الواحد.

وأما قولهم: إن الإرادة لو لم تتعلق لما أوجبت صفة متعلقة كالحياة، يقال لهم: إنما لم تكن الصفة ال موجَبة عن الحياة متعلقة لما يرجع إليها، لا لأن الحياة غير متعلقة، [بل] لأنه ليس يجب أن يطابق موجَب العلة علتَه. ألا ترى أن النظر يولّد العلم ولا يتعلق بما يتعلق به العلم؟

وأما إفسادهم أن يكون المخرِج للإرادة عن التعلق هو خروجها عن إيجابها صفة المريد هو أنهما صفتان تثبتان معاً، فليس بأن يُعلَّل أحدهما بالآخر بأولى من العكس، فيقال لهم: إنكم إذا جعلتم أحد التعلقين غير الآخر كان تعليل خروجها عن التعلق بالمراد بخروجها عن إيجابها صفة المريد أولى من العكس لِعلمنا أن الإرادة عند عدمها يستحيل تعلقها بنا، ولأجل استحالة تعلقها بنا لا توجب لنا صفة المريد. فعدمها علة في استحالة التعلق بنا، واستحالة التعلق بنا علة في استحالة كوننا مريدين بها. فعند فقد إيجابها كوننا مريدين يستحيل تعلقها بالمراد، فوجب أن يعلَّل هذا بذاك، ولا يعكس التعليل، لأن استحالة كوننا مريدين بها لا تتبع إلا عدمها، ولا تتبع استحالة تعلقها بالمراد.

وأما قولهم: إن في الحاصل المخرِجُ للإرادة عن التعلق هو زوال صفتها المقتضاة، إلا أن ذلك تابع للعدم، فصح إضافة زوال التعلق هو إلى العدم، فإنه يقال لهم: فقد صار محصول كلامكم أن المقتضي للتعلق هو الصفة المقتضاة، وثبوت الصفات المقتضاة مشروط بالوجود، فكان ينبغي أن تقولوا في الاستدلال: إن كونه تعالى قادراً وعالماً صفتان واجبتان عن صفة الذات، فكانتا مشروطتين بالوجود، كما في ذوات المحدَثات، وهذا يغني عن الإطالة التي ذكرتموها. وهذه الطريقة أعم لأن كل ذات فلها صفة مقتضاة، وليس لكل ذات تعلق بالغير. ومتى قلتم ذلك، قيل لكم: وما أنكرتم أن تختلف الذوات في هذا الشرط، فتكون صفات بعض الذوات التي هي مقتضاة مشروطة بالوجود دون بعض؟ لأنه ليس يجب في الصفات المختلفة أن تتفق أحكامها حتى إذا

---

١٠ المريد] للمريد، ب **١٢** كوننا[2]] كونها، ا **١٧** الصفات] الصفاة، ا ب **١٨** مشروط] مشروطة، ا ب

احتاج بعضها إلى شرط احتاج إليه سائرها. ولهذا كان صفة الوجود للقديم مقتضاة عن صفة ذاته تعالى، وليست مشروطة بالوجود. ألا ترى أن العلم والقدرة تحتاجان إلى الحياة، ولا يحتاج كل المعاني إلى الحياة؟

فإن قالوا: إن كونه تعالى عالماً قادراً في معنى كوننا عالمين قادرين، فإذا كانت صفاتنا مشروطة بالوجود وجب مثله في كونه عالماً قادراً، قيل لهم: ما أنكرتم أن يجب ذلك فينا، لا لأجل الصفة، بل لأن هذه الصفات تثبت فينا لمعانٍ لا بد من اختصاصها بنا، وذلك بحلولها فينا، فلا بد فيها من وجودنا. وليس كذلك الباري سبحانه لأن هذه الصفات ثابتة [له] لما هو عليه في ذاته. ولا يمتنع عندكم أن يكون للمعدوم صفة ذات، فلم يمتنع أن يثبت له تعالى هذه الصفات لِما هو عليه في ذاته من دون شرط الوجود.

باب الدلالة على أنه تعالى قديم وأنه يجب وجوده لا يزال ولا يجوز أن يكون له ضد

اعلم أن القديم هو الذي لا أول لوجوده. فمن يقول من شيوخنا: إن وجوده هو ذاته، فكونه قديماً هو كونه ذاتاً مخصوصة لم يزل، ومن يقول: إن وجوده صفة زائدة على ذاته، فكونه قديماً هو اختصاصه بهذه الصفة لم يزل. وتتفق دلالة كلا الفريقين لكونه تعالى قديماً. فنقول: الدلالة لذلك أنه لو لم يكن قديماً لكان محدَثاً، إذ لا واسطة بين القدم والحدوث. ولو كان محدَثاً لاحتاج إلى محدِث، ثم القول في محدِثه كالقول فيه. فإن كان محدَثاً فإما أن لا ينتهي المحدَثون إلى محدِث لا محدِث له أو ينتهون إلى ذلك. والأول يودي إلى حدوث حوادث لا أول لها، وقد بينا فساده. والثاني ينقسم إلى أن يكون ذلك المحدِث قديماً أو محدَثاً. والثاني باطل لما بينا أنه يستحيل حدوث حادث لا لأمر ولا لمحدِث، فثبت الأول، وهو أنه قديم. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون محدِث العالَم محدَثاً، ويكون هو إله العباد، وله محدِث قديم، وليس ذلك القديم هو الإله لأنه ليس

---

١٤ كلا] كلى، ا ب ١٧ لا محدِث] -، ب

هو الخالق والمنعم؟ قيل له: إنا سنبين من بعد أن محدِث العالم ليس إلا القديم، ونبطل قول من جوّز أن يكون محدِث العالم غير القديم، ونبطل مذهب المفوِّضة.

وأما الدلالة على أنه يجب وجوده لا يزال فهي ما تقدم في حدوث الأجسام، وهو أن القديم واجب الوجود في كل حال. ومن كان كذلك استحال عدمه في بعض الأحوال، فصح أنه تعالى واجب الوجود فيما لا يزال. والذي تقدم يصلح أن يكون دلالة لكلا الفريقين من أصحابنا. وربما يقول أصحاب أبي هاشم في الدلالة على أن القديم لا يجوز أن يخرج عن الوجود: إن القديم استحق وجوده لذاته، فوجوده معلَّل بكونه ذاتاً على حالة مخصوصة. فإذا لم يجز خروج ذاته عن كونها ذاتاً مخصوصة لم يجز عليه الخروج عن الوجود. وكذلك هذا في سائر صفاته التي تقتضيها ذاته المخصوصة. وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن تخرّج عن كونها ذاتاً على حالة مخصوصة، لأنها لأجل اختصاصها بالحالة الذاتية دخلت في كونها معلومة وفي كونها مخالفة لسائر الذوات. فإذا لم يجز خروجها عن صحة كونها معلومةً وكونها مخالفةً لم يجز خروجها عن كونها ذاتاً. وإذا لم يجز ذلك لم يجز خروجها عن الوجود.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن تخرج ذاته عن كونها على الحالة الذاتية، فتخرج عن كونها معلومة وعن صحة كونها معلومة وعن كونها مخالفة لغيرها؟ فإن قالوا: لأنه لا يتصور بعد كونها معلومة أن تخرج عن صحة كونها معلومة. ولو صح ذلك لصح أن يخرج الماضي عن كونه معلوماً، وذلك مستحيل، قيل لهم: إنه لا يمتنع أن تخرج الذات عن كونها معلومة بعينها وإن كان يبقى عند العاقل تصورها بعد خروجها عن كونها ذاتاً معيَّنة. فإن قالوا: إن ذلك لا يصح لأن المعدوم ذات في حال عدمه، قيل لهم: إنا سنتكلم على ذلك ونبطله فيما بعد إن شاء الله تعالى. فلا بد لهم في الجواب عن هذا الإلزام بأن ذاته تعالى إذا كان يجب كونها ذاتاً لم يزل لا لأمر، ويصح أن تكون ذاتاً فيما لا يزال لأنه قد استمر كونها ذاتاً فيما لم يزل، فلم يكن بعض الأوقات بذلك أولى من بعض. وإذا صح ذلك وجب كونها ذاتاً في جميع الأوقات، لأنه ليس بعض الأوقات بوجوب ذلك أولى من بعض. فيقال لهم: إن هذا الجواب هو الدلالة الأولى، وهو أن

٢٤ هو] هي، ب

القديم متى وجب وجوده في بعض الأحوال وجب في كل الأحوال. فهذه هي الدلالة المعتمدة لنا ولكم إذا أنصفتم.

وأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون للقديم ضدٌّ فهي أنه لو كان ضد له لم يخل إما أن يكون واجب الوجود لم يزل كالقديم، وفي ذلك اجتماع الضدين على الوجه الذي يتنافيان عليه، وهذا محال، أو يكون صحيح الوجود لم يزل على وجه يجوز كونه موجوداً لم يزل بدلاً من وجود القديم. ولو صح ذلك لما كان القديم واجب الوجود لم يزل، ولوجب أن يوجَد لأمر. وقد بينا أن القديم قديم لذاته لا لأمر، أو يستحيل وجوده لم يزل ثم يصير صحيح الوجود من بعد، فينافي القديم إذا وُجد. ولو كان كذلك لم يخل استحالة وجوده لم يزل إما أن يكون لا لأمر أو لأمر. فإن كان كذلك لا لأمر لم يكن استحالة الوجود في حال أولى من حال، وفي ذلك استحالة وجوده في كال حال. وذلك قولنا: إن القديم يستحيل أن يكون له ضد في كل حال.

وإن كان استحالة وجوده لأمر فإما أن يوجِب ذلك الأمر استحالة وجوده في كل حال، وفي ذلك صحة قولنا، أو يستحيل وجوده لذلك الأمر في حال دون حال. وليس ذلك إلا القادر، لأن القادر يستحيل وجود مقدوره لم يزل، ولا يستحيل فيما لا يزال. ولو كان وجود ضد القديم بالقادر لكان وجود القديم أقوى من وجوده لأن وجود القديم واجب لذاته لا لأمر زائد، ووجود ضدِّه ليس بواجب له لذاته، بل لأمر، فكان وجود القديم بأن يُحيل وجود ذلك الضد أولى من أن يُحيل وجود ذلك الضد وجود القديم.

فإن قيل: إن ضده أولى بالوجود لتعلقه بالقادر، قيل له: إن التعلق بالقادر إنما يصح أن يكون مرجِّحاً في الحوادث دون القديم والحادث. يبين هذا أن الحادث الباقي إنما ينتفي بالحادث الطارئ لتعلقه بالقادر، لأن الحادث الباقي يصح وجوده في المستقبل ويصح عدمه. وإنما لا ينتفي في المستقبل لاختصاصه بالوجود ولأنه لم يطرأ ضده. فإذا طرأ ضده، وهذا الضد يصح وجوده في المستقبل ويصح أن يبقى معدوماً، فقد ساوى حكمه في صحة الوجود صحة وجود الحادث الباقي في المستقبل، لكن الطارئ يرجح عليه لتعلقه بالقادر، فصار أولى بالوجود. فأما القديم فإنه يجب وجوده في المستقبل

٩ لا[١] ...لأمر[٢]] لأمر أو لا لأمر، ب **١٦** بواجب] مواجب، ا **٢١** يطرأ] يطر، ا ب

لذاته، فلم يجز أن يساويه في قوة وجوده الحادثُ الطارئ حتى يصح أن يقال: إنه يترجح عليه وجود الطارئ لتعلقه بالقادر. ولو ساوى قوة وجود الطارئ لتعلقه بالقادر قوة وجود القديم لوجب أن يقال: إنهما يجتمعان في الوجود، إذ ليس أحدهما أولى بالوجود من الآخر على هذا القول، فيكون محيلاً لوجود الآخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يجب وجود القديم بشرط انتفاء ضده، فمتى وُجد ضده وجب عدمه لأنه قد زال شرط وجوب وجوده؟ قيل له: إنه لو كان كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته، بل يكون جائز الوجود من ذاته. وقد بطل ذلك، فصح أنه واجب الوجود من غير شرط. فإن قيل: ما أنكرتم أن تقتضي ذات القديم وجوب وجوده لم يزل لا لأمر أزيد من كونه ذاتاً مخصوصة، ثم تحيل وجوده فيما بعد لا لأمر، كما أن الصوت يستحيل وجودُه في الوقت الثاني لا لأمر أزيد من ذاته؟ قيل له: إنا قد بينا أن ذات القديم كما توجب وجوده فيما لم يزل فإنها تقتضي أيضاً وجوب وجوده لا يزال. وما يقتضي وجوب وجود القديم فيما بعد كيف يحيل وجوده في تلك الأوقات؟فأما ذات الصوت فالعدم أولى به من الوجود، وإنما انتقل إلى الوجود بالقادر، فإذا انقطع عنه تأثير القادر عاد إلى ما هو أولى به، وهو العدم. وليس كذلك القديم.

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن تكون ذات القديم حقيقةً مخصوصة لا لأمر، هلا جاز أن تخرج عن كونها حقيقة لا لأمر؟ قيل له: إن العقل يقتضي أن ما تجدد من الأمور فلا بد في تجددها من أمر، خصوصاً إذا استمر قبل تجددها نقيضها، وليس كذلك الأمور الدائمة الواجبة. فإذا وجب كون ذات القديم حقيقة لم يزل لم يجز أن يعلل، لأنه ليس بأمر متجدد ولا بأمر مضافٍ إلى ذات دون ذات، وهما الأمران اللذان يقتضي العقل فيهما التعليل. فإذا انتفيا عن حقيقة لم يعلل.

فإن قيل: إليس تعلُّق القادر لذاته بالمقدور ثابت لم يزل، ثم إذا وجد المقدور فإنه يبطل تعلقه بذلك، وكذلك تعلق كونه عالماً بأن الشيء سيحدث يزول إذا حدث ذلك الشيء، وإن كان ثابتاً لم يزل؟ فما أنكرتم أن يعدم القديم أيضاً، وإن كان موجوداً لم يزل؟ قيل له: إن تعلق القادر بالمقدور مشروط بعدم المقدور إذ لا يتصور تعلقه به

---

١٠ يستحيل] يحيل، ا ب ١١ فإنها] فانه، ا ب ١٨ الواجبة] والواجبة، ب

ليوجد وهو موجود. وكذلك تعلق العالم بالمعلوم مشروط بكونه على ما هو عليه في نفسه، فمتى زال شرط تعلقه بالمقدور والعلوم زال تعلقه به تبعاً لزوال شرطه. وليس كذلك وجود القديم، لأنه حاصل لم يزل لا لشرط ولا لأمر. وقد بينا أن من هذا حاله اختصاص له بزمان دون زمان، فوجب وجوده في كل زمان.

فإن قيل: أليس المعدوم يجوز انتقاله إلى الوجود بالقادر، وإن استمر عدمه لم يزل؟ فما أنكرتم في القديم مثله، وهو أن ينتقل عن الوجود إلى العدم، وإن استمر وجوده لم يزل؟ قيل له: إنه لم يجب عدم المحدَث لا لوجه حتى يكون حكمه حكم القديم، بل لوجه خصصه بذلك. وذلك الوجه لا يحصل فيما بعد، فصح أن ينتقل إلى الوجود. والوجه في ذلك هو أن وجود المحدَث مستفاد من القادر، والقادر لا يصح منه وجود الفعل إلا ويجب تقدمه على فعله. ووجوده لم يزل يحيل تقدم القادر عليه، فلذلك وجب استمرار عدمه لم يزل. وهذا الوجه غير حاصل فيما بعد، لأن وجوده لا يستحيل معه تقدم القادر عليه، فصح وجوده من بعد.

فإن قيل: أفتقولون: إن عدم المقدور لم يزل كان بالقادر أو بأمر آخر مما يُعقل مؤثراً في الأحكام؟ إن قلتم: هو معلل بالقادر، فقد قلتم: إن العدم يثبت بالقادر كما يثبت به الوجود، وليس هذا من قولكم. وإن قلتم: هو معلَّل بأمر غير القادر مما يُعقل مؤثراً في الأحكام، لم يصح أيضاً، لأنا لا نعقل أمراً يصح أن يؤثر في عدم المقدور لم يزل. فصح أنه واجب العدم لا لأمر، ومع ذلك قد صح خروجه من العدم إلى الوجود، فلزمكم ما تقدم، قيل له: إنّ عدم المقدور عندنا لم يزل معللٌ بصارف القادر على معنى أنه ما من وقت من الأوقات المعيّنة أو ما يقدّر تقدير الوقت إلا ويصح من القادر أن يُحدِث فيه مقدوره ويصح أن لا يُحدِثه. وإنما يختص بأن لا يحدث لصارف القادر، كما لو حدث لاختص بالحدوث لداعي القادر. ولهذا يستحق القادر المدح بأن لا يُحدِث مقدوره في كل وقت إذا كان مقدوره مما لو حدث لكان قبيحاً، فلولا أن عدمه منه لما استحق المدح به. وصح أنه يجري العدم في هذا الباب مجرى الحدوث.

---

١٤ يثبت[٢]] ثبت، ب

فإن قيل: كيف يكون العدم لم يزل بالقادر؟ ولو جاز ذلك لجاز الحدوث لم يزل بالقادر، إذ عدمه يجري مجرى حدوثه عندكم، قيل له: إنا لا نقول: إن عدمه لم يزل بالقادر، إلا على معنى أنه ما من وقت معيّن لا يحدث فيه مقدوره لصارفه، إلا ويصح أن يبقي منتفياً قبله من الأوقات المعينة لصارفه لا إلى أولٍ. وهكذا نقول في حدوثه لو حدث في وقت معين: إنه ما من وقت من الأوقات المعينة إلا ويصح أن يحدث قبله وقبل قبله لا إلى أول. ولسنا نعني بقولنا: إنه يصح أن يحدث الفعل لم يزل، أنه يصح أن يحدثه القديم مقارناً لوجوده. وكذلك هذا هو معنى قولنا: إنّ عدم المقدور بالقادر لم يزل.

فإن قيل: فإنا نلزمكم هذا الإلزام في العدم المطلق للمقدور، لأنا كما نعقل للمقدور عدماً موقوفاً على صارف القادر، فكذلك نعقل له عدماً مطلقاً بأن نعلم الشيء محدَثاً، فنعلم أنه كان معدوماً لم يزل قبل أن نعلم أنه حادث من القادر، فصح أن ما نتصوره معدوماً لم يزل من دون أن يستند عدمه إلى صارف القادر نتصوره معدوماً مطلقاً. ومعلوم أنه إذا حدث فإنه يزول عدمه المطلق، وقد كان ثابتاً لم يزل لا لأمر، فصح إلزامنا المتقدم، قيل له: إن العدم الذي نعلمه للشيء المحدث قبل العلم بأنه حدث بالقادر ليس هو في الحقيقة إلا العدم الذي كان موقوفاً على صارف القادر لم يزل، وإن كنا نعلم من بعد بالاستدلال أنه هو ذلك العدم. ألا تري أنا إذا علمنا حدوث حادث، ولم نعلم في حال العلم بحدوثه أنه حادث بالقادر، فإن حدوثه ذلك لا يكون حدوثاً آخر غير حدوثه بالقادر، بل هو ذلك بعينه، وإن كنا نعلم ذلك من بعد بالاستدلال؟ فكذا هذا في عدم الشيء قبل حدوثه، ولسنا نعقل للمقدور العدم المطلق الذي يدعيه السائل. ألا ترى أنا لو عزلنا عن أنفسنا العلم بالقادر أو تقدير القادر فإنه يزول عن أنفسنا العلم بعدم المقدور، كما يزول عنا العلم بصحة حدوثه؟ وإذا كان عدمه واحداً، وكان معللاً بالقادر من الوجه الذي بينا، صح أنه ليس بواجب لا لأمر، بل هو جائز لأمر، فلم يكن نظير وجود القديم، وصح انتقاله إلى الوجود، واستحال انتقال وجود القديم إلى العدم. وإنما نظير وجود القديم من الانتفاء هو انتفاء ما يقدّر مثلاً للقديم وما أشبه ذلك كالصاحبة والولد، تعالى عن ذلك. فإنه لما كان انتفاء هذه الأشياء المقدّرة

واجباً لا لأمر استحال خروجها من الانتفاء إلى الثبوت، كما يستحيل خروج القديم من الوجود إلى العدم.

وقد ذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله جملة مفيدة لها تعلق بما نحن فيه، فقال: اعلم أن كل معقول فإما أن يجب وجوده كالقديم، أو يستحيل وجوده كثاني القديم، أو يصح وجوده وعدمه. فما يجب وجوده يستحيل عدمه، وما يستحيل وجوده لا يجوز أن يوجد، وما يصح كلا الأمرين عليه فإما أن يصحا عليه على سواء، وإما أن يكون الوجود أولى به، أو يكون العدم أولى به. فالذي يصحان عليه على سواء فإنه متى حصل له الوجود لم يجز أن ينتفي عنه إلا بأمر يحيل وجوده، لأن وجوده قد حصلت له مزية على عدمه، وهو الثبوت. وكذلك إذا حصل معدوماً لم يجز أن ينتقل إلى الوجود إلا لأمر من قادر أو غيره، لأنه قد حصل لعدمه مزية. فأما إن كان العدم أولى به، نحو ما لا يبقى كالصوت، فما هذا حاله يجوز أن يوجد بالفاعل، لأن وجوده لس بمستحيل في نفسه، والفاعل يرجّح وجوده على عدمه. فإذا انقطع عنه تأثير القادر عاد إلى ما هو أولى به، وهو العدم. وليس يمتنع في قسمة العقل أن تصح الصفتان على الشيء ولا تكونا في الصحة والجواز على سواء. وأما ما كان الوجود به أولى فلا نظير له. ولو كان له وجود لكان حكمه أن يجب له الوجود إلا أن يمنع منه مانع، فمتى زال المانع عاد إلى الوجود.

فأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فإنهم يستدلون على أنه لا ضد للقديم بأن القديم هو الذي لا أول لحصوله على صفة الوجود. وما هذا حاله لا يجوز أن يحصل على الوجود بعلة أو فاعل، وإنما يكون كذلك لذاته من غير شرط. فإذا كانت ذاته لا تخرج عن أن تكون ذاتاً لم يجز أن يخرج عن صفة الوجود. وفي ذلك استحالة وجود ضدٍّ ينفيه. واستدلوا لذلك أيضاً بأنه تعالى لو كان له ضد لكانت صفاته على العكس من صفاته تعالى. وفي ذلك كون ضده معدوماً لذاته، ومتى كان كذلك فقد تم ما أردناه. ويلزم أيضاً أن يكون جاهلاً لذاته، وفي ذلك كونه حيّاً لذاته، وفي ذلك تماثلها.

---

٤ معقول] معلوم، ب

باب القول في وصفه تعالى بأنه باقٍ

اعلم أن الباقي هو المستمر الوجود. وقد بينا في الباب المتقدم أنه تعالى قديم وأنه يجب استمرار وجوده، فصح وصفه تعالى بأنه باق. ولم يختلف شيوخنا ولا غيرهم من أهل القبلة في وصفه تعالى بذلك، وإنما اختلفوا في فائدة هذه الصفة. فقال شيوخنا البصريون: إنه يفيد فيه تعالى وفي غيره أنه مستمر الوجود. وحُكي عن شيخنا أبي القاسم الكعبي أن الباقي باق ببقاء. فحمل شيوخنا أصحاب أبي هاشم قوله هذا على أنه عنى به أن للباقي بكونه باقياً حالاً، وأنه إنما يثبت له هذه الحالة لمعنى وعلةٍ توجد في الباقي. والأقرب أنه يعنى بذلك مثل ما يعنيه بقوله: إن الحركة معنى غير التحرك. فكما أنه لا يعني بذلك أن التحرك حالة وأن له موجِباً، وهو الحركة، فكذلك هذا في الباقي. ولما اعتقد أن البقاء معنى، وأن الأعراض لا تقوم بها المعاني، قال في الأعراض: إنها لا تحتمل البقاء. وينبغي أن يقول الشيخ أبو القاسم في الله تعالى: إنه باق، كما يقول مثل ذلك في سائر صفاته. وأما الكلّابيه والأشعرية فإنهم يقولون: هو تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى، كما قالوا بمثله في سائر صفاته.

ونحن نقسم الكلام في ذلك على من زعم أن الباقي باق ببقاءٍ، ونبين فساد ما ينشعب إليه كلامه، ونبين بذلك أن الباقي هو المستمر الوجود. فنقول: إن من قال: إن الباقي باق ببقاء، إما أن يعني به أن للباقي صفة زائدة على استمرار وجوده، وأن البقاء يوجِب تلك الصفة، أو يعني به أن البقاء ذات توجب استمرار الوجود، وليس للباقي صفة زائدة على استمرار الوجود، أو يعني به أن الباقي يحتاج في استمرار وجوده إلى ذات هي البقاء كما يحتاج العلم إلى الحياة. والأول باطل لآنه ليس للباقي صفة زائدة على استمرار وجوده. يبين هذا أنه لو كان له بذلك صفة زائدة لصح انفصال إحدى الصفتين من الأخرى، إذ لا تعلق لإحداهما بالأخرى، ولصح أن تُعقل إحداهما من دون الأخرى. ومعلوم أنه ينفرد البقاء عن استمرار الوجود، ولا استمرار الوجود من دون البقاء، ولا تعقل إحداهما من دون الأخرى. ألا ترى أنا متى عقلناه مستمر الوجود فإنا

٨ بذلك] في ذلك، ب   ١٣ سائر] -، ب   ٢٠ إحدى] أحد، ب   ٢١ لإحداهما] لأحدهما، ب

نعقله باقياً، وإن لم يخطر ببالنا صفة أخرى، أو فرضنا نفي كل صفة، ومتى لم نعتقده مستمر الوجود فإنا لا نعقله باقياً، وإن اعتقدناه على كل صفة؟ فصح أن إحداهما هي الأخرى، وهما دليلان في المسألة، أحدهما تعذُّر انفكاك إحداهما عن الأخرى من دون تعلق معقول، والثاني امتناع أن نعقل إحداهما دون الأخرى. وإنما قلنا: إنه لا يُعقل بينهما تعلق، لأنه لا يمكن أن يقال بتعلق كل واحدة منهما بالأخرى، لأن في ذلك تعلق كل واحدة منهما بنفسها، وذلك محال. ومتى كان المتعلق إحداهما دون الأخرى صح ثبوت المتعلِّق من دون المتعلَّق [به]، لأن هذا هو حكم الأصل، إذ حكمه أنه يصح ثبوته من دون الفرع، وإن لم يصح ثبوت الفرع من دون الأصل.

فإن قيل: أليس كون الجوهر جماً وكائناً هما أمران، وإن لم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر ولا يُعقل أحدهما من دون الآخر؟ فما أنكرتم أن يكون كون الباقي باقياً وكونه مستمر الوجود كذلك؟ قيل له: إنه ما من كونٍ للجوهر في جمة إلا ويصح أن ينفك منه، فبطل قوله: إنه لا ينفك أحدهما عن الآخر. وأيضاً، فإنه يعقل كون الجوهر جماً، وإن لم يخطر بباله صفة أخرى، وقد نفرض نفي جميع صفاته ونعقله جماً. ومتى علمناه كائناً في جمة فإنا نجد من أنفسنا أنا نعقل أمرين، أحدهما أصل، وهو كونه جماً، والآخر أمر راجع إليه يُعقل تبعاً له، وهو كونه شاغلاً لجهة. فبطل قوله أيضاً: إنه لا يُعقل أحدهما من دون الآخر.

واحتج شيوخنا لذلك أيضاً فقالوا: لو كان كون الباقي باقياً صفة زائدة على استمرار الوجود لكان كون الفاني فانياً صفة زائدة على وجوده، ولكانت هذه الصفة منافية للبقاء. والصفتان المتنافيتان إذا كانت إحداهما زائدة على الوجود كانت الأخرى زائدة على الوجود أيضاً، فكان يجب أن يكون الفاني موجوداً. ولقائل أن يقول: إن الفناء إنما ينافي البقاء من حيث ينافي الوجود الذي لا بد منه في صفة البقاء، فلا يلزم أن يكون الفاني موجوداً.

---

٣ تعذُّر] تقدر، ا | إحداهما...الأخرى[2]] أحمها عن الآخر، ب ٤ إحداهما] أحدهما، ب ٥ بتعلق] تعلق، ب ١٣ ونعقله] تعلقه، ا ٢١ الفاني] الباقي، ب

واحتجوا أيضاً فقالوا: لو كانت صفة البقاء زائدة على استمرار الوجود لم يخلُ إما أن تحتاج إلى استمرار الوجود أو لا يحتاج إليه. فإن احتاجت إليه لم يكن بد من وجه معقول محتاج إليه. وإن لم تحتج إليه لزم جواز وجود المعنى الموجب لصفة البقاء في حال حدوثه، فيلزم أن يكون ذلك الشيء باقياً حادثاً، وهذا محال، فصح أن كون الباقي باقياً ليس بأزيد من استمرار الوجود. فإن قيل: أليس كون الجسم ساكناً يرجع إلى بقاء كونه في الجهة، ثم لا يصح وجود المعنى الموجب لكونه ساكناً في أول حال كونه في الجهة حتى يكون ساكناً متحركاً أو ساكناً متجدداً كونه في حالة واحدة؟ فقولوا بمثله في البقاء، قيل له: إنا لا نثبت السكون أمراً زائداً على كون الجسم لابثاً في جهة، فلا يلزمنا ما ذكرتَه. ومن يثبت السكون معنى موجباً لكون الجسم ساكناً فإنه يصحح وجود معنى السكون في أول حالة كونه كائناً في الجهة، لكنه يقول: إن ذلك المعنى لا يُسمَّى سكوناً في تلك الحال، لأن شرط تسميته بذلك أن يكون الجسم في تلك الجهة أكثر من وقت واحد. فنقول: فقولوا أنتم أيضاً: إنه يصح وجود المعنى الموجب للبقاء في المحل في أول حال حدوثه، وإن لم يسمَّ بقاء في ذلك الوقت. ومتى جوّزتم ذلك لزم أن يثبت حكم البقاء في ذلك الوقت، وإن لم يُسم باقياً.

وأما القول بأن البقاء هو استمرار الوجود، لكن المستمر الوجود يحتاج في ذلك إلى معنى هو البقاء، كحاجة العلم إلى الحياة، فباطل لأن ذات الباقي يصح أن يكون باقياً لذاته، ولا مقتضي لشرط زائد، فوجب نفي الزائد. وهذه الدلالة يمكن ذكرها في الأقسام كلها. وأيضاً، فالبقاء يحتاج في وجوده إلى ذات الباقي. فلو احتاج الباقي في بقائه إلى وجود البقاء لاحتاج كل واحد منهما إلى الآخر، وفي ذلك حاجة الشيء إلى نفسه.

وأما القول بأن البقاء معنى غير الباقي، كما أن الحركة غير المتحرك، فإن عنوا به أن البقاء ذات ومعنى يتصور من دون ذات الباقي، لم يصح، لأنا لا نعقل البقاء لذات الجوهر وغيره إلا مع ذاته. وإن عنوا به أن المعقول من كون الشيء باقياً ليس هو ذاته فقط، ولا وجوده، لأن في أول حال حدوثه يُعقل ذاته ووجوده، وإن لم يكن باقياً، فصحيح، لأن المعقول من كون الشيء باقياً ليس هو ذاته ولا أنه موجود، بل المعقول

---

١٥ وأما] فأما، بفأما، ب **١٨** الباقي[2]] البقاء، ب **٢٤** فصحيح] فصح، ب

من ذلك هو استمرار كونها ذاتاً واستمرار وجوده بحسب القول في ذلك. لكنه لا يجب لأجل ذلك أن يكون البقاء ذاتاً ومعنى، وإلا لزم في كل حكم ومفارقه أن يكون ذاتاً ومعنى، حتى يلزم أن يكون الطرق والإعادة معنى، لأنا نفصل بين المعاد وما ليس بمعاد.

فإن احتجوا فقالوا: كون الشيء باقياً مع جواز أن لا يبقى يقتضي أنه باقٍ بعلةٍ، قيل لهم: إن أردتم بذلك أنه لا بد من أمر زائد على ذات الباقي لذلك يُسمّي باقياً فصحيح، لكنه لا يجب أن يكون ذلك ذاتاً وشيئاً على ما بينا. وإن أردتم به أنه لا بد من ذات موجبة لم نسلم أن الباقي يكون باقياً مع جواز أن لا يبقى لأن عندنا أن ذات الباقي يجب بقاؤه لذاته بشرط انتفاء ما ينافيه. فليست لبقائه حالة جواز حتى يجب إثبات الموجب. وإذا صح ما ذكرنا ثبت أنه تعالى باق لذاته، وبطل بذلك قول من زعم أنه تعالى باق ببقاءٍ قديم قائم بذاته تعالى وأنه استفاد البقاء من ذلك المعنى، تعالى عن ذلك.

الكلام في جهة استحقاق هذه الصفات

اعلم أنه لما كان الكلام في جهة استحقاق هذه [الصفات] يختلف بحسب القول في الأحوال، فمن يقول بالأحوال يجعل جهة استحقاقها الحالة الذاتية، ومن لا يقول بالأحوال يجعل جهة استحقاقها الذات، وجب أن نقدم القول في الأحوال وما يجري مجراها كالمائية. ثم نبين أنها تُستحق للذات، ونبطل قول الصفاتية، فيتم القول بأنها تستحق للذات لا غير.

---

٢ ومفارقه] مفارقته، ا **١٠** تعالى[٢]] -، ب **١٦** أنها] بأنها، ا ب

باب في نفي المائية عنه تعالى

حُكي عن ضرار أنه قال: لله مائية لا يعلمها إلا هو. فليس يخلو إما أن يعني بهذه المائية حقيقة ذاته أو يعني بها حالة زائدة على حقيقة ذاته. فإن عنى بها أن ذاته تعالى ذات مخصوصة مباينة بنفسها لغيرها من الذوات فهو صحيح، وهو قولنا، إلا أنه أخطأ حيث قال: إنه لا يعلمها إلا هو تعالى، لأنا نعلم أن ذاته تعالى حقيقة مباينة لسائر الذوات بنفسها، كما يعلمها هو تعالى، فلم يصح أن يقال: إنه لا يعلمها غيره تعالى.

فإن قيل: إنكم تعلمون أنه تعالى ذات وحقيقة مخصوصة بنفسها، لكنكم لا تعلمون ما تلك الحقيقة. ولهذا إذا سُئلتم فقيل لكم: فما تلك الحقيقة التي عرفتموها؟ لم يمكنكم أن تعيّنوها وأن تعبروا عنها بعبارة تنبئ عنها بعينها، كما يمكنكم أن تعبروا عن الجوهر بأنه حجم وعن هيئة السواد بأنه سواد، ولو رأيتم ذاته تعالى لأمكنكم أن تعبروا عن حقيقتها. فأما هو تعالى فإنه عالم بحقيقة ذاته، ويمكنه أن يعبّر عن حقيقته بعبارة تنبئ عنها. فهذا هو معنى قولنا: إن له تعالى مائية لا يعلمها إلا هو، وقلنا: إنه تعالى لو رؤي لرؤي عليها، قيل له: إن الأشياء المعلومة على التفصيل والتعيين إما أن يكون طريق العلم بها هو الإحساس بالحواسّ، فمتى علمناها بطريقها فقد علمناها على حقيقتها وعلى ما هي عليه في أنفسها، وأمكننا أن نعبر عما تعلق به عِلمنا مما هي عليه في أنفسها بالعبارات التي وضعها أهل اللغة لما علموه منها. ونقول: إن هذه الأشياء معلومة بنفسها، لا لحكم ودليل، ولم يجز أن نُجوّز أن لها حقيقة ومائية أزيد مما أدركناها عليه، لأنها لا تُعلم بنفسها ولا دليل عليها. ولهذا لا نجوّز أن يكون للجسم مائية يُسمع عليها، ولا للصوت مائية يُرى عليها أو يُلمس بها. وإما أن يكون طريق العلم بها هو تأثيرها وحكمها، فمتى علمناها بحكمها وتأثيرها، وفصلناها بذلك الحكم والتأثير من غيرها من الذوات، كان ذلك العلم هو العلم بها على التفصيل والتعيين. ونزل العلم بها من طريق حكمها وتأثيرها منزلة الإدراك فيما يُعلم بالإدراك في باب التعيين والتفصيل، ونعبر عنها بالعبارات التي وُضعت

---

٩ كما] فكما، ا **١٣** والتعيين] التعين، ب **١٥** عليه[١]] عليها، ا ب **١٨** للجسم] للحكم، ا
٢١ والتعيين] التعيير، ا

لها في اللغة، ونقول: إن هذا الذوات ليست معلومة بنفسها، بل بدليل وحكم، وكان العلم بها بحكمها ودليلها هو العلم بحقيقتها ومائيتها. فإذا لم يدل دليل على أن تلك الحقيقة تحس وتعلم بطريق غير الحكم والدليل لم يصح أن نجوّز أن لها حقيقة تعلم عليها غير ما علمناه من حقيقتها بحكمها ودليلها، ولم يصح أن نجوّز أن ما علمناه من حقيقتها بحكمها فإنه يعلم بطريقة أخرى، لأن تجويز ذلك تجويز لما لا يمكن أن يُعلم، وتجويز ذلك يؤدي إلى الجهالات.

ولا فرق بين أن نجوّز ما ذكرناه وبين أن نجوّز لها مائيات لا نهاية لها، وأن نجوز للمحدَثات مائيات غير ما علمناها عليه. ولهذا لا نجوز أن للحياة أو القدرة حقيقة أخرى تُعلم عليها بطريقة الإحساس، أو ما علمناه من حقيقتها بحكمها يُعلم بطريقة الإحساس. فإذا صح ذلك، وكان ذاته تعالى لا يصح أن تكون محسوسة على ما نذكره إن شاء الله تعالى في باب الرؤية، لم يصح أن يكون طريق العلم بها إلا الحكم والدليل. فما دل عليه الدليل والحكم هو العلم به تعالى على حقيقته وماهيته، والزائد على ذلك مما لا طريق إليه لا يجوز تجويزه، كما ذكرناه في سائر الذوات. فإذا كنا قد علمنا ذاته تعالى بجميع أحكامها وصفاتها، وكان ذلك هو العلم بحقيقته وماهيته، ووجب نفي ما زاد على ذلك، بطل قول من يقول: إن له تعالى مائية لا يعلمها إلا هو تعالى.

فإن قيل: هلا قلتم: إنّ عِلمنا بذاته تعالى الآن كعلمنا بذات لو أخبرنا الصادق بأن الله تعالى خلق شيئاً من الأشياء؟ فكما أنا نعلم ذلك الشيء، ونعلم أن له حقيقة ومائية مخصوصة، وإن كنا لا نعلم ما حقيقته ومائيته، ثم إذا عرفناه بطريق المشاهدة أو غيرها فإنا نعلم ماهيته على التعيين والتفصيل، فكذلك نعلم ذاته تعالى بالدلائل، ونعلم أنه حقيقه مخصوصة وأن له مائية مخصوصة، لكنا لا نعلمها على التفصيل. فإذا رأيناه في الدار الآخرة، أو خلق لنا العلم به ضرورة، فإنا نعلم مائيته على التفصيل والتعيين، قيل له: إن الصادق متى أخبرنا بما ذكرتَ فمن يقول: إن علم الجملة لا يتعلق بالمعلوم، على ما تقدم بيانه، فإنه يقول: إن ما نجده من العلم عند خبر الصادق ليس هو علمنا بالذات المخلوقة، بل هو تصور لشيء من الأشياء مع تصور إضافة حكم إليه، وهو الخلق

---

٢ ومائيتها] وماهيتها، ب **٥** فإنه] فانها، ا **٨** علمناها عليه] علمناه عليها، ا ب **١٣** إليه] له، ا

والإيجاد. فإذا عُلم تلك الذات من بعد بطريقها على التفصيل فهو العلم المتعلق بها، فلم ينفصل العلم بها عن العلم بماهيتها. ونظير ذلك في مسألتنا أن نعلم أن للعالَم صانعاً ومحدِثاً، ولا نعلم شيئاً من صفاته الذاتية، فإن هذا العلم ليس بعلم بذاته تعالى عند هذا القائل. ثم إذا علمه من بعد على صفة ذاته أو جميع صفاته الذاتية فقد حصل له العلم به تعالى، وهو العلم بحقيقته وماهيته، فلم ينفصل العلم بذاته تعالى عن العلم بماهيته. ومن يقول: إن علم الجملة يتعلق بالمعلوم، فإنه لا يفصل بين ما ذكرتَه وبين العلم به تعالى، فيقول: كما أني أعلم بالخبر ذلك الشيء على الجملة، ثم أعلمه من بعد على التفصيل بطريقه، ويكون هو العلم بماهيته، فكذلك أعلم ذاته تعالى أولاً على الجملة، ثم أعلمه من بعد على التفصيل إذا علمتُ صفات ذاته، وهو العلم بماهيته أيضاً.

وعلى أن ذلك الشيء المخبر عنه، إن كان مدركاً، فقد صح العلم به من طريقين، أحدهما الاستدلال عليه بخبر الصادق، والثاني هو الإدراك. فجاز أن يحصل لنا من العلم به عند إدراكه ما لم يكن حاصلاً من قبل عند الاستدلال. وليس كذلك العلم بذاته تعالى، لأن طريق العلم بها هو الدليل والحكم لا غير. فلو جوّزنا له مائية بعد العلم بها بالدليل وأنه لاطريق للعلم بها إلا ذلك لكُنا قد جوزنا ما لا طريق إليه، وذلك يؤدي إلى الجهالات، ولكان ذلك التجويز كتجويز أن يكون للصوت حقيقة يُري عليها.

فإن قيل: أليس القديم تعالى يعلم ذاته بنفسها من غير طريق وحكم، وإن كنا لا نعلمها نحن إلا بطريق وحكم؟ فما أنكرتم أن يكون علمه تعالى بذاته من غير طريق هو العلم بماهيته، ولو علمتم ذاته تعالى بنفسها من غير طريق لعلمتموها على ماهيتها؟ قيل له: إنه تعالى يعلم ذاته من غير طريق على حد ما نعلمها بطريق، فيلم أن ذاته تعالى ذات مخصوصة يجب لها القدم وصحة الفعل وتبين الأشياء و صحة أن يعلم ويقدر، كما أنا نعلم ذلك بطريق. ولسنا نقول: إنه تعالى يعلم لأجل علمه بذاته من غير طريق أمراً زائداً على ما نعلمه، فيلزم ما قلته.

فإن قيل: قولكم: إنه تعالى يعلم أن ذاته ذات مخصوصة، عبارة ليست تنبئ عن حقيقة ذاته، لأن كل ذات غير ذاته تعالى هي ذات مخصوصة. ولا شبهة في أنه تعالى يعلم حقيقة ذاته بعينها، وذلك هو العلم بماهيتها، وإن كنا لا نعلم من ذاته تعالى إلا أنها ذات مخصوصة على الجملة، قيل له: إنّ علمنا بذاته تعالى هو كعلمه بها على ما ذكرنا.

وليس يمكن أن نعبر عن ذاته إلا بعبارة مشتركة، إذ لم يوضع للعبارة عنها لفظ مخصوص ينبئ عن حقيقتها لا يشاركها في ذلك ما يخالفها، كما وضع للجوهر قولنا: حجم، ولهيئة السواد بأنه سواد. ثم إذا طولبنا بعد العبارة المشتركة بتميزها من غيرها ميّزناها بذكر صفاتها وأحكامها، إذ لا يمكن فيها غير ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون ذاته تعالى مرئيةً له تعالى، وإن كانت غير مرئية لنا، لأنه لا بد في الرؤية بالحاسة من شروط تستحيل فيه تعالى، نحو المقابلة وغيرها، وكل ذلك ليس بشرط في رؤيته تعالى. ومتى كانت ذاته مرئية له تعالى دونكم كان علمه بذاته تعالى علماً بماهيته دون علمكم، ولو رأيتموه لعلمتموه على ماهيته، قيل له: إنا سنبين إن شاء الله تعالى في باب الرؤية أن كونه تعالى مرئياً له أو لغيره يستحيل، فيبطل ما قلته.

فإن قيل: ألستم تقولون: إن المكلّفين سيعلمونه تعالى في الآخرة ضرورةً؟ فما أنكرتم أنهم إذا علموه كذلك فإنهم يعلمونه على ماهيته؟ قيل له: إنّ عِلمنا به على ماهيته ضرورةً أو اكتساباً فرع على كونه على ماهية في نفسه. وقد بينا أنه، إن عنى بالماهية ما نعنيه من كونه تعالى ذاتاً مخصوصة يجب لها من الصفات ما ذكرناه، اقتضى هذا أن نعلم هذا ضرورة في الدار الآخرة، وإن كنا نعلمه الآن باكتساب. فلا ينفصل علمنا في الآخرة عن علمنا به الآن إلا بزيادة قوة لا يمكن معها دفع علمنا به عن أنفسنا بشك أو شبهة، وإن كان يمكن ذلك في علمنا به الآن، لا أنا نعلم في الآخرة من ذاته ما لا نعلمه الآن. وإن عنى بالمائية أمراً زائداً على ما نعنيه فذلك تجويز لما لا طريق إليه، وذلك يؤدي إلى الجهالات، فوجب نفيه. فأما إن عنى بالمائية حالةً زائدة على حقيقة ذاته تعالى لم يخل إما أن يثبتها معلومة بطريق وحكم أو معلومة بنفسها. فإن أثبتها معلومة بنفسها لم يصح، لأنا سنبين أنه تعالى غير مدرَك، فلم يجز أن يدرك عليها. فإن قال: هي معلومة لا بنفسها ولا بحكمها، لم يصح، لأنه يؤدي إلى الجهالات، وليس بأن يثبت له مائية واحدة بأولى من أن يثبت له مائيات لا نهاية لها، وكذلك يلزمه أن يثبت لكل ادث

---

٨ علماً] علم، ب **١٤** ذاتاً] ذات، ب **١٥** باكتساب] بالاكتساب، ب **١٦** قوة] وقوة، ا **١٩** تعالى] -، ب

مائيات لا نهاية لها. وإن جعلها معلومة بطريق وحكم فهي الحالة التي يثبتها أبو هاشم وأصحابه.

فإن قيل: إنكم تعتمدون في كثير من المسائل، وكذلك شيوخكم، على أن ما لا دليل عليه يجب نفيه. فبيِّنوا هذه الدلالة بياناً شافياً يمكن معه أن يجعل أصلاً لنفي الماهية ونفي الأحوال عنه تعالى إلى غير ذلك من المسائل، قيل له: الأصل في هذه الدلالة هو أن ما لا يُعلم بنفسه، ولا يصح أن يكون إلى العلم به طريق، فإن تجويز ثبوته يؤدي إلى الجهالات، وما أدى إليها فإنه يجب نفيه. ونعني بقولنا: إنه ليس بمعلوم في نفسه، أنه لا يُعلم بالإدراك وما يجري مجراه. وإنما قلنا: إن تجويز ما هذا حاله يؤدي إلى الجهالات، لأن تجويزه يقضي على أهل العقول أن يجوزوا موانع عما يدركونه لا تعلم بنفسها ولا طريق إلى العلم بها. وهذا يلزم منه زوال الثقة بما يشاهدونه أنها على الصفة التي يدركونها عليها وزوال الثقة فيما يعلمونه أنها ليست أن ليست عندهم، و[يؤدي] إلى فساد تصرفاتهم بحسب الإدارك. وإنما قلنا: إنه تزول ثقتهم بما يشاهدونه، لأنه يلزمهم أن يجوّزوا في الخردلة أن تكون بعظم الجبل، لكن الموانع التي لا طريق إلى العلم بها تمنع من إدراك الأجزاء التي هي بعظم الجبل، ويلزمهم أن يجوزوا أن على من يرونه من الناس رؤوساً كثيرة وفي أوجههم أعيناً، لكنهم لا يرونها لتجويز هذه الموانع، ويلزمهم أن يجوزوا أن بحضرتهم فِيَلة وعساكر وأصواتاً هائلة، لكنهم لا يشاهدونها ولا يسمعونها، ويلزمهم أن بين أيديهم جبالاً وحيطاناً تصدمهم إن أرادوا المشي إلى قدام، أو آباراً يهوون فيها، أو نيراناً يقعون فيها، فيلزمهم أن يمشوا كمشي الضرير الذي يجوّز أن يكون بين يديه ما ذكرناه. فصح أن تجويز ما ذكرناه يؤدي إلى فساد تصرفاتهم بحسب الإدراك وإلى نفي العلم بما يعلمون نفيه.

وكما يلزم من ذلك فساد هذه العلوم الضرورية فكذلك يلزم فساد العلوم المكتسبة بأن يجوّزوا في كل دليل يستدلون به على إثبات أمرٍ شُبَهاً قادحة لا طريق لهم إلى العلم بها، فلا يؤدي النظر فيه إلى العلم بإثبات أمر، بل يلزم أن يجوّزوا أن يكون على

---

١٠ زوال] -، ا ١١ أن] او، ا ب | ويؤدي إلى] أو إلى، ا؛ وإلى، ب ١٦ لكنهم] وهم، ب

نفي ذلك الأمر دليل لا طريق إلى العلم به، وكذلك يلزم تجويز أدلة تدل على إثبات ما ذل الدليل على نفيه. وفي ذلك فساد العلوم المكتسبة كفساد الضرورية.

واحتج قاضي القضاة رحمه الله في شرح الجُمل والعقود لنفي تجويز ما لا طريق إلى العلم به بأن تجويز ما هذا حاله يلزم منه تجويز معانٍ في المحل لا طريق إلى العلم بها. ومتى جوّزنا ذلك لم نعلم إثبات علة لمعلول ولا ضد لمتضاد ولا إثبات فعل لقادر، فكان يبطل ما علمناه من استحقاق المدح والذم بالأفعال. وإنما قلنا ذلك لأنا كنا نجوّز أن لا يكون المؤثر في ذلك الحكم هي العلة، بل المؤثر فيه هو شيء لا طريق إلى العلم به، وأن المنافي للضد ليس هو ما علمناه ضدّاً، بل هو شيء آخر لا طريق إلى العلم به، وكذلك المؤثر في مقدور القادر ليس هو القادر بل ما نجوّزه مما لا طريق إلى العلم به.

والذي ألزمناه من الجهالات أظهر، وإن كان يلزمهم ما ذكره أيضاً، لأن المجوِّز لِما لا طريق إلى العلم به لو ارتكب وقال: لستُ أعلم العلل التي تثبتونها ولا أعلم ضدّاً معيَّناً لمتضاد ولا فعلاً لفاعل، لم يعدّ مكابراً عنده، لأن كل هذه العلوم هي مكتسبة عنده يمكن العاقل دفعها فإلزام ما لا يمكن دفعه أولى. وإنما قلنا: إن ما يؤدي إلى الجهالات يجب نفيه، لأنه إذا لم يجز أن نجهل ما نعلمه ضرورة، ولا ما نعلمه بالاكتساب، لم يجز أن نثبت ما يؤدي إلى جهل ما نعلمه.

فإن قيل: فإنكم أثبتم ما لا طريق إلى العلم به ولا هو معلوم بنفسه، لأنكم أثبتم صانع العالم قديماً. فاقتضى ذلك أنه كان ثابتاً قبل أن يفعل فعلاً، وفِعله هو الطريق إلى العلم به. فصح ثبوته في بعض الأحوال ولا طريق إلى العلم به. وإذا جاز ذلك في بعض الذوات في بعض الأحوال جاز إثبات ما لا طريق إلى العلم به في جميع الأحوال، قيل له: إنا قد قلنا: إنه لا يجوز إثبات ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق أصلاً، لأن تجويزه يؤدي إلى الجهالات من الوجه الذي بينا. وهذا لا يلزم عليه إثبات قديم سابق على طريق العلم به، لأنه وإن لم يثبت عليه دليل في بعض الأحوال، فإنه ما من حال إلا وكان يصح أن يكون عليه فيها دليل، لأنه ما من حال إلا ويصح أن يفعل فيها ما يكون دليلاً عليه. فقد أثبتنا بإثبات القديم ما يصح أن يكون عليه دليل، ففارق ما نحن فيه.

فإن قيل: إنكم تجوّزون ثبوت ما لا دليل عليه قبل استدلالكم على نفيه، ولا يُفسد هذا التجويز شيئاً من علومكم الضرورية ولا المكتسبة. وإذا لم يفسد هذا التجويز شيئاً من العلوم في بعض الحالات فكذلك في جميعها، قيل له: إن المفسد لما ذكرناه من العلوم ليس هو نفس هذا التجويز حتى يجب أن يكون مفسداً للعلوم في جميع الأحوال، بل المفسد لذلك ما يؤدي إليه نظرنا من أن هذا التجويز يقتضينا تجويز ما لا طريق لنا إلى العلم به من الموانع عن إدارك المدركات. ويجوز أن لا نذكر في حال تجويزنا لما هذا حاله أنه يقتضينا تجويز ما يؤدي إلى الجهالات، فلا نمتنع منه، ثم إذا علمنا بعد النظر أنه يقتضينا تجويز ما يؤدي إلى الجهالات امتنعنا منه. وكذا هذا قولنا في تجويز كل ما يؤدي إلى المحال إذا علمنا أنه يؤدي إلى ذلك بعد النظر، فإنا قبل النظر لا نمتنع منه، وبعد النظر نمتنع منه.

فإن قيل: ألستم تجوّزون ثبوت كثير من الأمور لا طريق لكم إلى العلم بها، نحو تجويزكم كون جبرئيل عليه السلام بحضرتكم، ولا طريق لكم إلى العلم بكونه عندكم، ولم يؤد تجويزكم لذلك إلى شيء من الجهالات؟ فما أنكرتم أن لا يؤدي تجويز ما ذكرتم إلى الجهالات؟ قيل له: إن تجويزنا كون جبرئيل عليه السلام بحضرتنا هو تجويز أمر لنا إلى العلم به طريق، غير أنه منع مانع معقول من حصول ذلك الطريق، فتوقفنا في كونه عندنا ونفي كونه عندنا. يبين هذا أن جبرئيل عليه السلام هو جسم وهو من جنس المرئيات، ولهذا يراه الملائكة عليهم السلام، إلا أنه جسم رقيق، والرقة مانع في حقنا من رؤيته. فلما صح أن يكون لنا إلى العلم بكونه عندنا طريق، لكنه منع من حصوله مانع معقول، اقتضى العقل تجويز كونه عندنا وتجويز أن لا يكون، إذ ليس لنا دليل على كونه أو على نفي كونه. فلم يكن تجويز كونه عندنا هو نظير تجويز ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق.

فإن قيل: لستم بأن تنفوا ما لا طريق لكم إلى العلم بثبوته، وتستدلوا بنفي الطريق إلى العلم بثبوته على نفي ثبوته، بأولى من أن يقول مخالفكم بثبوته، ويستدل بذلك بنفي الطريق إلى العلم بنفيه، قيل: إن دليلنا على نفي ثبوت ما لا طريق إلى العلم بثبوته ليس هو أنه لا دليل على ثبوته فيلزم ما قلتَه. وإنما دليلنا على نفيه هو أن تجويز ثبوته يؤدي إلى الجهالات من حيث أن تجويزه يقتضينا تجويز ما يفسد العلوم، فوجب نفيه. وليس

كذلك تجويز ما لا طريق إلى العلم بنفيه، لأن تجويز انتفاء ما هذا حاله لا يؤدي إلى فساد شيء من العلوم، بل يقرر العلوم. فلم يجب أن يحكم بثبوته لانتفاء الدليل على نفيه.

فإن قيل: ما تعنون بقولكم: إن ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق؟ أتعنون به ما لا طريق إليه من جهة العقل، أو تعنون به ما لا طريق إليه من جهة العقل والسمع جميعاً؟ فإن عنيتم الأول فقط لزمكم أن تنفوا الشرعيات، لأنه لا طريق إلى العلم بها من جهة العقل، ويلزمكم أن تنفوا تفاصيل الثواب والعقاب، لأنه لا طريق إليها أيضاً من جهة العقل. وكذلك الغيوب التي يختص تعالى بالعلم بها لا طريق لكم إلى العلم بها من جهة العقل، فاقضوا بنفيها. وإن عنيتم الثاني، وهو ما لا طريق إلى العلم به أصلاً، لا من جهة العقل ولا من جهة السمع، قيل لكم: وما أنكرتم فيما لا يُعلم بنفسه ولا طريق إليه من جهة العقل أن يكون الطريق إليه هو السمع؟ فيلزمكم أن تجوزوا ثبوت ما تنفونه مما لا طريق لكم إلى العلم به من جهة العقل، قيل له: بل نعني بذلك ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق من جهة العقل فيما طريق العقل، وما لا طريق إليه من جهة السمع فيما طريقه السمع. يبين هذا أنا لو لم نقطع على انتفاء ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق من جهة العقل فيما طريقه العقل، وتوقفنا في ثبوته لجواز ثبوت دليل سمعي عليه، أدى تجويز ذلك إلى فساد العلوم الضرورية والمكتسبة من الوجه الذي بيناه، ومتى فسدت العلوم المكتسبة لم يصح ثبوت دلالة السمع. وليس يجوز أن نتوقف في نفي ما لو توقفنا في نفيه لتجويز دليل سمعي على ثبوته أدى إلى بطلان دليل السمع أصلاً. فأما إذا ثبت دليل السمع، وجوّزنا ما يصح أن يكون دليل السمع طريقاً إلى ثبوته، ونظرنا فعلمنا انتفاء أدلة السمع على ثبوته، فإنا نقطع على نفي ذلك. ولهذا ننفي صلاةً سادسة لما علمنا انتفاء أدلة السمع على ثبوتها. فأما تفاصيل الثواب والعقاب فذلك مما إلى العلم به طريق لأنها من جنس المدركات إلا أنها معدومة الآن، وإذا وجدت كان لنا إلى العلم بها طريق. فليس ذلك مما نحن فيه بسبيل. وكذلك الغيوب التي يختص تعالى بالعلم بها

---

٢ فساد] انتفاء، ا **١٢** ما] ان ما، ا ب

لسنا نعني بها أنها لا طريق إلى العلم بها أصلاً، بل يصح أن يكون إليها طريق غير أن طريقها فائت عنا. والله تعالى يعلم الأشياء لا بطريق، فصح أن يختص بالعلم بها دوننا.

وأما مصالح الشرع فإنا قبل النبوة لا نجوّز ثبوتها للمعنى الذي قدمناه، وهو أن تجويزه لأمر لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق. فأما بعد دعوى النبوة أو ثبوت النبوة فإنا نجوّز أن تصير مصلحة لنا، لأن تجويزها في هذه الحالة هو تجويز لأمر يصح أن يكون لنا إلى العلم به طريق، فصح تجويزه، ولم يؤد إلى شيء من الفساد. فثبت بما ذكرنا صحة هذه الطريقة.

فأما إن عنى بالمائية الحالة التي يثبتها الشيخ أبو هاشم فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله في المحيط أن المحكيّ عن كل العلماء الموحدين إلى زمن الشيخ أبي هاشم رحمه الله أن الله تعالى يختص لنفسه بأنه قادر عالم حي، وقالوا: إنه تعالى يخالف غيره من الذوات بوجوب هذه الصفات، وهو قول الشيخ أبي علي رحمه الله. وقال أبو هاشم: إنه يختص بحالة ذاتية سوى هذه الصفات بها يخالف غيره من الذوات، ولكونه عليها وجب كونه عالماً قادراً حيّاً موجوداً. واستدل مثبتو هذه الحالة لإثباتها بطريقين، أحدهما أنه قد وجب كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً، ولم يجب ذلك لغيره، فلولا اختصاصه في ذاته بحالة توجب هذه الصفات لم يكن بأن تجب له أولى من أن تجب لغيره.

ولقائل أن يقول: إنما وجبت له هذه الصفات لنفسه المخصوصة، ويقال لكم: أليس اختصت ذاته تعالى بهذه الحالة دون غيره، فلمَ صارت ذاته أولى من غيره؟ إن قلتم: اختص بها لحالة أخرى، أدى ذلك إلى ما لا نهاية له من الصفات. وإن قلتم: اختص بها لذاته، لا لأمر زائد، قيل لكم: فقولوا بمثله في هذه الصفات واستغنوا عن هذه الحالة. فإن قلتم: إن اختصاصه بها لا يعلَّل، لأنه بأي شيء عُلل فسد، ولأن تعليلها يؤدي إلى ما لا نهاية له من الصفات، قيل لكم: فامتنعوا من تعليل هذه الصفات بحالة سوى ذاته تعالى لأن تعليلها بحالة يؤدي إلى ما لا نهاية له.

وأما الطريق الثاني فهو أن ذاته تعالى مخالف لسائر الذوات. وكل ذات تخالف غيرها فإنها لا تخالفها إلا بحالة ذاتية. فإذاً تختص ذاته تعالى بحالة ذاتية. وإنما قلنا: إن

---

٩ كل] -، ب **٢٤** فإنها] فانه، ا ب

ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، لأنه تعالى يجب له من الصفات من نحو كونه قادراً عالماً حيّاً قديماً ما لا يجب لغيره، فصح أنها مخالفة لسائر الذوات. وإنما قلنا: إن الذات لا تخالف غيرها إلا بحالة ذاتية، ثم قسموا الوجوه التي لأجلها تعلل الأحكام ويصح أن يقال: إن المخالف يخالف لأجلها، وأبطلوا الكل إلا الصفة الذاتية.

ولقائل أن يقول: إن الذات تخالف غيرها لنفسها ولا تفتقر إلى حالة ذاتية، وينبغي أن يُتبين أولاً حقيقة المخالفَيْن، ثم يُنظر هل كون الشيء مخالفاً لغيره حكم أزيد من حقيقة الذاتين المختلفتين أم ليس ذلك بأزيد من حقيقتها؟ لأنه إذا لم يكن حكماً أزيد مما ذكرنا لم يمكن أن يعلل بأحد وجوه التعليل. وشيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله يسلكون في ذلك مسلك الأحكام والعلل، وشيخنا أبو الحسين رحمه الله يقول: إن المخالفة ليست بحكم يطلب مؤثره، وإنما هو علم بافتراقها في أمر نريد أن نعرف تفصيله. ونحن نذكر كيفية استدلالهم لذلك. أما حقيقة المختلفين فقد قال شيوخنا أصحاب أبي هاشم: إن المختلفين هما الذان لا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر فيما يرجع إلى ذاته من الأحكام، وربما يقولون: هما اللذان لا يشتركان فيما يجب لكل واحد منهما، ويصح عليه، أو يستحيل عليه، من الأحكام الذاتية. وأما المثلان فهما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر فيما يرجع إلى ذاتيهما من الأحكام، أو يشتركان فيما يجب لهما، ويصح ويستحيل عليهما، من الأحكام الذاتية.

وقال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: إن المختلفَين هما المتباينان في أمر ما، والمثلان هما المتفقان في أمر من الأمور. وينبغي أن يقال: إن المختلفين على الإطلاق هما المتباينان في أمر من الأمور، لأن المعقول من قولنا: مختلفان، أن أحدهما ليس كالآخر إما بأن لا تكون ذاته كذات الآخر أو يختص أحدهما بأمر ليس للآخر. فأما المختلفان من جهة الذات فهما اللذان ليس ذات أحدهما كذات الآخر، ثم يتبع ذلك أن لا يسد أحدهما مسدّ الآخر فيما يرجع إليهما من الأحكام الذاتية. والأحكام الذاتيه هي التي تجب، أو تصح، أو تستحيل، على الذات لا لأمر زائد على ذاته. وإذا عُرف هذا في المختلفين

---

٦ أن...أولاً] اولا ان يتبين، ب **٨** رحمهم الله] رحمة الله عليهم، ا **١١** استدلالهم] استدلالهما، ب
١٧ وقال] قال، ب **٢٠** الآخر] الأخرى، ب

فاعلم أن المثلين يفارق إطلاقهما إطلاق المختلفين، لأنه يُفهم من إطلاق المثلين أنهما مشتركان في جميع الوجوه إلا فيما لا يمكن اشتراكهما فيه. فإذا أضيف التماثل فقيل: هما مثلان في الذات أو في كذا، أفاذ اشتراكهما في ذلك خاصةً. وإنما أطلق الشيخ أبو الحسين رحمه الله القول في المثلين، فقال: هما المشتركان في أمر من الأمور، لأنه ذكره في مقابلة المختلفين. ولما قال في المختلفين: إنهما اللذان لا يشتركان في أمر من الأمور، قال في المثلين ما قاله. غير أنهما يفترقان في الإطلاق على ما ذكرنا، والتحاكم في ذلك إلى ما يُفهم من إطلاق كل واحد منهما.

واستدل أصحاب أبي هاشم على أن المختلفين إنما يختلفان بحالة ذاتية، فقالوا: ليس يخلو إما أن يختلفا لا لوجه أو لوجه. ولا يجوز أن يختلفا لا لوجه لأنه ليس بأن يختلفا لذلك بأولى من أن يتماثلا، فإذاً لا بد في المخالفة من وجه. ثم ذلك الوجه إما أن يكون هو ذاتاهما، ولا شبهة أنهما مشتركان في كونهما ذاتين، ولا يجوز أن يختلفا لأمر قد اشتركا فيه.

ولقائل أن يقول: إن من يقول: إنهما يختلفان لذاتيهما، إنما يعني به أن ذات أحدهما ليست كذات الآخر، نحو الحجم والسواد، والحجم ليس كالسواد، ولا يعني به أنهما مختلفان لأنهما ذاتان على الإطلاق، ولا أن كل واحد منهما يُسمى ذاتاً. يبين هذا أنكم إذا قلتم: إنهما مختلفان لحالة ذاتية، أمكن أن يقال لكم: إنهما مشتركان في أن كل واحد منهما مختص بحالة ذاتية، فكيف يختلفان لأمر قد اشتركا فيه؟ فلا بد من أن تقولوا في الجواب: إنا لم نقل: إنهما يختلفان لأنهما مختصان بحالة ما، فيلزم ما قاله السائل، وإنما قلنا: إنهما يختلفان لأن كل واحد منهما يختص بحالة ليست كحالة الآخر. فكذلك هذا هو جواب من يجعل الاختلاف واقعاً بنفس الذات.

قالوا: وإذا بطل أن يختلفا لذاتيهما فلا بد من أمر زائد على ذاتيهما، وذلك إما نفي أو إثبات. والإثبات إما راجع إلى الذات أو منفصل عنها، والمنفصل نحو الفاعل أو العلة. أما الفاعل فبأن يقال: إن الفاعل جعلهما مختلفين. فإن أريد بذلك أن الفاعل أثبت لهما

---

١١ شبهة] + لي، ب ١٤ ليست] ليس، ا ١٦ لكم] لهم، ب ١٧ فكيف] فيكيف، ب
١٨ يختلفان] مختلفان، ب ٢٢ عنها] عنه، ا ب

صفتين اختلفا لأجل الصفتين، أو أريد أنه أوجد فيهما معنيين اختلفا لأجلهما، فسنتكلم في ذلك. وإن أريد به أنه جعلهما مختلفين ابتداءً من دون أن يوجد فيهما علتين أو يثبتهما على صفتين لم يصح، لأن الاختلاف يرجع إلى الذاتين، فلا بد من أن يستبدّ أحدهما بأمر ليس للآخر حتى يُعقل الاختلاف بينهما. فكان ينبغي فيمن لا يعرف أن الفاعل جعلهما كذلك أن لا يعلمهما مختلفين، ولا متماثلين أيضاً، لأن التماثل في ذلك كالاختلاف في أنه يجب أن يكون بالفاعل على قول هذا القائل، وذلك محال. فأما أنهما يختلفان لعلة، فإن أريد به أن العلة توجب لهما صفتين يختلفان لأجل تينك الصفتين، فسنتكلم في ذلك. وإن أراد أنهما يختلفان لأجل قيام العلتين بهما فحسب، لا لأنهما توجبان لهما صفتين، لم يخل إما أن تكون العلتان مختلفتين أو لا. فإن لم تكونا مختلفتين لم يجز أن تختلف الذاتان لأمرين غير مختلفين.

فإن قيل: إن العلة بها يقع الخلاف، فلم يجز أن تخالف غيرها لأنها خلاف، قيل له: إنا نعلم ضرورة في كل شيئين أن أحدهما إما يسد مسدّ غيره فيما يرجع إلى ذاته، أو لا يسد مسدّه في ذلك، إذ نعلم أن كل شيئين فإما أن يكون أحدهما كالآخر أو لا يكون كالآخر، ولا نعقل بين ذلك واسطة. فمتى اعتقدنا علتين لهما اختلفت الذاتان، فلا بد من أن نعتقد أن إحداهما كالأخرى أو ليست كالأخرى. وإذا لم ننفك من هذا الاعتقاد، لم ننفك من اعتقاد كونهما مختلفتين أو متماثلتين، ولا يؤثر في ذلك العبارات بأن نمتنع من هذا الاعتقاد لأجل أن العلتين تسميان بأنهما خلاف. وإذا كانتا مختلفتين لم يكن بد من علتين تختلفان لهما على هذا القول، فيؤدي ذلك إلى علل لا نهاية لها. ولا بد من أن تختص تانك العلتان بالعلتين الموجبتين لاختلاف الذاتين حتى تختلفا لأجلهما، وذلك يقتضي حلولهما في العلتين، وذلك محال.

وبمثل ما ذكرنا يبطل وقوع الخلاف بالصفات الموجَبة عن العلل، فلا بد من أن يرجع ذلك الأمر إلى المختلفين. وذلك إما ثبوت صفة لهما أو نفي صفة عنهما. أما الصفة

---

١ فسنتكلم] فنتكلم، ب **٢** به] -، ا **٤** فكان] وكان، ب **٧** تينك] تلك، ا ب **٨** لأجل قيام] لقيام، ب **١٣** إذ] او، ا ب **١٤** اختلفت] اختلف، ا ب **١٥** إحداهما] أحدهما، ب **١٦** مختلفتين...متماثلتين] مختلفين او متماثلين، ا ب

الثابتة فإما أن تكون متجددة كالصفات الثابتة عن الفاعل كالحدوث أو عن العلل ككون المحل متحركاً أو كون الحي مريداً، أو موجَبة عن الذات ككون الجوهر متحيزاً، أو موجَبة لا عن الذات ولا عن العلة ككون الحي مدرِكاً. وكل ذلك لا يؤثر في وقوع الخلاف، لأن مخالفة الذات تسبقها، ولأن المختلفات تشترك في الحدوث والإدراك والإرادة، فلم يجز أن يقع بها الخلاف.

فأما نفي الصفة فلا مدخل له في المخالفة الذاتية لما بينا أن جهة المخالفة لا بد من أن تكون أمراً يرجع إلى الذات، ليس لغيرها ذلك الأمر. وقد تشترك المختلفات في نفي صفات عنها ونفي أمور عنها، فأما إن أريد بالنفي نفي الصفة الذاتية عن غيرها فقد ألزم شيخنا أبو الحسين من يجعل الحالة الذاتية جهةً للمخالفة، وقال: ما أنكرتم أن تنتفي هذه الصفة عن ذات أخرى من دون أن تختص تلك الذات بصفة أخرى، [و]أن تختلفا لذلك؟ قال: والصحيح من الجواب أنه كان يصح وقوع الخلاف بذلك لولا ثبت عند شيوخنا أن كل ذات لا بد من أن تختص بصفة ذاتية تُعلم عليها على التفصيل. وهذا الذي ألزمهم إنما يصح في المخالفة المطلقة. فأما المخالفة الذاتية فلا يصح إلا في ذاتين كل واحدة منهما حقيقة في نفسها، أو تختص بحالة ذاتية على قول الشيوخ. ولا يصح أن يخالف تعالى غيره بكونه واحداً وغنيّاً، لأن ذلك يرجع إلى النفي. وعلى أنه، إن أريد بكونه واحداً أن ذاته لا يصح فيها الانقسام والتجزؤ، فقد شاركه في ذلك الجوهر. وإن أريد به أنه لا مثل له، فقد شاركه في ذلك القدرة على قول الشيوخ، لأن كل قدرة لا مثل لها على قولهم. فإن أريد به أنه واحد في الإلاهية فكونه إلاهاً يرجع إلى كونه مما يليق به العبادة. وإنما يليق به العبادة لكونه تعالى قادراً على اختراع الأجسام والحياة. وسنتكلم في كونه تعالى قادراً، هل يصح أن يكون جهة في مخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات؟ فلم يبق بعد بطلان هذه الأقسام إلا أنه تعالى يخالف غيره من الذوات بحالة ذاتية ليست إلا له، كما يقوله الشيخ أبو هاشم، أو بكيفية صفاته، نحو كونه قديماً، ووجوب كونه قادراً عالماً حيّاً، كما يقوله الشيخ أبو علي رحمه الله.

---

٧ لغيرها] لغيره، ا ب **١٨** فكونه] بكونه، ا

واحتج أصحاب الشيخ أبي علي لقولهم، فقالوا: إنه لا طريق إلى إثبات صفة زائدة على صفاته التي دل عليها الفعل، وليست معلومة بنفسها، فلا يجوز إثباتها. وقد ثبت أن ذاته تعالى مخالفة لغيرها من الذوات، ولا بد للمخالفة من جهة، ولا جهة في ذلك إلا ما ثبت بالدليل من وجوب هذه الصفات له تعالى. ولأنه تعالى قادر لذاته ولا يشاركه في هذه الصفة غيره، لأنه لا يتعلق بمقدوره قادر آخر. فقد اختص بصفة ذاتية ليست إلا له بالاتفاق، فلا حاجة إلى صفة أخرى ليقع بها الخلاف. يبين ذلك أنه لو وجب إثبات صفة زائدة لكان وجه إثباتها هو أنه لا بد في المخالفة من صفة ذاتية ليست لغيره من الذوات، وهذا حاصل في صفته تعالى بكونه قادراً. فلو وجب مع ذلك إثبات صفة أخرى لوجب إثبات صفة ثالثة إلى غير غاية.

واحتج الناصرون لمذهب أبي هاشم بأن المخالف لا بد من أن يختص بصفة ليست لمخالفه على ما تقدم. وإذا كانت المخالفة ذاتية فلا بد من أن تكون تلك الصفة ذاتية. فأما كونه تعالى حيّاً قادراً عالماً موجوداً فلا يصح أن يقع بها الخلاف، لأنا نشاركه في هذه الصفات، ولا يجوز أن تقع المخالفة بما وقع فيه المشاركة. فأما وجوب هذه الصفات له تعالى، فإن أريد به نفي زوالها أو نفي أضدادها أو استغناؤها عن فاعل، لم يجز أن يؤثر في الخلاف لما بينا أنه لا بد في جهة الخلاف أن تكون أمراً ثابتاً راجعاً إلى الذات. ولقائل أن يقول: إن نفي زوالها هو نفي النفي، وذلك إثبات، ونفي الضد والاستغناء عن فاعل يتبع وجوب الوجود. فوقوع الخلاف بذلك يرجع إلى الإثبات لا إلى النفي.

قالوا: وإن أريد به استمرار ثبوتها فالاستمرار لا يؤثر في الخلاف بعد الاشتراك في تلك الصفة. ألا ترى أنا لو قدّرنا سوادين، قديماً ومحدَثاً، ثم أدركناهما لم نفصل بين ذاتيهما، وإن كان أحدهما قد استمر كونه سواداً لم يزل، ولم يكن الثاني كذلك. ولأن وجوب الصفة يرجع إلى الصفة، لا إلى الذات، فلم يصح وقوع الخلاف به إلا أن يقال: إن كون الذات مما يجب لها الصفة ويقع بها الخلاف. فيقال لهم: فلمَ كانت الذات مما يجب لها الصفة، لأنها توجب الصفةَ لنفسها، أو لأن الصفة لنفسها تجب لها؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم: أفتوجب الصفةَ لنفسها لأنها ذات مطلقة أو لأنها ذات مخصوصة؟

---

٣ أن] -، ا ١٢ حيّاً...عالماً] قادراً عالماً حياً، ب

والأول يقتضي أن توجب كل ذات لنفسها تلك الصفة، والثاني يقتضي أنه لا بد في كونها ذاتاً مخصوصة من صفة تختص بها. وفي ذلك رجوع إلى قول أبي هاشم، لأن أبا علي يسلم أنه لا بد في كون الذات مخصوصة من صفة، ومن يقول: هي مخصوصة بنفسها، لا يلزمه ذلك. وإن كانت الصفة تجب لها لنفس الصفة، لا لأجل الذات، لزم أن تجب تلك الصفة لكل ذات بنفسها.

فإن قالوا: أليس الصفة التي يثبتها أبو هاشم لا يعللها بكون ذاته ذاتاً مطلقة، لأنه يلزم أن تجب لكل ذات، ولا يعللها بكونها ذاتاً مخصوصة أخرى، فيلزم إثبات صفه، ولا توجب الصفةَ لها بنفسها، فيلزم أن تجب لكل ذات، بل يقول: إن ذلك حكم لا يعلل؟ فما أنكرتم من مثله أن نقوله في وجوب الوجود؟ قيل لهم: إنكم متى قلتم بذلك فقد أوقعتم الخلاف بأمر قد اشتركنا فيه، لأن بوجوب الوجود لا تباين ذاته ذواتنا ولا وجوده وجودنا، لأن بوجوبها لا يخالف معناها معنى وجود غيرها، فصح أنه لا بد من صفة زائدة على هذه الصفات وكيفية ثبوتها له تعالى. ولما كان طريقنا إلى إثبات هذه الصفة هي وجوب هذه الصفات عبّرنا عنها وقلنا بأنها هي الصفة التي لأجلها يجب له تعالى كونه موجوداً حيّاً قادراً عالماً. وبان بذلك قول الشيخ أبي هاشم عن قول ضرار، لأن ضراراً قال: إنه لا طريق إلى العلم بالمائية، وإنه لا يعلمها إلا الله تعالى.

فأما اختصاص القديم تعالى بصفة القادر فقد أفسدوه بأنا نشاركه في قبيل هذه الصفة، فلم يجز أن تقع بها المخالفة. والجواب: إنه إذا لم تقع المشاركة في نفس الصفة ولا في حكمها، وهو صحة حدوث ما لا يُقدر عليه بالقدرة، لم يبق لقولكم: إنا نشاركه في قبيل هذه الصفة، إلا أن كل واحدة منها تسمّى بأنها صفة قادر، والمشاركة في الاسم لا تمنع من المخالفة. ألا تري أن السواد والبياض يسميان بأنهما لون مع اختلافهما؟ واحتجوا أيضاً بأنه لو وقعت المخالفة بصفة القادر لخالف بعضنا بعضاً، لأن صفتنا بكوننا قادرين مختلفة، فصح أن هذه الصفة لا تكفي في وقوع الخلاف بها. فإن اعتبرتم كونها ذاتية قيل لكم: فإذاً لا بد من اعتبار كيفيتها في وقوع الخلاف بها، وقد بينا أن كيفية الصفة لا تؤثر في وقوع الخلاف. والجواب: إن المخالفة الذاتية لا بد فيها من كون الصفة

---

٨ لكل] مكرر في ا ١٥ ضراراً] ضرار، ب ١٩ منها] منها، ا ب ٢١ بعضنا] بعضها، ب

ذاتية، فإن عنيتم بكيفية الصفة هذا الوجه لم نأبه. ألا ترى أن صفة الجوهر لو لم تكن ذاتية لما وقع بها الخلاف؟ واحتجوا أيضاً بأن صفة القادر مشروطة بكونه حيّاً، وليس يقع الخلاف بالصفة المشروطة. يبين هذا أن كونه حيّاً أسبق منه في الرتبة وأخصّ بالذات منها. فإذا لم تقع المخالفة بكونه حيّاً فأولى أن لا تقع بكونه قادراً. وهذه ما احتج به الفريقان لنصرة قولهم.

وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فقد بينا معنى الاختلاف على قوله. ويمكن إبطال الأقسام التي أبطلها الشيوخ، وكذلك إبطال المخالفة بصفة ذاتية أو غير ذاتية، على قوله بطريقة واحدة، فيقال: إن الذات هي ما كانت حقيقة في نفسها، ومتى كانت كذلك صح أن يتصور قيام الصفة أو العلة بها، أو تصرف الفاعل فيها، فيجعلها على حكم أو صفة. وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن يقال: إنها تخالف غيرها بصفة أو لوجوب صفة أو علة أو فاعل أو أمر من الأمور زائد على حقيقتها، لأن كل زائد يتصور لها بعد كونها حقيقة في نفسها، والعلم بأنها تخالف غيرها، أو توافق، تابع لكل حقيقة في نفسها. ولهذا متى تصورناها حقيقة في نفسها لم يمكنّا أن نتصورها لا مخالفة لغيرها ولا موافقةً، بل لا بد من أن نعتقد أنها إما كالذات الأخرى أو ليست كالذات الأخرى. فإذا كان العلم بمخالفتها تابعاً لما ذكرناه كان العلم بمخالفتها الذاتية سابقاً للعلم بكونها على أمر من الأمور زائد عليها. وإذا صح ذلك فكيف يصح أن يقال: إن ذاتها تخالف غيرها لأمر زائد عليها أو لعلة أو لفاعل مع أن المخالفة الذاتية تحصل من دون ذلك كله، ومع أن المخالفة لا تتصور من دون جهة المخالفة لما بينا أنها ليست بحكم أزيد من أن الذات ليست كذات أخرى أو تختص بحالة ذاتية دون الأخرى على قول الشيوخ؟ فبطل أن يقال: إن الذات تخالف غيرها مخالفة ذاتية لأمر زائد عليها، والحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله.

---

٣ وأخصّ] واختص، ب **٤** ما احتج] يحتج، ب **١١** زائد[٢]] ذات، ا **٢١** وآله] + الجزء الثاني من كتاب المعتمد في أصول الدين تأليف الشيخ الإمام لسان علم الأصول والكلام ركن الدين شيخ الموحدين شحاك المردة الجاحدين محمود بن محمد الملاحمي رحمة الله عليه ورضوانه وصلى الله على رسوله سيدنا محمد وآله الطاهرين بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله وحده والصلاة على محمد وآله، ب

باب في ذكر ما يحتج به المثبتون للأحوال وما يحتج به النافون لها

اعلم أن شيوخ المتكلمين إلى زمن الشيخ أبي هاشم لم ينصّوا على إثبات الأحوال لله تعالى ولا على نفيها إلى أن صرّح بها الشيخ أبو هاشم وأصحابه. فأما الشيخ أبو علي وأبو القاسم البلخي وأبو بكر بن الإخشيد وأصحابهم فإنهم صرحوا بنفيها، فأما شيخنا أبو الحسين فقد أثبت له تعالى أحوالاً بكونه عالماً، ونفى الأحوال التي يثبتها له تعالى أصحاب أبي هاشم بكونه تعالى موجوداً وحيّاً وقادراً ومدركاً ومريداً وكارهاً، وقد ذكرنا ما يحتج به أصحاب أبي هاشم لإثبات الأحوال له تعالى لهذه الصفات على الانفراد، ونذكر الآن ما يحتجون به لإثباتها على الجملة، وينبغي أن نبين أولاً ما يعنيه المتكلمون بقولهم: حال، ونفصل بينها وبين ما يعنون بقولهم: ذات، وبين قولهم: صفة، وبين قولهم: حكم، ثم نذكر احتجاج الفريقين، ثم نذكر ما نختاره في هذا الباب.

أما قولنا: ذات، فقد بين أصحابنا أنه لا يستعمل في اللغة إلا مضافاً إلى غيره، فيقال: ذات مال، وذات جمال، ولا يستعمل وحده، واستعمله المتكلمون بانفراده. وقد حده الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح فقال: هو ما يصح تعلق العلم به، وعنى بتعلق العلم به أن يتعلق به بعينه، لأن عنده أن العلم بالمتصورات علم غير متعلق، وهو علم ليس له معلوم معين، والمتكلمون يتوسعون بلفظ التعلق في العلم فيذكرونه أيضاً فيما ليس بمعين في نفسه، ولذلك قال الشيخ أبو الحسين: إن المعدوم ليس بذات، لأن العلم بالمعدوم هو تصور وليس يتعلق بمعلوم معين، فأورث ذلك شبهة لمن لم يتعود كلام الشيخ أبي الحسين، فظن في قوله: إن المعدوم لا يتعلق العلم به، أنه يعني به أنه ليس بمعلوم، وليس الأمر كما ظنه، وإنما عنى به أنه ليس بشيء معين في نفسه، لأن قولنا: تعلق به، يقتضي تعيين المتعلق، وكذلك فالعلم يتعلق بالحال، وإن كان يتعلق بها تبعاً للتعلق بالذات، فربما يتوهم أيضاً أن الحال تدخل على حد الذات، فينبغي أن يزال هذا الإيهام فيقال: الذات هو ما يصح أن يعلم بعينه بانفراده أو أصلاً بنفسه، فقولنا: بعينه، يحترز به عما يتصور ويقدّر لأن ذلك ليس بمتعين، وقولنا: بانفراده أو أصلاً

---

٤ الإخشيد] الاخشاد، ب ٢٣ أو] + قولنا، ب

بنفسه، يحترز به عن الحالة، لأن العلم لا يتعلق بها على انفرادها، ويتعلق بها تبعاً للذات.

فأما قولنا: شيء، فإن أصحابنا يذكرون فيه ما يذكره أهل اللغة، وهو أنه ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه، ثم في أكثر الأحوال يعنون به ما يعنون بقولهم: ذات، ويعنون بقولهم: ذات، ما حددناه به، ويدخل فيما ذكروه في الشيء الصفة والحكم والنفي، لأن كل ذلك يصح أن يعلم ويخبر عنه، ويدخل فيه أيضاً التقدير، نحو تقدير مثل لله تعالى وقدرة وعلم وحياة له، لأن ذلك يصح أن يعلم ويخبر عنه، ولهذا ننفيها، وليس يصح إضافة النفي إليها إلا بعد أن نعقلها ونعلمها.

فإن قالوا: إنا نعني بقولنا: يصح أن يعلم ويخبر عنه، أي: يصح أن يعلم بعينه وبانفراده، وكذلك الخبر عنه، ولا يدخل في حدّنا ما ذكرتم، قيل لهم: إن الحدود وما يجري مجراها لا يصح بما يضمر، بل لا بد من أن يصرّح فيها بما يقع به الاحتراز عما ليس من المحدود، ولأنكم إذا ذكرتم في الشيء ما ذكره فيه أهل اللغة فلا بد من أن تعنوا به ما يعنونه به، وأهل اللغة يعنون به كل ما يصح أن يعلم، نفياً كان أو إثباتاً، مقدّراً كان أو معيناً، وينبغي أن يذكر في الشيء ما حددنا به الذات على طريقة المتكلمين لئلا يدخل عليه ما ألزمناهم ويكون قولهم: شيء، فيما يستعملونه مصطلحاً عليه بينهم اصطلاحهم على قولهم: ذات.

فأما الصفة فهي في اللغة قول الواصف لا فرق عندهم بين الوصف والصفة، كقولهم: وعد وعدة. ثم إن المتكلمين تعارفوه في كل أمرٍ يضاف إلى الذات، نفياً كان أو إثباتاً، حالاً كان أو حكماً، أو فعلاً أو نفي فعل أو حلول معنى في الذات، ولهذا قسموا صفاته تعالى إلى صفات ذات وإلى صفات فعل أو حلول معنى، وإلى صفات نفي وإلى صفات إثبات، ومعنى قولنا: أضيف إلى الذات، أي يدخل في ضمن الخبر عن الذات، أو في ضمن العلم بالذات إذا علمت الذات على صفة. وهم، وإن استعملوا قولهم: صفة، فيما يضاف إلى الذات، ففيه ضرب من التوسع، وفي الحقيقة الصفة عندهم ما يفيده الوصف، والذي يفيده ليس هو الأمر الذي يدخل في ضمن الخبر عن الذات فقط، بل المستفاد به هو الذات مع ما دخل في ضمنه من الأمر، ولهذا يقولون أن كونه تعالى قادراً عالماً من صفاته، وكون القادر قادراً عالماً يدخل فيه ذاته أصلاً، والأمر الزائد تبعاً،

ولهذا إذا قلنا: زيد قادر، لم نفد به أن الفعل يصح منه فحسب، بل أفدنا به كون ذاته مخصوصة لأجل تلك الخصوصية يصح منها الفعل، والذات أصل فيما يفيده الوصف، والأمر الزائد تبع في الوصف، ولا فرق بين قولنا: قادر، وبين قولنا: كونه قادراً، في المعنى. وإنما قلنا أن الصفة حقيقة في هذه الفائدة لأن الموصوف في حال الوصف لا ينفصل عما يدخل في ضمن الصفة في فائدة الصفة، وكذلك ما يدخل في ضمنه لا ينفرد بفائدة الصفة، وقد بينا أن الصفة هو قول الواصف، فمتى نقل إلى المستفاد بالصفة، والمستفاد به هو مجموع الذات وما يدخل في ضمنها، وجب أن يكون المنقول إليه هو مجموعها، ثم إذا تعورف في الأمر الذي يدخل في ضمن الموصوف فلا بد من أن يكون متوسعاً به.

فأما الحال فقد قيل أنه يفيد في اللغة ما عليه الشيء في نفسه. قالوا: لأنه لا فرق بين قول القائل لغيره: كيف أنت، وبين قوله: كيف حالك، قالوا: ولا يضرّنا أن يكون أصل الكلمة موضوعة للتغير إذا تعورف فيما ذكرناه. ولا يمكن أن يحد الحال بما ذكروه عن أهل اللغة على طريقة المتكلمين، لأن الذات قد تكون على حال وقد تكون على حكم وعلى نفي وعلى فعل، وكل ذلك لا يسمى حالاً على طريقتهم، وقد حدها بعض من صنّف في الحدود فقال: هو ما تتميز به الذات مقصوراً عليها، وبهذا أيضاً لا ينفصل من الحكم والنفي وغير ذلك، لأن كل ذلك يكون مقصوراً على الذات، وتتميز به الذات أيضاً كما تتميز بالحال.

وينبغي أن يقال: إن الحال هي كل أمرٍ ثابت لا يعقل من دون الذات، لا يعتبر في كونها معقولة غير تلك الذات، هذا هو الذي يقتضيه كلامهم في إثبات الحال. وإنما قلنا: إن الحال عند من يثبته لا يعقل من دون الذات، لأن عندهم أن العلم لا يتعلق بها بانفرادها، ولا يضاف إليها حكم من الأحكام بانفرادها، ولهذا يقولون: إنها تدخل في ضمن العلم بالذات. ألا ترى أنهم يقولون: ذات على حالة، وهذا ينبئ أنهم يعتقدون أن العلم بالذات يدخل في ضمنه الحالة، وكلمة: على، تنبئ عن ذلك. وقولنا: لا يعتبر في كونها معقولة غيرها، احتراز عن الحكم، لأن الحكم هو أمر لا يعقل من دون الذات يدخل أيضاً في ضمن العلم بالذات، إلا أنه لا بد من اعتبار غير تلك الذات في كونه معقولاً، كصحة الفعل من القادر، فإنهم يقولون: إنه حكم، ولا بد في كونه معقولاً من

اعتبار غير ذات القادر وهو الفعل المقدور، ولهذا يحدّ الحكم بأنه أمر زائد على الذات يدخل في ضمن العلم بالذات، ويعتبر في العلم به غير الذات.

وذكر قاضي القضاة رحمه الله في كتاب المغني أن حصول الجوهر في الجهة هو حال وليس بحكم، فقال: إن العلم بالحكم هو علم بصحة الشيء منه أو به، أو وقوعه على وجه لمقارنة معنى له أو تعرّيه منه أو تقدمه عليه أو تأخره عنه، أو بكون فاعله قاصداً إليه على وجه، فلم يذكر في الحكم إلا أموراً لا تعقل إلا مع غير، فعلم أن الحكم عندهم لا بد في كونه معقولاً من اعتبار غير الذات التي لها الحكم. وليس كذلك الحالة لأن كونها معقولة يكون مقصوراً على ذي الحال، ونظيرها من المدركات لون المحل إذا اعتقد أنه ليس بذات، فصح أن المفهوم من الحال عندهم ما ذكرناه.

ولقائل أن يقول: إنكم تطلقون اسم الحال على كثير مما يعتبر فيه غير ذي الحال حتى يعقل، كحالة القادر والعالم والمدرك، وكل حالة تتعلق بالغير عندكم فينبغي أن تسموا ذلك حكماً لا حالاً. ولا يلزمنا ما ألزمناهم إذا حددنا الحال بما تقدم، لأنا بينا أن كون العالم عالماً أو كونه مدركاً هو ذات وحكم، لا حالة. فصارت الحال أخص عندهم من الصفة والحكم، لأن الصفة يدخل فيها النفي كما يدخل فيها الإثبات، ويدخل فيها الأمر الذي ليس براجع إلى الذات كالفعل أو نفي الفعل، فكذلك الحكم يدخله نفي الأمر ككون الظلم ظلماً، لأنه حكم وليس بحال، وإنما يكون ظلماً إذا حدث الضرر متعرياً عن النفع ودفع الضرر والاستحقاق على ما سنشرحه إن شاء الله تعالى، وليس كذلك الحال، لأنه لا بد من أن يكون أمراً ثابتاً لا منتفياً، ولا بد من أن يكون كونه معقولاً مقصوراً على ذي الحال. وأصحابنا يطلقون اسم الصفة على الحال أيضاً وهو داخل في حد الصفة على ما ذكرناه، ولما كانت أخص عندهم من الصفة كان كل حال صفة عندهم، وليس كل صفة حالاً. وذكر شيخنا أبو الحسين أن قولنا صفة يطلق على العبارة عن حقيقة الشيء، كقولنا: جوهر، في الحجم، فيقال: هو صفة ذات.

فأما حجة المثبتين للحال قالوا: إنا متى علمنا الموصوف نحو علمنا بأن الذات قادرة لم يخل إما أن يكون علماً بذاته فقط أو علماً بذاته على أمرٍ زائدٍ يدخل في ضمن هذا العلم،

---

١٩ داخل] دال، ب

والأول باطل، فصح الثاني. وإنما قلنا: إن الأول باطل، لأنه لو كان علماً بذاته فقط لوجب إذا علمنا ذات الله تعالى بدلالة العقل أن يقع الاستغناء به عن العلم بصفاته تعالى، لأن العلم بصفاته هو علم بذاته فقط على هذا القول، ولوجب أن لا يكون العلم بذاته مخالفاً للعلم بصفاته ولا العلم به على صفة القادر مخالفاً للعلم به على صفة العالم والحي، لأن معلوم الكل واحد وهو الذات فقط، ومعلوم أن هذه العلوم مختلفة لأن بعضها لا ينوب عن البعض ولا ينتفي بضد واحدٍ، ولأن العلم بأنه قادر لو كان العلم بالذات فقط لوجب أن يكون العلم بأن الذات ليست بقادرة علماً بنفي تلك الذات، وذلك باطل، لأن العلم بأن زيداً ليس بقادر يتضمن إثبات ذاته، فصح أن هذا العلم هو علم به على أمرٍ زائد، وذلك الأمر راجع إلى ذات القادر، لا يعقل من دونها، فصح أنها حال لها.

ولقائل أن يقول: إنا نسلم أن العلم بأنه قادر علم بأن الذات على أمرٍ، ولكن لم زعمتم أن ذلك الأمر حال لها؟ وما أنكرتم أن ذلك علم به على حكم، وهو أن يعلم أن الذات مخصوصة يصح منها الفعل، إما لذاتها كالقديم تعالى أو لبنية يختص بها كالقادر منا؟ فإن قالوا: إنا لا نعقل لقولكم: إن الذات مخصوصة بنفسها، معنى إلا أنها مختصة بحالة ذاتية كما نقوله، قيل لهم: ليس الأمر كما ظننتم، لأن قولنا: الذات مخصوصة بنفسها، ينبئ عن أنها تفارق غيرها بنفسها، لا بأمرٍ زائد عليها، وقولكم: إنها على حال أو مختصة بحالة، ينبئ عن أنها على أمرٍ زائدٍ عليها وأنها تفارق غيرها بأمرٍ ليس هو بنفسها. وعلى أنا بينا فيما تقدم أن الذات متى لم تعلم مخصوصة بنفسها لم يصح أن يعتقد أنها تفارق غيرها بأمرٍ زائد عليها.

ثم يقال لهم: إن كان لا يعقل كون الذات مخصوصة بنفسها إلا أن يكون معنى ذلك أنها تفارق غيرها بأمرٍ زائد عليها، فأخبر عن الحالة التي بها تفارق الذات غيرها، هل تفارق الحال التي تختص بها الذات المفارقة لها أم لا تفارقها؟ فإن قالوا: إن الحال لا يصح أن يقال فيها أنها تفارق أو توافق، لأن ذلك من أحكام الذات، وإنما الذات تفارق بها، قيل لهم: إن كانت الحال لا تفارق الحالة الأخرى فكيف تفارق الذات بها غيرها، مع

---

٢ العقل] الفعل، ب

أنه لا يعقل في المفارقة إلا أن لا تكون نفس الشيء كنفس غيره، أو تكون مختصاً بأمرٍ ليس كالأمر الذي تختص به الأخرى، أو تختص بأمرٍ لا تختص به الأخرى؟ فإذا قلتم في هذين المفارقين أنه لا بد فيهما من أن يكونا مختصين بأمرين زائدين عليهما لم يكن بد من أن لا يكون أحد الأمرين كالآخر.

ثم يقال لهم: إن كانت إحدى الحالتين لا تفارق الأخرى فلماذا يفارق حكمها حكم الحالة الأخرى؟ فإن قالوا: إنا لا نضيف حكماً إلى الحال، وإنما نضيفه إلى الذات على حال، قيل لهم: فهل يفارق حكم إحدى الذاتين حكم الأخرى عندكم أم لا؟ فإن قالوا: لا، بل ما له الحكم يفارق ما له حكم آخر، قيل لهم: إن الحكمين نحو صحة الحدوث وصحة الإحكام قد يرجعان إلى الذات الواحدة، فكيف يفارق الشيء نفسه إن كان الحكم لا يفارق الحكم الآخر؟

وأما قولهم: إن أحد العلمين مخالف للآخر، قلنا: إنما خالف العلم بأنه قادر العلم بأنه عالم لأنه يدخل في ضمن كل واحد منهما حكم لا يدخل في ضمن الآخر، وكذا هذا في سائر الصفات، كما أنهم يقولون: إنما اختلفت العلوم لأنه يدخل في ضمن كل واحدٍ منها حال لا يدخل في ضمن العلم الآخر، ولما ذكرناه لا يسد أحد العلمين مسد الآخر.

وأجاب الشيخ أبو علي عن ذلك فقال: العلم بأنه تعالى قادر هو علم بأن له تعالى مقدوراً، والعلم بأنه عالم هو علم بأن له معلوماً، فلذلك اختلف العلمان. فيقال له: أتعني بقولك أن له مقدوراً أن بين ذاته وصحة الفعل إضافة وتعلقاً، أو تعني به أنه علم بذاته وعلم بذات المقدور من غير إضافة بينهما؟ فإن قال بالثاني قيل له: فإذا علمتَ ذاتاً ثالثة فلم كان بأن تصف هذه الذات قادرة لأجل علمك بالمقدور بأولى من أن تصف الذات الثالثة بذلك لأجل علمك بذات المقدور؟ وإن قال بالأول وهو الأشبه بقوله، قيل له: فقد أقررت أن بينهما إضافة، فبيّن أن هذه الإضافة هو الأمر الذي يدخل في ضمن العلم بأنه قادر وعالم وأنه هو الذي لأجله يختلف العلمان، ولا حاجة إلى أزيد من ذلك، وإن ذلك يتم من دون أن تكون ذاته تعالى على حالٍ، وإنه يكفي فيه كونه تعالى ذاتاً

---

٥ إحدى] أحد، ب **٦** قالوا إنا] قالوانا، ب **٧** إحدى الذاتين] احد الحالتين + (حاشية) الذاتين، ب
٨ لهم] له، ب **١١** مخالف] مفارق + (حاشية) خ مخالف، ب

مخصوصة من دون أن يكون على حالة ذاتية. ولأن ما ذكره من أن له معلوماً ومقدوراً فلذلك اختلف العلمان لا يصح في العلم بأنه تعالى حي، والعلم بأنه موجود، لأنه لا تعلق لهما بالغير كصفة القادر العالم، ولعله عنى الوجه الذي ذكرناه، لكنه لم يفصله.

وأجاب الشيخ أبو القاسم عن ذلك وقال: إن العلمين إنما اختلفا، وإن تعلقا بالذات، لاختلاف طريقهما، لأن دليل العلم بأنه قادر ليس هو دليل العلم بأنه عالم. وهذا لا يصح، لأنه لا يعقل للعلم حقيقة أخص من تعلقه بالمعلوم، فإذا شاركه علم آخر متعلق بذلك المعلوم على حدٍ واحد ووجه واحد فقد اشتركا في حقيقتهما، فالقول بعد ذلك بأنهما مختلفان كالقول بأن السوادين مختلفان لحلولهما في محلين متغايرين. وهذا هو الجواب لما قاله أبو بكر بن الإخشيد بأن العلمين إنما اختلفا لذاتيهما وإن كان متعلقهما واحداً. ويقال أيضاً للشيخ أبي القاسم: إن العلمين قد يختلف طريقهما وهما يتفقان، كالعلم بكون زيد في الدار إذا علمه عالم بخبر نبي، ثم رآه فيها، فصح أنه لا تأثير لاختلاف الطريق في اختلاف العلمين.

وأما حجة النافين للأحوال قالوا: ليس تخلو هذه الأحوال إما أن تكون معلومة ومذكورة ومدلولاً عليها أو لا تكون كذلك، والثاني قولنا. وإن كانت معلومة فهي أشياء، لأن الشيء هو ما يعلم ويخبر عنه، ولا تخلو إما أن تكون موجودة أو معدومة، فإذا لم يقولوا أنها معدومة فهي موجودة، ثم لا يخلو إما أن يكون لوجودها أول فتكون محدثة، أو لا أول لها فتكون قديمة، والأول يقتضي تجدد كونه تعالى قادراً عالماً، تعالى عن ذلك، والثاني يقتضي إثبات قدماء مع الله تعالى. وليس يخلو أيضاً إما أن تكون هذه الأحوال هي ذاته تعالى أو بعضها على ما تقرر هذا الإلزام على الكلابية، ولا يخلو كل حالٍ منها إما أن تكون غير الأخرى أو لا تكون غيرها، وإذا بطل أنها هي ثبت أنهما غيران، ثم لا يخلو إما أن يكونا مثلين أو مختلفين، والأول يقتضي أن يستغنى بواحد منهما عن جملتها، والثاني يقتضي إثبات قدماء مع الله تعالى مختلفة.

وأجاب شيوخنا عن ذلك فقالوا: هذا إنما يلزم من يقول أن الأحوال معلومة، ونحن لا نقول ذلك، وإنما نقول أن الذات تعلم عليها، فسقط جميع ما ألزمتم. وعند ذلك قال

---

٩ الإخشيد] الاخشاد، ب ١١ فيها] فيه، ب

المخالفون: ليس يخلو قولكم أن الذات تعلم عليها إما أن تعنوا به أن الذات هي المعلومة فحسب، أو الذات مع الحال، أو لا تعلم لا الذات ولا الحال، والأول هو قولنا، والثاني يقتضي أنها معلومة، فلزم ما ألزمناكم، والثالث يقتضي أن من علم الله تعالى موجوداً قادراً حياً أن لا يفصل بينه وبين غيره، لأن العلم ما تعلق بالذات ولا بالحال.

وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله تعالى: ونحن نجيب عن الإلزام فنقول: إن قول السائل هل هي معلومة تحتمل أمرين، أحدهما أن يعني به: هل هي معلومة بانفرادها، والثاني: هل تدخل الأحوال في ضمن العلم بالذات. فإن عنى الأول فجوابنا أنها ليست معلومة، لأنها لا تعلم على الانفراد ولا تعقل من دون الذات، وهذا هو المفهوم من قولنا أن هذا معلوم على الإطلاق. وإن عنى الثاني فهو قولنا، ثم لا يلزم من ذلك أن تكون موجودة قديمة على الإطلاق، لأن ذلك إنما يطلق على الذوات، لا على ما يدخل في ضمن العلم بغيره، بل نقول: إن عنى بقوله: موجودة، أنها حاصله على الانفراد لم يصح، وهذا هو المعقول من إطلاق قولنا: موجودة، وإن عنى أن الذات حاصلة عليها، فهو قولنا، وليس هذا هو المفهوم من قولنا: موجودة. يبين هذا أن الموجود عندنا هو المعلوم المتميز في نفسه، وعند أصحابنا هو الذي له صفة الوجود، وكل ذلك لا يصح إلا في الذوات. وكذلك إن عنى بقوله: أهي قديمة أو محدثة؟ إن عنى به: هل ذاته تعالى كانت على هذه الأحوال لم يزل؟ فهو قولنا، وليس هذا هو المفهوم من إطلاق قولنا: قديم، وإن عنى به أنها لم تزل منفردة في الحصول متميزة عن غيرها، وهذا هو المفهوم من أطلاق قولنا: قديم، فلسنا نقول ذلك.

فإن قيل: قولكم أن الذات تعلم على هذه الأحوال يقتضي أن العلم يتعلق بها، ومتى كان الأمر كذلك فلم كانت الذات بأن تكون هي الذات أولى من أن تكون الحال هي الذات؟ قيل لهم: هذا إنما يلزم من لا يجعل الذات ذاتاً بنفسها، وإنما تكون ذاتاً عنده بحالة. فأما نحن فإنا نقول: إن الذات هي حقيقة في نفسها، لا بأمرٍ زائدٍ عليها، فصح أن ينفرد العلم بها من دون الحال، وليس كذلك الحال. وعلى أنا، وإن قلنا أن العلم يتعلق بالحال، فإنا نجعل الذات أصلاً في تعلق العلم، ونجعل الحال داخلة في ضمن تعلق العلم بالذات، فقلنا: إن ما هو الأصل منهما هو الذات.

فإن قيل: إنكم قلتم أن الحال ليست بمذكورة على الانفراد، وأنتم تُفردونها بالذكر فتقولون: حال، قيل: إنه لا يكفي في كون المذكور مذكوراً أن يفرد بالاسم على جهة التوسع دون أن يكون منفرداً في نفسه متميزاً عن غيره. ألا ترى أن قولنا: مثل الله منتفٍ مستحيل، لا يقتضي أن له مثلاً مذكوراً متميزاً عن غيره، وإن ذكرنا اسماً وأضفنا إليه نفياً؟ وعلى أنا نعني بقولنا أن الحال غير مذكورة أنه لا يمكن أن تفرد بالذكر، والأمر كذلك لأنه لا يمكننا أن نعين حالة بالذكر من دون أن يكون الأصل في الذكر هو الذات. ألا ترى أنه لا يمكننا أن نعبّر عن كون العالم عالماً بعبارة لا تدخل فيها ذات العالم، إما على جملة أو تفصيل؟ فأما قولنا: حال، فليس بعبارة عن حال معينة، وإنما هي عبارة تطلق توسعاً عما لا يمكن إفراده بالعلم والذكر.

قال: ولا نصف الأحوال بالاختلاف والتماثل إلا على ضرب من التوسع، لأنا لا نصفها بالتغاير، لأن التغاير ينبئ عن ذوات متميزة بأنفسها، وقد يتجوز بالتغاير في الأحوال مع الذات، ويراد بذلك أن المفهوم من كون الذات عالمة ليس هو المفهوم من كونها قادرة، وأنه يصدر منها لكونها على إحدى الحالتين حكم غير الحكم الذي يصدر عنها لكونها على الحالة الأخرى، وعلى هذا المعنى يُتوسع أيضاً فيها بالاختلاف، ويراد ما ذكرناه. فإن أراد السائل بالتغاير والاختلاف ما ذكرنا فهو قولنا، إلا أن هذا ليس هو المفهوم من قولنا: متغاير ومختلف، على الإطلاق، وإن أراد هل هي متباينة بانفرادها متميزة بأنفسها فلا نقول ذلك، وهذا هو المفهوم من قولنا: متغاير ومختلف، على الإطلاق.

وأما نحن فإنا نسلم الأحوال للجواهر، نحو كون الجوهر كائناً في جهة ونحو كونه أسود وأبيض، وهي الأعراض عندنا الحاصلة للجواهر، ولا نثبت المعاني الموجبة للأحوال على ما يقوله شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله، ومتى أُلزِمنا على إثبات هذه الأحوال للجواهر ما ألزمه النافون للأحوال أجبناهم بما أجاب به الشيخ أبو الحسين. فأما إثبات الأحوال للقديم تعالى فإنا لا نثبتها له تعالى، بل ننفيها عنه، وقد بينا فيما تقدم أنه لا طريق إلى الأحوال التي يثبتها له تعالى أصحاب أبي هاشم، نحو الحالة

---

١٣ إحدى] احد، ب

بكونه تعالى عالماً قادراً حياً مدركاً موجوداً، فيجب نفيها، وبينا أنا نثبت له تعالى بذلك أحكاماً صادرة عن ذاته لا تعقل من دون ذاته ومن دون المعلوم والمدرك.

ومما يستدل به على نفي الأحوال عن القديم على الجملة هو أنا نقول: إنه لا يعقل ثبوت الحالة لذاته تعالى، وما لا يعقل يجب نفيه، وإنما قلنا: إنها لا تعقل، لأن ثبوت الحالة لذاته تعالى ينبئ عن اختصاصها بذاته على وجه يعلم أنها راجعة إلى ذاته مقصورة عليها، وإلا لم يكن بأن يقال: إنها حالة لذاته، بأولى من أن يقال: إنها حالة لغيرها من الذوات. وإذا وجب ذلك، وما يعقل من وجوه الاختصاص لا يصح فيه تعالى، لأنه ليس بمدرَك فيدرك على تلك الحالة، وليس بحاصل في جهة فتحصل تلك الحالة في تلك الجهة تبعاً له، وليس بحالّ في محل فتحل الحالة محله تبعاً له، وليست الحالة وذاته تعالى جسمين فصح تجاورهما، وليست ذاته محلاً فيقال: حلته حالته، ولا يعقل بعد ذلك وجه لأجله يقال باختصاص الحالة بذاته دون غيرها من الذوات، فصح أنه لا يعقل ثبوت الحالة لذاته تعالى.

فإن قيل: إنه يصح أن يصدر عن ذاته تعالى حكم لولا اختصاصه بحالة لم يصح صدور ذلك منه، نحو صحة الإحكام، فيقال: لولا أنه متبين للإحكام لما صح منه، ويكون التبين للإحكام حالته، قيل له: إن اختصاص الحالة بذاته إذا لم يعقل لم يجب أن يصير معقولاً لأجل حدوث حكم منه. يبين ذلك أنا متى أثبتنا له حالة مخصوصة به لأجل صدور حكم منه لم يكن بد من أن نعتقد في اختصاص الحالة به أحد المعاني التي قدمنا أنها مستحيلة عليه تعالى حتى نعتقد اختصاص الحالة به، وإذا لم يصح ذلك وجب أن يضاف صدور الحكم إلى ذاته المخصوصة، إما بواسطة حكم آخر كالتبين، أو من دون واسطة كصحة الفعل.

فإن قيل: إنا نعلم اختصاص الحالة بذاته كما تعلمون اختصاص الحكم بذاته، قيل لهم: إن الحكم هو أمر صادرٌ عن ذاته إلى غيره، فصح أن نعلم اختصاصه بذاته إذا علمنا أن غيره من الذوات لا يجوز أن يؤثر في صدور ذلك الحكم، ولهذا نعلم أن القديم القادر الذات هو المحدث للأجسام دون غيره من الذوات، ولا فرق في اختصاص الفعل بالذات واختصاص الحكم بها، إذ كل واحد منها تأثير صادر عنها، فإذا علم اختصاص

أحدهما [بها] فكذلك الآخر، وليس كذلك الحالة، لأنها أمر مقصور على ذاته لا يعتبر فيها غير ذاته. فإذا قيل: إنها مختصة بها، وجب أن يعقل من ذلك حكم ينفصل به الاختصاص عن عدم الاختصاص. وقد بينا أن ما يعقل من اختصاص الحالة بالذات يستحيل فيه تعالى، فصح أن ثبوت الحالة لذاته لا يعقل.

فإن قيل: فإنا نعقل اختصاص الحالة بذاته على تقدير أنها لو كانت مرئية لرؤيت على تلك الحالة، وقد يصير الشيء معقولاً على التقدير، كما يصير معقولاً على التحقيق، قيل لهم: إنه إنما صح أن يعقل ما ذكرتم على التقدير الذي فرضتموه لأنكم قدرتم ذاته تعالى ذاتاً مخالفة لذاته، فصح أن يتبعها من الأحكام ما يعقل للذات المخالفة لذاته. يبين هذا أن الرؤية والإدراك مستحيل على ذاته تعالى، فمتى قدرتم ذاته مرئية مدركة لم تكن هي ذاته، بل هي ذات مخالفة لذاته، فجاز أن يعقل فيها ما لا يعقل في ذاته. يبين هذا أنكم لو أدركتم ذاته على حالة، أما كنتم تقولون أن حالته حالة في ذاته؟ فلا بد من بلى، قيل لكم: فقولوا أن تلك الحالة حالة في ذاته الآن، وإن لم تدركوه عليها. ولو وجب لأجل ما قدرتموه أن يعقل فيه تعالى اختصاص الحالة به لما أمكن أن ينفى عنه تعالى ما يستحيل عليه، نحو كونه محلاً أو حالاً أو كائناً في جهة، لأن طريق نفي ذلك عنه تعالى أن كل ذلك لا يعقل في ذاته تعالى على ما سنبينه إن شاء الله تعالى، فيقول السائل أنه يعقل كونه محلاً أو حالاً أو كائناً بأن يقدر مرئياً، فيرى في جهة أو في محل، أو يرى في ذاته شيء آخر، فيكون هو محلاً له، تعالى عن ذلك، فكما أنا ندفع هذا السائل عما رامه بأنك قدّرت ذاته على غير حقيقتها حتى أمكنك إغفال ما لا يعقل في ذاته تعالى، وذلك لا يقتضي أن يعقل فيها الآن ما لا يعقل إذا لم تقدّر على خلاف حقيقتها. كذلك ما قاله هذا السائل.

---

١ فكذلك] كذلك، ب

باب القول في أنه تعالى قادر عالم حيّ قديم لذاته لا لمعانٍ

ذهب شيوخنا رحمهم الله إلى أن ذاته تعالى يستحق هذه الصفات لذاته. هذا قول المتقدمين منهم، والمتأخرون كأبي هاشم وأصحابه يقولون أنه تعالى يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته، والأولون ينبغي أن يُعنَى بقولهم هذا ما حصّله شيخنا أبو الحسين من أنه يستحقها بذاته، هو أن ذاته تعالى ذات متميزة عن غيرها من الذوات في نفسها تميزاً يجب لأجله أن تكون قديمة، وأن تصح منها الأفعال، ويجب أن يتبين ما يصح أن يُعلم ولا يستحيل أن يعلم ويقدر، فيصفونه لذلك بأنه تعالى قديم قادر عالم حي لذاته.

والمتأخرون يعنون بقولهم أنه كذلك لما هو عليه في ذاته أن ذاته تعالى ذات متميزة عن غيرها من الذوات بحالة ليست إلا له لأجل اختصاصها بتلك الحالة يجب لها حالة القادر والعالم والحي والموجود، ولأجل اختصاصها بهذه الأحوال يصفونه تعالى بأنه قادر عالم حي موجود قديم لما هو عليه في ذاته، وربما يطلقون القول أيضاً فيقولون: إنه كذلك لذاته، والكل متفقون على أنه تعالى يستحق هذه الصفات لا لمعانٍ.

وذهبت الكلابية والأشعرية والكرامية إلى أنه تعالى قادر عالم حي لمعانٍ، واختلفوا في قدمه، فمنهم من قال أنه قديم لمعنى. ووصفوا هذه المعاني بأنها قدرة وعلم وحياة وقدم، وكذلك يقولون أنه سميع وبصير ومدرك ومريد وكاره وباقٍ لمعانٍ هي سمع وبصر وإدراك وإرادة وكراهة وبقاء، ثم اختلفوا فيما بينهم، فقال سليمان بن جرير: إن هذه المعاني لا توصف بوجود ولا عدم، ولعله عنى بالعلم والقدرة كون العالم عالماً وكون القادر قادراً، وكذلك هذا في غيرهما، فلذلك لم يصفها بوجود وعدم.

وقال ابن كلاب: إنها توصف بالوجود ولا توصف بالحدوث والقدم، ويقال أنها أزلية. وكان الأشعري يقول مثل ذلك زماناً، ثم قال: إنها توصف بالقدم، وقالا، أعنى ابن كلاب والأشعري، أن هذه المعاني ليست هي الله تعالى ولا هي غيره ولا بعضه، وليس بعض هذه المعاني هي البعض الآخر ولا غيره، فالقدرة ليست هي العلم ولا غير

---

١٤ واختلفوا] اختلفوا، ب **٢٣** ليست] ليس، ب

العلم ولا بعضه، وكذا هذا في كل واحدٍ من هذه المعاني مع سائرها، ولم يصفوا هذه المعاني بأنها أعراض ولا أنها حالّة في ذاته تعالى، بل قالوا: هي قائمة بذاته تعالى. وقالت الكرامية بأن هذه المعاني قديمة، وهي غير الله تعالى، وكل واحد منها هو غير الآخر، وهي أعراض حالة في ذاته تعالى. فحصل من مذهب هؤلاء أنهم يثبتون ذواتاً قديمة مع الله تعالى، وإن امتنع بعضهم عن العبارة، لولاها لم يكن القديم تعالى عالماً قادراً حياً، إلى غير ذلك من الصفات.

وحصل من مذهب شيوخنا رحمهم الله أن القديم وحده هو الله تعالى، وأنه لا قديم سواه وأنه لم يكن في الوجود لم يزل شيء غير ذاته تعالى، وكان واجباً كونه قادراً عالماً حياً قديماً. فإن قيل: فإذا كان هذا هو قول شيوخكم أفيقولون: إن لله قدرة وعلماً وحياة؟ قيل له: إن شيوخنا يفصّلون الجواب عن ذلك فيقولون: إن عنيت بقولك: هل له قدرة وعلم وحياة، أنه هل هو قادر عالم حي، فإنه قد يعبر عن ذلك بهذه العبارات، فيقال: لفلان قدرة على حمل كذا، وله علم بكون زيد في الدار، وله حياة، ونعني بذلك أنه قادر عالم حي، فإنا نقول على هذا المعنى أن لله قدرة على كل شيء وعلم بكل شيء وحياة دائمة ووجود وقدم، وإن عنيت بذلك أنه هل في الوجود ذات تسمى قدرة توجب كونه قادراً أو علم يوجب كونه عالماً وحياة توجب كونه حياً وقدم يوجب كونه قديماً، فمعاذ الله أن نقول بذلك، بل نتزّه الله تعالى عن أن نثبت ذاتاً قديمة سوى ذاته تعالى.

والذي يدل على بطلان قولهم في العبارة، وهو أن هذه الصفات لا توصف، هو أنه لو كان في الأزل ذات ليست هي ذات الله تعالى لوجب أن يصح العلم بها ويصح أن تميز عن غيرها، لأن هذا هو معنى الذات، ومتى صح العلم بها صح الخبر عنها على ما هي عليها وعلى ما يتعلق بها من الأحكام، فتكون موصوفة بتلك الأحكام ويصح وصفها بالوجود، لأن معنى الموجود أنه ذات وأنه حقيقة ما، ثم إذا لم يكن لكونها ذاتاً أول صح وصفها بأنها قديمة، لأن هذا هو معنى القديم. وشيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمه الله يقولون: ومتى صح العلم بها فإما أن تكون موجودة أو معدومة، لأن كل ما يصح أن

---

١٢ زيد] زيداً،ب ٢١ بتلك] لتلك، ب

يعلم لا يخلو من ذلك، لأنه إما أن يكون على الصفة التي يظهر بها حكم صفة الذات أو لا يكون على هذه الصفة، والأول يجب كونه موجوداً، والثاني يجب كونه معدوماً، إذ لا واسطة بين ذلك، ومتى كان موجوداً فإما أن يكون لوجوده أول أو لا يكون لوجوده أول، والأول هو المحدث، والثاني هو القديم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن لا يصح أن تعلم هذه الصفات، وإذا لم يصح ذلك فيها لم يصح أن تذكر وتوصف؟ قيل لهم: قولكم أنها لا يصح أن تعلم لا يخلو إما أن تعنوا به أنه لا يصح أن ينفرد العلم بها، بل تعلم تبعاً لغيرها، أو تعنوا به أنه لا يتعلق العلم بها، لا على الانفراد ولا تبعاً لغيرها، والأول هو قول شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمه الله، لكنكم خالفتموهم في العبارة فقلتم هي أشياء وذوات، وقالوا هي أحوال، وعبارتهم أولى من عبارتكم، لأنه لا بد من أن يفصل بين ما يصح أن يعلم بانفراده وبين ما يعلم تبعاً لغيره بعبارة، وعلى قولكم يبطل هذا الفصل. وعلى أنكم ناقضتم لأنكم وصفتموها بأنها موجودة وقديمة وقائمة بذات البارئ، فإن كانت لا تعلم فكيف علمتم أحكامها هذه؟ وإن كانت لا يخبر عنها ولا توصف فلم وصفتموها بهذه الصفات؟ وإن عنيتم الثاني فقد أقررتم ببطلان مذهبكم، لأنكم أثبتم ما لا يصح العلم به أصلاً، لا على الانفراد ولا على جهة التبع لغيره، ولزمكم ما لا قبل لكم به من الجهالات، لأنه لو صح إثبات ما هذا حاله لصح إثبات ما لا نهاية له من هذا القبيل، ولو جاز إثبات ذلك لبطل علوم العقل كلها على ما ذكرناه، ويقال لكم: فلم دعوتم إلى ما لم تعلموه؟ وكيف حكمتم بصحة مذهبكم وبطلان مذهب من خالفكم وناقضتم، لأنكم وصفتم ما لم تعلموه بأنه قدرة وعلم وأنه موجود قديم؟

ويقال لهم: ما الفرق بين هذه الذوات وبين غيرها، وهلا قلتم باستحالة العلم بغيرها أيضاً؟ فإن قالوا: إن هذه صفات وليس كذلك غيرها، قيل لهم: ما تعنون بقولكم: إنها صفات؟ إن عنيتم به أنها لا تعلم إلا تبعاً لغيرها فقد رجعتم إلى قول شيوخنا، وإن قالوا: نعني بذلك أنها لا تقوم بنفسها، وإنما تقوم بغيرها، قيل: ما تعنون بقولكم: إنها تقوم

---

١٣ فلم] فلما، ب

بغيرها؟ إن عنيتم أنها لا تثبت إلا تبعاً لغيرها فقد رجعتم إلى قولهم، وقيل لكم: إن الأعراض لا تقوم بأنفسها، وإنما هي معلومة بأنفسها عندكم.

وكذلك يلزمهم ما ذكرناه إذا قالوا: إن هذه المعاني معلومة، لكنها لا توصف، قسمنا عليهم القول، فإن عنوا به أنها لا توصف على الانفراد، ولكنها تدخل في ضمن الوجوب لغيرها، فهو قول شيوخنا في الأحوال، وقيل لهم: قد ناقضتم لأنكم وصفتموها بالوجود والقدم وبأنها أزلية. فإن قالوا: إن الصفات لا توصف، لأن الوصف يقتضي قيام معنى بالموصوف، والصفات لا يقوم بها معنى، قيل لهم: هذا خطأ منكم، لأنه ليس كل وصف للشيء يقتضي قيام معنى به، بل في الأوصاف ما يفيد إضافة حكم إليه أو اقتران أمر به، إما في وقته أو متقدم عليه أو متأخر عنه، أو يفيد تقدمه على غيره، ولهذا كان قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [٥٧ الحديد ٣] من صفاته، وليس يفيد قيام صفة به تعالى، وإنما يفيد تقدم وجوده على الأشياء وتأخره عنها. وعلى أنكم ناقضتم بوصفكم لها بأنها موجودة وقديمة وأزلية، وعلى أنكم تصفون الأعراض وإن كان لا يصح قيام المعاني بها. وإن قالوا: إن الصفات لو صح وصفها لصح وصف صفاتها أيضاً، وذلك يؤدي إلى ما لا يتناهى، قيل لهم: إن كان الأمر كذلك فلم وصفتموها بأنها موجودة وقديمة؟ وعلى أن صحة وصفها لا تؤدي إلى ما لا يتناهى، لأن كل ما يصح لا يجب حصوله، ونحن لم نوجب وصفها، وعلى أن القادر يصح أن يفعل في المستقبل ما دام باقياً إلى ما لا نهاية له، فما ظننتموه مستحيلاً فليس بمستحيل. وعلى أن امتناعكم من وصفها لا يضرنا في ما نروم إلزامه إياكم، وهو أن هذه الصفات إما أن تكون على الصفة المقتضاة، فتكون موجودة، أو لا تكون عليها، ولا يمكن اعتقاد واسطة بين ذلك، وإن كانت على الصفة المقتضاة فإما أن يكون لذلك أول، أو لا أول له، ولا واسطة بين ذلك، وبأي قسم من هذه الأقسام قلتم ألزمناكم من جهة المعنى ما سيرد إن شاء الله تعالى.

فأما من امتنع من وصفها بأنها قديمة، فإن عنوا به أنها مع وجودها وكونها ذواتاً متميزة لم يزل تخلو من أن يكون لوجودها أول أو لا أول له، فقد رام ما لا يعقل ولا يمكن اعتقاده. وإن لم يريدوا ذلك، لكنهم امتنعوا من القول لما ذكرنا من اعتلالهم لذلك،

---

٣ يلزمهم] يلزمكم، ب ١٠ صفة] صفته، ب ١٤ فلم] فلما، ب

فقد ناقضوا ولزمهم ما قدمنا، ولم يضرنا امتناعهم عن ذلك فيما نروم إلزامهم من جهة المعنى. وأما من قال بأنها أزلية فقد وصفها بما يفيد القدم، لكنه غيّر العبارة.

وأما الذي يدل على بطلان قولهم من جهة المعنى فالمعتمد في ذلك هو أن هذه المعاني ليست معلومة بنفسها، ولا دليل يدل عليها، فيجب نفيها. وإنما قلنا إنها ليست معلومة بنفسها فلأنها ليست بمدركة فتعلم بالإدراك، وليست معلومة باضطرار، وهذا هو الذي نعنيه بقولنا أن الشيء معلوم بنفسه، فلم يكن بد من دليل في العلم بها، خصوصاً لا يدّعون العلم بها من جهة الإدراك، ولا باضطرار، ولو ادعى ذلك مدّعٍ ظهرت مكابرته. يبين هذا أنهم يعلمون ذات البارئ بالاستدلال، فكيف يعلمون ما هو متفرع على العلم بذاته باضطرار؟ فصح أنه لا بد في العلم بها من دليل يستدل به عليها، وإنما قلنا أنه لا دليل عليها لأن الذي يدل عليها إما أن يكون عقلياً أو سمعياً، فإذا ثبت أنه لا يدل عليها دليل عقلي ولا سمعي صح أنه لا دليل عليها، وإنما قلنا أنه ليس عليها دليل عقلي لأن الأدلة العقلية على ضربين، إما تأثير صادر عن مؤثر يسبق العلم بتأثيره على العلم به وما يجري مجرى التأثير له، فيستدل بالتأثير على إثبات المؤثر، وإما مؤثر يسبق العلم به على تأثيره أو ما يجري مجرى المؤثر، فيستدل بالمؤثر على ثبوت تأثيره. يبين ذلك أن الدليل لا بدّ له من تعلق بالمدلول حتى يدل عليه، لولا ذلك لم يكن بأن يدل عليه أولى من أن لا يدل عليه، ولم يكن بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره، وليس يعقل في تعلق الدليل بالمدلول إلا أن يعلم أنه لولا المدلول لما كان الدليل، والدليل كائن، فلا بد من ثبوت المدلول، وهذا هو تعلق التأثير بالمؤثر أو ما يجري مجرى ذلك ويشبّه به، أو يعلم أنه لولا الدليل لما كان المدلول، وإذا كان الدليل فلا بد من كون المدلول، والدليل كائن، فلا بد من كون المدلول، وهذا هو تعلق المؤثر بتأثيره أو ما يجري مجرى ذلك ويشبه به، وليس يعقل قسم ثالث في تعلق الدليل بالمدلول فيذكر.

أما القسم الأول فينقسم قسمين، أحدهما تأثير عن مؤثر على جهة الاختيار، وهو الفعل الواقع بحسب دواعي القادر، والثاني تأثير على جهة الإيجاب، ومثاله ما يستدل به أصحابنا على إثبات العلل، نحو كون الجسم متحركاً، فإنه يدل عندهم على إثبات الحركة، ونحو استدلالنا بهويّ الحجر على ثقله، فأما ما يجري مجرى التأثير فمثاله

استدلالنا بجواز العدم على الأعراض على حدوثها، وإن لم يكن جواز العدم تأثيراً عن الحدوث، لكنا نستدل بجواز العدم على أن ذاتها لا توجب الوجود لم يزل، ثم نستدل بانتفاء ما يوجب الوجود لم يزل على نفي قدمها، فجواز العدم هو كالتأثير الصادر عن نفي وجوب الوجود، ونفي وجوب الوجود هو كالمؤثر في انتفاء القدم، وأمثلة المؤثر الذي يستدل به على تأثيره تكثر، وذلك نحو استدلالنا بثقل الحجر على وجوب هويّه عند زوال الموانع، وكون الحي حياً على كونه مدركاً إذا كملت شرائطه. ومثال ما يجري مجرى المؤثر استدلالنا بوجوب وجود القديم لم يزل مع فقد المخصص على استحالة العدم عليه فيما لا يزال، لأن وجوب وجوده لم يزل مع فقد المخصص يتبعه وجوب وجوده في كل حال، فهو كالمؤثر فيه.

وجميع الأدلة العقلية لا تخرج عن القسمة التي ذكرناها، فإذا لم يعلم لهذه المعاني التي يثبتونها أحكام صادرة عنها أو كالصادرة عنها على جهة الوجوب أو الاختيار، ولم يعقل ما يوجب هذه المعاني، أو يقتضيها على جهة الاختيار، أو يجري مجرى ذلك، صح أنه ليس في العقل ما يدل عليها.

وإنما قلنا أنه ليس لهذه المعاني تأثير يصدر عنها، لأن الذي يمكن أن يذكر في ذلك هو أن يقال: إن هذه المعاني توجب أحوالاً للقديم تعالى، فتدل عليها تلك الأحوال، أو يقال: إن وقوع الفعل أو وقوعه على جهة الإحكام هو تأثيرها الصادر عنها، أو يقال: إن وقوع الفعل منه تعالى أو وقوعه على وجه الإحكام يدل على أنه مفارق لمن لا يصح ذلك منه، وهذه المفارقة هي حكم هذه المعاني، لأن الذات لا يفارق غيره بحكم إلا لمعنى يقوم به، أو يقال: إن وقوع الفعل أو وقوعه على وجه يدل على كونه قادراً عالماً، وكونه قادراً عالماً يتبع هذه المعاني، فكونه قادراً عالماً كالتأثير لها، ولا يعقل بعد هذه الأقسام وجه يقال فيه أنه تأثيرها أو هو كالتأثير لها.

أما الأول فباطل لأن المثبتين لهذه المعاني لا يقولون بالأحوال، ولو قال بها منهم قائل لبطل قوله بما تقدم، ولأن هذه الأحوال يصح أن توجبها ذاته المخصوصة أو ما هو عليه في ذاته على ما يقوله شيوخنا، ولا مقتضي لهذه المعاني، فوجب نفيها.

---

١٩ أو وقوعه] اوقوعه، ب

وأما القسم الثاني، وهو وقوع الفعل أو وقوعه على وجه، وأن ذلك صادر عن هذه المعاني، فباطل أيضاً لأن الأفعال إنما تقع أو تقع على وجه من ذاته، لا من هذه المعاني عندنا وعندهم، ولو قال بذلك قائل للزمه نفي ذات القديم تعالى، لأن طريقنا إلى إثبات ذاته ليس إلا إثبات هذه الأفعال المخصوصة، فلو وقعت من هذه المعاني دون ذاته لدلت عليها ولم تدل على ذاته، وإذا لم يكن لنا طريق إلى إثبات ذاته، ولم تعلم بنفسها، وجب نفيها، ويبطل قولهم أن هذه المعاني تقوم بذاته تعالى. فإن قالوا: إنا لا نقول أن أحواله تعالى تقع من هذه المعاني، وإنما نقول أنها تقع من ذاته تعالى لأجل قيام هذه المعاني بها، قيل لهم: إنه إذا صح وقوع هذه الأفعال من ذاته تعالى فما المقتضي لهذه المعاني؟ وكلامنا هو في بيان أنه لا مقتضي لها، فبذكر مجرد المذهب لا يثبت المقتضي لها.

وأما القسم الثالث، وهو أن وقوع الفعل أو صحته تدل على أن من وقع منه أو صح منه مفارق لمن لا يصح منه، وهذه المفارقة هي حكم هذه المعاني، فباطل، لأنهم إن عنوا بهذه المفارقة أن من وقع منه أو صح منه مفارق لمن لا يصح منه بوقوع الفعل أو صحته منه، فهذه المفارقة معللة بنفس وقوع الفعل أو صحته، ولا يفتقر فيها إلى أمر زائد. وإن عنوا بالمفارقة هو أنه لا يجوز أن يقع منه الفعل أو يصح منه إلا إذا كان نفسه مفارقاً لمن لا يصح منه، فذلك صحيح، إلا أن الشيء يفارق غيره بنفسه، كما أنه يفارقه لمعنى يختص به، ومفارقة ذاته تعالى لغيره من الذوات قد ثبتت، وهي كافية في صحة الفعل منه تعالى ووقوعه، فلا مقتضي لما زاد على ذلك، فوجب نفيه.

وأما القسم الرابع، وهو أن وقوع الفعل وإحكامه دل على كونه تعالى قادراً عالماً، ثم كونه قادراً عالماً يدل على هذه المعاني، فإنه يقال لهم: ما تعنون أنتم بكونه تعالى قادراً عالماً؟ إن قالوا: نعني بكونه قادراً أنه ذات يقوم بها قدرة، وبكونه عالماً أنه ذات يقوم بها علم، أو ذات لها قدرة وعلم، قيل لهم: فإذا دل الفعل وإحكامه على هذا التفسير على القدرة والعلم دون واسطة فلماذا قلتم أن الفعل وإحكامه يدل أولاً على كونه قادراً عالماً،

---

٦ ويبطل] ولبطل، ب ١٢ مفارق] مفارقاً، ب ٢٢ لها] له، ب

ثم يدل كونه قادراً عالماً على القدرة والعلم؟ وقد بيّنّا أن الفعل وإحكامه لا يدل على قدرة وعلم، وإنما يدل على ذات يقع منها الفعل ويقع محكماً.

فإن قالوا: إن الفعل وإحكامه يدلنا على أن من وقع منه قادر عالم، ثم نعلم أن حقيقة القادر والعالم هو من له قدرة وعلم، فنعلم أن لله تعالى قدرة وعلماً، لأن الحقائق لا تختلف شاهداً وغائباً، قيل لهم: إنه لا يجوز أن تعلموا بالفعل وإحكامه أنه قادر عالم إلا إذا علمتم حقيقة القادر والعالم، فهذا بأن يدل على أن حقيقة القادر العالم هو غير من يقوم به قدرة وعلم، لولا ذلك لما علم القادر العالم من دونه، أولى من أن يدل على أن له قدرة وعلماً.

فإن قالوا: إنا نعلم بالفعل وإحكامه أنه تعالى قادر عالم ولا نعلم أن له قدرة وعلماً، ثم نعلم من بعد باعتبار آخر أن له قدرة وعلماً، نحو أن ننظر فنعلم أن هذه حقيقة القادر والعالم، أو ننظر فنعلم أن قولنا قادر وعالم إثبات لا لذاته، فلا بد من إثبات قدرة وعلم له، أو ننظر فنعلم أن كون القادر قادراً والعالم عالماً في الشاهد موجب عن القدرة والعلم، فيجب مثله في الغائب، قيل لهم: إن كلامنا الآن في أنه ليس لهذه المعاني تأثير صادر عنها فيدل عليها، وليس يثبت بما ذكرتم هذا التأثير الذي نطلبه، وإنما هي شُبه لكم مبتدأة في هذه المسألة، وسنستقصي جوابها عند الكلام على شبهكم إن شاء الله تعالى، ولسنا نعقل حكماً يجري مجرى التأثير لها فيدل عليها، فبطل هذا القسم بوجوهه.

وأما الضرب الثاني، وهو أن الدليل على هذه المعاني هو شيء يوجبها يسبق العلم به على العلم بها، فليس لذلك وجه، إلا أن يقال: إن ذاتاً قديمة غير ذاته تعالى توجب هذه المعاني، أو يقال: بل ذاته تعالى هي الموجبة لها، إذ لا يمكن أن يقال: إن قادراً قديماً غيره تعالى أوجد له هذه المعاني، لأنه لو كان كذلك لم تكن هذه المعاني قديمة، لأن فعل القادر لا يكون قديماً. أما الأول فباطل لأنه لا طريق إلى إثبات قديم غير الله تعالى، وخصومنا لا يقولون به أيضاً، وأما الثاني، وهو أن ذاته تعالى توجب هذه المعاني وتولدها، وإلى قريب من هذا تذهب فرق النصارى لأنهم يقولون أن ذاته تعالى ولدت الابن فيما لم يزل، ويعنون بالابن الكلمة وهي العلم عندهم، فهذا باطل، لأنه لا طريق

---

١٠ أن له] على انه، ب ٢٤ فهذا] وهذا، ب

إلى العلم بأن ذاته تعالى تولد ذاتاً قديمة وتوجبها، ولو جاز ذلك لم يكن بأن تولد ذاتاً واحدة أولى من أن تولد ذواتاً لا نهاية لها، إذ لا مقتضي للحصر.

ويقال لهم: بم عرفتم أن ذاته تعالى ولدت الكلمة لم يزل، وما أنكرتم أن تكون الكلمة هي التي ولدت ذات القديم؟ ولأن ذاته تعالى لو أوجبت هذه المعاني القديمة لأوجبت هذه المعاني أيضاً معاني أخر إلى غير غاية. فإن قيل: إن ذاته تعالى ذات مخصوصة مخالفة لهذه المعاني، فليس يجب إذا أوجبت شيئاً أن يوجب مثله ما يخالفه، قيل له: فإذا كانت ذاته تعالى ذاتاً مخصوصة توجب ما لا يوجبه غيره فما أنكرتم أن توجب ذاته صحة الفعل وتبينه الأشياء وصحة أن يعلم ويقدر، فلا يفتقر إلى هذه المعاني لأنه لو احتيج إليها لكان وجه الحاجة هو أن تصح هذه الأحكام وتجب من القديم لمكان هذه المعاني، وذاته كافية في ذلك، فلا معنى لإثبات ما زاد عليها؟

فإن قالوا: أليس شيوخكم يقولون أن ذاته تعالى توجب حالة القادر والعالم والحي، فما أنكرتم أن توجب ذاته تعالى هذه المعاني أيضاً؟ قيل لهم: إنا لا نقول بإثبات الأحوال، وإنما نبطلها بمثل الطريقة التي أبطلنا بها معانيكم، فلا يلزمنا ما ذكرتم. ويقال لمن يثبت الأحوال منهم: ليس يجب إذا أوجبت ذاته أحوالاً تصحح هذه الأحكام وتوجبها أن توجب مع ذلك هذه المعاني، لأن الاستغناء يقع بالأحوال عنها، ولا معنى لإثباتها. ولأنا لا ننكر أن يجوّز مجوّز إيجاب ذاته تعالى لهذه المعاني، كما لا نمنع من أن يجوّز أن توجب ذاته أحوالاً، وإنما الذي ننكره هو أن تثبت له تعالى هذه المعاني من غير طريق يوصل إلى إثباتها، وشيوخنا يتطرقون بأحكام هذه الأحوال إلى إثباتها، فجاز أن يثبتوها إذا سلمت تلك الطريق، لأن علمهم بالأحكام يتقدم على العلم بالأحوال الموجبة لها، فصح أن تكون دليلاً عليها، وأنتم في هذا القسم تجعلون الطريق إلى إثبات هذه المعاني كون ذاته تعالى موجبة لها، ولم يتقدم لكم العلم بأن ذاته تعالى توجب هذه المعاني على العلم بإثباتها، فلم يصح أن تكون ذاته تعالى طريقاً لكم إلى العلم بإثبات هذه المعاني، فسقط ما قلتم، ولسنا نعقل ما يجري مجرى المؤثر في هذه المعاني فتدل عليها.

وإنما قلنا أنه ليس في أدلة السمع ما يدل على هذه المعاني فلأنه ليس فيها إلا ما يتعلق به المخالف، نحو قوله تعالى ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [٣٥ فاطر ١١] ونحو قوله ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [٥١ الذاريات ٥٧] إلى ما أشبه هذه الآيات.

والأصل في الجواب عنها أن السمع يجب حمله على موضوع اللغة أو على عرفها، فإن كان الشرع نقل ذلك إلى معنى شرعي كان أولى بأن يحمل عليه، وليس يجوز حمله على ما يصطلح عليه المتكلمون أو غيرهم من أرباب العلوم، لأن الله تعالى لم يخاطب العرب بما لا يعرفونه ولا يدلهم على مراده، والعرب إنما وضعوا قولهم: علم، لما يعرفونه، وكذلك قولهم: قدرة وقوة، والذي يعرفونه هو كون العالم عالماً وكونه قادراً. فأما المعنى الذي اعتقده بعض المتكلمين فليس يعرفه العرب، فكيف يضعون له الاسم؟ يبين هذا أن من يذهب إلى إثبات هذا المعنى يقولون أنهم يعلمونه باكتساب، فمن لم ينظر لاكتساب العلم بهذا المعنى كيف يعلمه؟ ولهذا يتكلم الآن عوامهم ويذكرون القوة والعلم والحياة، وليس يعنون ما يعتقده المتكلمون، ولو صُوّر لهم ما يعتقده المتكلمون لما فهموه، فضلاً أن يعتقدوه، فإذا صح ذلك فالآيات الذي ذكر فيها العلم والقوة لا يجوز أن يستفاد منها ما اعتقده خصومنا، نحو قوله تعالى ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [٤ النساء ١٦٦] وقوله ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [٣٥ فاطر ١١] بل يجب حمله على ما يتعارفه العرب وهم يقولون: خرج فلان إلى السيوح بعلمي، يريدون بذلك أنه خرج وأنا عالم به. وكذا هذا في قوله تعالى ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [٥١ الذاريات ٥٨] وقوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [٤١ فصلت ١٥] يحمل على كونه تعالى قادراً، أي هو قادر وأشد اقتداراً منهم. يبين هذا أنه وصف قوته بالشدة والمتانة، وهذا من صفات الأجسام، فلا بد من أن يحمل على أن المراد به أنه أقوى منهم.

فأما قوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [٢ البقرة ٢٥٥] فالمراد به معلوماته، ولهذا قال تعالى قبله ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [٢ البقرة ٢٥٥] أي أنه تعالى يعلم أحوالهم، وهم لا يعلمون شيئاً من معلوماته إلا ما شاء أن يعلموه، والعلم قد يستعمل بمعنى المعلوم كما يقال: اللهم اغفر علمك فينا، أي ما علمته من ذنوبنا. وكذا هذا جوابنا إذا استدلوا علينا فقالوا: إن أهل اللغة اشتقوا قولنا: عالم، من العلم وقد وصف الله ذاته بأنه عليم وعالم، فلا بد من إثبات ما اشتق منه قولنا: عالم، وذلك لأنهم وإن اشتقوه من العلم إلا أنهم وضعوا قولهم: علم، للمعنى الذي

---

١١ منها] منه، ب ٢٢ عالم] عالما، ب

اعتقدوه، ولهذا اشتقوا الموجود من الوجود، فقالوا: وجد يوجد وجوداً فهو موجود، كما قالوا: علم يعلم علماً فهو عالم، وليس الوجود معنى يقوم بالموجود عندهم، فكذا هذا في العلم.

وإنما قلنا: إن ما لا يعلم بنفسه ولا يدل عليه دليل فإنه يجب نفيه، لأن ما هذا حاله لا ينفصل حصوله من أن لا يحصل، ولأن اعتقاده يؤدي إلى الجهالات وإلى فساد العلوم العقلية والمكتسبة على ما تقدم بيانه. ألا ترى أن من يثبت هذه المعاني يلزمه أن يثبت معاني غيرها لا إلى غاية وأن يثبت قدماء مع الله تعالى لا نهاية لهم؟

ويمكن أن يستدل على نفي هذه المعاني بما استدللنا به على نفي الأحوال، فيقال أنه تعالى لو كان قادراً عالماً حياً لمعانٍ لوجب أن تكون تلك المعاني مختصة به، إذ لو لم يكن لها به اختصاص لم يكن بأن يكون هو القادر العالم الحي بها بأولى من أن لا يكون كذلك بها وبأولى من أن يكون غيره من المحدثات قادراً عالماً حياً بها، وليس يعقل وجه في اختصاصها به تعالى، فلم يصح أن يكون قادراً عالماً حياً بها، ولم ينفصل ثبوتها من عدمها، فيجب نفيها. وإنما قلنا أنه لا يعقل وجه في اختصاصها به تعالى لأن الذي يعقل من اختصاص الشيء بغيره هو أن يجاوره أو يحل فيه أو يحل في محله أو في بعضه، وكل ذلك إنما يصح في الجواهر والأعراض، ويتعالى الله عن صفات الجواهر والأعراض.

فإن قالوا: إنا نقول أن هذه المعاني قائمة به تعالى دون غيره من الذوات، فنثبت اختصاصها به تعالى، قيل لهم: إن الذي يعقل من قولكم أنها قائمة به تعالى أنها مفتقرة في وجودها إلى ذاته تعالى، والشيء إنما يفتقر في وجوده إلى غيره إذا كان ذلك الغير موجداً له وفاعلاً، كحاجة الفعل إلى فاعله، أو يكون سبباً مولداً له، كحاجة الهوي إلى الثقل، أو يكون موجباً له، كحاجة الحكم إلى علته، أو يكون شرطاً في وجوده، كحاجة العلم إلى الحياة، أو يكون محلاً له، كحاجة العرض إلى محله، فإذا لم تعتقدوا أنتم من قيامها به تعالى أنها مفتقرة في وجودها إلى ذاته تعالى، ولم تثبتوا لها وجهاً معقولاً لأجله يصح أن يقال أنها قائمة به تعالى، كان قولكم أنها قائمة به كلاماً فارغاً لا معنى تحته. يبين

---

٢٣ لها] مثلها، ب

هذا أنه لو قيل لكم: ما أنكرتم أن تكون ذاته تعالى قائمة بهذه المعاني، ولا تكون هذه المعاني قائمة بذاته؟ لم تجدوا في الجواب فصلاً بين ذاته تعالى وبين هذه المعاني تجعلونه وجهاً في كونها أولى بالقيام بذاته تعالى من قيام ذاته تعالى بها.

فإن قالوا: أليس شيوخكم يقولون أن إرادته تعالى مختصة به لوجودها لا في محل؟ ونحن نثبت هذه المعاني موجودة لا في محل، فصح أن تكون مختصة به تعالى، قيل لهم: إنا لا نقول بهذه الإرادة التي يثبتونها، فلا يلزمنا ما قلتم، وسنبطل قولهم بهذه الإرادة بما أبطلنا به قولكم بهذه المعاني على ما سيرد عليه الكلام في موضعه إن شاء الله تعالى.

وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله تعالى فإنه استدل على نفي المعاني فقال: إن من يعلل كونه تعالى قادراً عالماً حياً فإما أن يعلله بالقادر أو بالمعاني، ولا يجوز تعليله بالقادر، لأن ذلك القادر إما أن يكون غير الله تعالى، أو يكون هو الذي أقدر ذاته وأحياها وجعلها عالمة، والأول باطل، لأنه لم يكن قبل خلقه العالم قادر سواه، والثاني أيضاً باطل، لأن من ليس بقادرٍ ولا حي لا يصح منه الفعل، فلو لم يكن قادراً حياً استحال أن يجعل ذاته كذلك، وكذا هذا في كونه عالماً، لأن من ليس بعالمٍ لا يصح منه أن يجعل نفسه عالمة بأمرٍ من الأمور، ولأنه لو كان قادراً بالفاعل لكان ذلك الفاعل قد أثر تأثيراً ما، ولا يخلو إما أن يكون قد حصّل ذات القادر أو جعلها على حالة، أو جعل الفعل صحيحاً منه، والأول باطل لأن ذاته ذات قديمة، والثاني باطل لأنه ليس له تعالى حالة بكونه قادراً، والثالث باطل لأن كون الفعل صحيحاً منه هو أن يصح أن يقع بحسب داعيه، فإن كان ذلك القادر جعل الفعل واقعاً بحسب داعيه فالفعل إذاً من ذلك القادر وقع لا من القديم تعالى، اللهم إلا أن يقال: إنه يجعل الفعل مما يقع بحسب دواعيه، وهذا باطل، لأن المعدوم لا يجوز أن يفعل على صفة. وأما أن تعليلها بمعانٍ فباطل، لأنه لا مقتضي لهذه المعاني شاهداً وغائباً، فوجب نفيها، أما في الشاهد فقد بينا في باب الأكوان أنه لا مقتضي لها، وأما في الغائب فلأن ذاته يصح أن توجب هذه الأحكام، فلا مقتضي لما زاد عليها.

ثم سأل نفسه فقال: [إن قال قائل:] إنه لا مقتضي لكون ذاته تعالى موجبة لهذه الأحكام، كما لا مقتضي لهذه المعاني وأنها هي الموجبة لهذه الأحكام، قيل له: إن هذه الأحكام تقتضيها ذاته تعالى عندنا وعندهم، لكنهم يقولون: إنما تقتضيها لقيام هذه المعاني

بها، ونحن نقول: بل ذاته كافية في اقتضائها، ولأن هذه الأحكام لا تتعلق بغير ذاته، فصح أنّ لكون ذاته موجبة لهذه الأحكام مقتضياً، ولا مقتضي لهذه المعاني، فوجب نفيها.

وما ذكرناه من الأقسام في إيرادنا الدلالة على الوجه الذي أوردناها عليه يصلح أن يكون بياناً لما أورده الشيخ أبو الحسين. وقد أورد شيوخنا رحمهم الله هذه الدلالة على وجه آخر وحرّرها شيخنا أبو الحسين، ثم اعترض بعض أقسامها، وسنذكر ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وما ذكرناه من الدلالة على أن كونه تعالى قادراً عالماً حياً ليس بمعلل بمعانٍ فإنها تدل أيضاً على أن كونه تعالى موجوداً وقديماً وباقياً ومدركاً ليس بمعلل بمعانٍ، وقد بيّنّا في باب الأكوان أن القديم لا يجوز أن يكون قديماً لعلة أو فاعل، ومن يجعل الوجود حالة له تعالى فإنه لا يعلله بمعنى، وإنما يعلله بالذات، وعندنا أن وجوده هو ذاته تعالى، وليس يمكن أن تعلل ذاته تعالى عندنا، لا بالفاعل ولا بعلة. أما الفاعل فبطلانه ظاهر، لأن ما ليس بحادث لا يعلل بالفاعل، وأما العلة فقد ذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله أن كون ذاته تعالى لم تزل لو كانت لعلة لم يخل إما أن يجب ذلك فيه لأنه ذات من الذوات أو لأنه ذات مخصوصة، والأول يقتضي كون تلك العلة ذاتاً لذات أخرى، فيؤدي إلى ما لا يتناهى، والثاني يقتضي أن تنفصل تلك العلة من ذاته تعالى لوجه، حتى تكون هي بأن تكون موجبة لذاته تعالى بأولى من أن تكون ذاته تعالى موجبة لتلك العلة، وحتى تكون ذاته تعالى تحتاج إلى تلك العلة، وتلك العلة لا تحتاج إلى ذات أخرى، فإذا لم يكن إلى ذلك طريق وجب نفيه.

قال: ولو أن قائلاً قال: ما أنكرتم أن تكون هذه المحدثات كالجواهر وغيرها إنما حدثت لذات أحدثها الفاعل لا في محل؟ لكان ما ذكرناه مبطلاً لقوله، ويفارق ما ذكرناه من حاجة الأجسام وغيرها من الحوادث إلى فاعل، لأن بينها وبين فاعلها فصلاً يقتضي حاجتها إليه دونه، وهو الحدوث. وذكر في باب الأكوان في فصل أن القديم لا يجوز عدمه، فقال: إن قال قائل: إذا جاز أن يكون القديم فيما لم يزل ذاتاً لا لوجه فما أنكرتم

---

٢٠ قال[١]] قالوا، ب

أن يخرج أيضاً عن كونه ذاتاً لا لوجه؟ قيل له: إن ضرورة العقل تقتضي أن ما تجدد بعد عدمه واستمرار نقيضه لا يجوز أن يتجدد لا لأمرٍ، وليس كذلك الأمور الدائمة التي لم تتجدد ولم تكن مضافة إلى شيء، وكون الذات ذاتاً ليس بصفة مضافة إلى شيء فيقال: لم أضيفت إليه دون غيره؟ ولا هو أمر متجدد فيقال: لم تجدد في حال دون حال؟ فإذا كان كذلك ودل الدليل على وجوبه لم يجز تعليله. ألا ترى أنه لا يمكن أن يعلل كونه ذاتاً؟ فإن قيل: نحن نسألكم فنقول: هلا عللتم كونها ذاتاً فيما لم يزل؟ قيل له: إنما كان يلزمنا ذلك لو قلنا أنها ذات فيما لم يزل دون الآن، فيقال: لم كانت ذاتاً فيما لم يزل ولم تكن ذاتاً الآن؟ وهذا إنما يلزم من جوز عدمها.

وأما أصحابنا فإنهم قالوا أن الوجود هو صفة يختص بها الموجود وأن الذات ذات في حال العدم. فللسائل أن يقول لهم: أليس الذات ذاتاً فيما لم يزل؟ فإذا جاز أن تكون ذاتاً فيما لم يزل لا لوجه فهلا جاز أن تخرج عن كونها ذاتاً لا لوجه، فتخرج عن الوجود؟ فإن قالوا: كونها ذاتاً لا يعلل، وخروجها عن كونها ذاتاً يعلل، فهو جوابنا، إلا أنا قد بينا لما لا يعلل كون الذات ذاتاً، وهذا الكلام يقتضي أن وجود القديم، وهو كونه ذاتاً مخصوصة لم تزل، لا يمكن تعليله، ولا مقتضي في العقل لتعليله، وإذا كان كذلك بطل قول السائل بتعليل وجود القديم لم يزل.

فأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمة الله عليهم فإنهم سلكوا في إبطال القول بهذه المعاني طريقين، أحدهما طريق يشمل إبطال جميع هذه المعاني، والثاني يختص إبطال كل واحدٍ منها. أما الطريقة الأولى فإنهم قالوا: لو كان تعالى قادراً عالماً حيّاً لمعانٍ لم يخل إما أن تكون تلك المعاني معدومة أو موجودة، وإن كانت موجودة لم يخل إما أن تكون قديمة أو محدثة، فإذا لم يجز أن يكون كذلك لمعانٍ معدومة ولا محدثة أو قديمة بطل أن يكون كذلك لمعانٍ وثبت أنه كذلك لذاته. واعلم أن هذا القسم وهو أنه لا يجوز أن يكون كذلك لمعان معدومة إنما يرد على طريقتهم في أن المعدوم ذات في حال عدمه، فأما من لا يقول بذلك فإنه لا يحتاج إلى إبطال هذا القسم، لأن كون المعدوم موجباً

---

١٣ لما] لم، ب

لحكم فرع على كونه ذاتاً، فإذا لم يكن ذاتاً عندنا لم يصح أن يقال لنا: ما أنكرتم أن يوجب حكماً ما؟

فصل

قالوا: وإنما قلنا أنه لا يجوز أن يكون قادراً عالماً حياً لمعان معدومة لأن المعدوم ليس يتعلق بغيره على ما بيناه في فصل الوجود. وإذا لم يكن لها تعلق بمعلومٍ ولا مقدور لم يصح أن توجب كون الحي قادراً عالماً، ولا كون الغير حياً. وأيضاً، فلو جاز أن يعلم تعالى بعلم معدوم لجاز أن نعلم نحن بعلوم معدومة، وفي ذلك كوننا عالمين بكل شيء. فإن قيل: ما أنكرتم أن لا يصح [أن] نعلم نحن بعلم معدوم لحاجتنا في أن يحل فينا ما يوجب الحكم لنا، وليس كذلك تعالى، ولهذا يصح أن يريد بإرادة لا في محل؟ قيل له: إن العلم المعدوم، لو صح أن يوجب كون الحي عالماً، لم يكن الحلول شرطاً في إيجابه الحكم، فلم يجب أن يكون مختصاً بنا حتى يوجب الحكم لنا. وأيضاً، فالاعتقاد لا يكون علماً إلا مع كيفية زائدة على وجوده، لأنه متى لم يوجد عن نظر أو تذكُّر نظر أو بغير ذلك من الوجوه على ما سنبين ذلك إن شاء الله تعالى لم يكن علماً، وذلك يستحيل في المعدوم، فاستحال أن يكون علماً وهو معدوم. وأيضاً، فلو جاز أن يعلم تعالى بعلم معدوم لجاز أن يجهل بجهل معدوم، وفي ذلك كونه تعالى عالماً جاهلاً بالشيء الواحد على الوجه الواحد في وقت واحد.

فأما القدرة والحياة فلما لم يكن لهما أضداد لم يصح فيهما ما ذكرناه في العلم، وصح أن يقال فيهما أن القُدر، وإن اختلفت، فهي مشتركة في أن من شرط إيجاد الفعل بها استعمال محلها في الفعل، وهو أن يبتدأ الفعل بها في محلها إن كان مباشراً أو سببه إن كان متولداً، ولهذا لا يصح منا أن نعين أيماننا بقُدر يسارنا في حمل الثقيل إلا بعد مباشرة، وكذلك الحياة مشتركة في أنه لا يدرك بها إلا بعد استعمال محلها. ألا ترى أنه لا

---

١٧ لهما] لها، ب

يصح منا الإدراك بأيماننا بحياة في يسارنا؟ وهذا الشرط يستحيل في المعدوم، فلو أوجبت القدرة المعدومة أو الحياة كونه تعالى قادراً حياً لامتنع فيهما الجاري مجرى الحقيقة لهما، وهو الإدراك وصحة الفعل. وأيضاً فلو قدر تعالى بقدرة معدومة لقدر بجميع ما في العدم من القدر، ثم إذا وجد منها قدرة لم يخل إما أن توجب كونه تعالى قادراً أو لا توجب، فإن لم توجب أدى إلى أن يكون العدم أبلغ في التأثير من الوجود، وإن أوجبت كونه تعالى قادراً مع أنها أوجبت كوننا قادرين أدى إلى كون مقدور لقادرين.

ولقائل أن يقول: إنها إذا وجدت فينا لم توجب كونه تعالى قادراً، لا لأن العدم أبلغ في التأثير من الوجود، بل لأنها حلت فينا، فانقطع تعلقها بغيرنا. فإن قلتم: فينبغي إذا لم يقدر تعالى ببعض القدر أن يلحقه الضعف، قيل لكم: إنه إنما لا يجوز أن يلحقه الضعف إذا ثبت أنه قادر لذاته، وإنما تعلمون ذلك إذا علمتم أنه ليس يقدر بقدرة معدومة أو موجودة. وأيضاً، فللخصم أن يقول: إنه لا يتبعه الضعف لذلك، لأنه قادر على ما لا يتناهى، كما أنه لا يلحقه الضعف عندكم إذا خرج عن مقدوره ما وجد أو تقضّى وقته.

فصل

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون كذلك لمعانٍ محدثة، وهذا القسم لا بد من إبطاله على طريقتنا إذا استدللنا بهذه الدلالة، كما يحتاج شيوخنا إلى إبطاله. فالذي يدل على إبطاله هو أنه تعالى لو كان قادراً عالماً حياً لمعانٍ محدثة لم يخل إما أن يكون محدثها هو الله تعالى أو غيره، ولو كان محدثها هو لوجب أن يكون قادراً عالماً حياً قبل إحداثها، أما في الحياة فلأن من ليس بحيّ يستحيل أن يكون قادراً، وإذا لم يكن قادراً لم يصح منه إحداث الحياة، وأما في القدرة فمن ليس بقادر لا يصح منه إحداثها، فوجب كونه حياً قادراً لم يزل، وإلا أدى إلى تعلق كونه قادراً حياً بإحداث القدرة والحياة وتعلق إحداث القدرة والحياة بكونه حياً قادراً قبلهما، ولاستحال حصول واحدٍ منهما، وقد بينا أنه تعالى قادر عالم حيّ. وأما في العلم فقد بينا نحن فيما تقدم أن القادر لا يصح منه

إحداث شيء إلا بعد العلم به، فلو لم يكن تعالى عالماً قبل إحداث العلم لم يصح منه إحداثه على طريقتنا، وكان يؤدي إلى الاستحالة التي ذكرناها في القدرة والحياة.

وأما شيخنا أبو الحسين رحمة الله عليه فإنه ذكر في العلم بأن من ليس بعالم بشيء أصلاً لا يصح منه أن يفعل لنفسه علماً. ألا ترى أن الواحد منا يستحيل منه أن يحدث لنفسه علماً بشيء ليس عالماً به، أو بما له تعلق به كالدلالة ونحوها؟ فإذا لم يجز ذلك فيه، وإن علم أشياء أخر، فمن ليس بعالمٍ بشيء أصلاً أولى أن لا يصح منه أن يحدث لنفسه علماً. ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون العلم اعتقاداً أو أمراً غير الاعتقاد.

فأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فإنهم ذكروا في هذا الموضع أن العلم هو من جنس الاعتقاد، وليس يقع الاعتقاد علماً إلا إذا وقع عن ناظر في دليل، أو متذكر لنظر في الدليل، أو عالم بالمعتقد، أو مدخل للتفصيل على الجملة، ومن ليس بعالمٍ بشيء أصلاً لا يصح منه شيء من هذه الوجوه، فلا يصح منه إحداث العلم. واعلم أن شيوخنا رحمهم الله اختلفوا في العلم، هل هو من جنس الاعتقاد أو هو أمر غير الاعتقاد؟ فمن يقول أنه من جنس الاعتقاد يقول: إنه لا يقع علماً إلا إذا وقع وفاعله على أحد الوجوه التي ذكرناها، ويذكرون غير ما ذكرناه أيضاً من الوجوه، وموضع بيان القول في ذلك هو في باب النظر والعلوم، وسيرد على ذلك البيان إن شاء الله تعالى.

وإن كان محدث هذه المعاني غيره تعالى لم يخل إما أن يكون قديماً أو محدثاً، وكونه قديماً باطل لما سنبينه من أنه لا قديم سواه إن شاء الله تعالى، ولأن محدثها لو كان قديماً سواه لم يخل إما أن يكون قادراً عالماً حياً لمعانٍ محدثة، أو يكون كذلك لا لمعانٍ محدثة، والأول يقتضي أن يحتاج محدثها إلى قديم آخر يحدث له هذه المعاني، فيؤدي إلى إثبات ما لا نهاية له. وأما الثاني ففيه رجوع إلى قولنا، وهو أنه لا بد من قديم قادر عالم حي لا لمعان محدثة، وإن كان محدِثها محدَثاً لم يصح أن يحدثه القديم إلا وقد تقدم كونه قادراً عالماً حياً على إحداثه، وفي ذلك الاستغناء عن إحداث هذه المعاني له تعالى.

وشيوخنا يقولون: لو أحدث له تعالى العلمَ بعضُ المحدثات لوجب أن يكون ذلك المحدث مبنياً بنية مخصوصة ليصح منه إحداث العلم، فيكون هو فعلاً محكماً، ولو كان

كذلك لوجب أن يتقدم كونه تعالى عالماً [قادراً] على إحداثه محكماً مبنياً تلك البنية، وفي ذلك الاستغناء عنه ووجوب كونه تعالى قادراً عالماً حياً قبل إحداثه لذلك المحدث.

فصل

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون كذلك لمعانٍ قديمة، لأنها لو كانت قديمة لكانت مثلاً لذاته تعالى، ولكان بعضها مثلاً لبعض، وذلك يقتضي أن يصح أن تكون هذه المعاني حية قادرة عالمة، وللزم أن تكون القدرة علماً حياة، وأن يكون كل واحدٍ منهما بصفة الآخر، وأن يكتفى بواحدٍ منها، وأن يكون القديم بصفة كل واحدٍ منها، ويستغني بذاته عنها. وهذه الدلالة مبنية على أن القديم قديم لنفسه لا غير، وقد تقدم بيان ذلك، ومبنية على أن مخالفة الذات لغيرها إنما تكون بصفات الذات، وما به تخالف الذات غيرها عند المباينة فيه به تماثل غيرها عند الموافقة فيه. فإن قيل: ولم قلتم أولاً أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات؟ بينوا ذلك ليتم قولكم أنها تخالف غيرها بصفات الذات، قيل له: إنه قد ثبت أنه تعالى يجب له من الصفات والأحكام ما لا يجب لغيره، نحو كونه قديماً وقادراً وعالماً وحياً، ولو كان يماثله غيره من الذوات لوجب له من الأحكام والصفات ما يجب لذاته تعالى، إذ الاشتراك في الموجِب يقتضي الاشتراك في الموجَب.

قال شيوخنا رحمهم الله: وهذه الدلالة تختلف تمشيتها بحسب اختلاف الشيخ أبي علي وأبي هاشم في كون القديم قديماً، هل هو موجب عن الصفة الذاتية أم هي صفة ذاتية؟ فعند الشيخ أبي علي أنها صفة ذاتية للقديم، وبها يخالف تعالى ما يخالفه، وعند أبي هاشم أنها موجَبة عن الحالة الذاتية، وبالحالة الذاتية يخالف تعالى ما يخالف، ثم ذكروا تمشية الدليل على كلا المذهبين وطوّلوا القول في ذلك، وهو مستوفى في كتاب تصفح الأدلة، والأولى تمشية هذه الدلالة على الوجه الصحيح، وهو أن المخالفة تقع بالذات، لأن كلاهما يقرب منه، وكانا يحومان حوله. فنقول: إنا قد ذكرنا فيما تقدم أن

---

١٠ غيرها[٢]] غيره، ب ١١ غيرها] غيره، ب

المخالفة الذاتية لا تصح أن تقع إلا بنفس الذات، لأن معناها هو أن ذات هذا ليست كذات هذا الآخر، ومتى أريد بالمخالفة أنه انضم إلى هذه الذات أمر، إما حال أو حكم أو معنى، ليس كالأمر الذي انضم إلى الذات الأخرى، أو أريد بالمخالفة أنه انضم إلى إحدى الذاتين ما لم ينضم إلى الذات الأخرى، لم يكن ذلك منبئاً عن مخالفة الذات لغيرها من حيث هي حقيقة ليست كالأخرى، بل يكون منبئاً عن الأمر الذي انضم إلى إحداهما ولم ينضم إلى الأخرى. ألا ترى أنه يجوز أن تتماثل الذاتان بأنفسهما وإن اختلفا فيما يقترن بهما، كالأسود والأبيض؟

وأما إذا قيل: إن الفاعل يجعل الذات مخالفة لغيرها، فإن عني بذلك أنه أوجد ذاتاً ليست كالذات الأخرى لم يقع من ذلك إلا أن جهة المخالفة هي الذات التي أوجدها، لا جعْله إياها مخالفة، وإن عني بذلك أن الفاعل يجعل الذات التي ليست مخالفة لغيرها بنفسها مخالفة لها لم يعقل من ذلك إلا أنه يضم إليها أمراً لا يضمه إلى الذات الأخرى أو ليس كالأمر الذي ضمه إلى الأخرى.

وقد بينا أن ذلك لا يؤثر في المخالفة الذاتية، اللهم إلا أن يكون في الأمور التي تنضم إلى الذات ما يكشف عن حقيقة الذات، فيجوز أن يكشف عن أن هذه الذات ليست كالذات الأخرى، فيصح أن يقال: إنها تقتضي مخالفة هذه الذات لغيرها على معنى أنها تدل وتكشف عن مخالفتها لغيرها، وذلك لا يكون إلا في الأمور الموجبة عن الذات والتي تكشف عن حقيقتها، وما يضمه الفاعل إلى الذات لا يكون موجباً عنها، فلم يصح أن يكون كاشفاً عن حقيقة الذات، فلم يصح أن تقع به المخالفة. وإذا صح ما ذكرنا فمتى كانت الحالة الموجبة عن الذات أو الحكم الموجب عنها كاشفاً عن أن حقيقة هذه الذات ليست كحقيقة الذات التي لا توجب تلك الحالة وذلك الحكم صح أن تنبئ عن المخالفة الذاتية على معنى أنها طريق إلى أن إحدى الذاتين ليست كالأخرى، لا على معنى أنه انضم إليها ما ليس كالأخرى، وصفة القديم تكشف وتنبئ عن المخالفة الذاتية، فصح أن يقال: إن القديم يخالف ما ليس بقديم، وإن كل ما شاركه في القدم يجب أن

---

١ معناها] معناهما، ب **٤** إحدى] احد، ب **٦** ولم] لم، ب | تتماثل] تتماثلا، ب. **١١** أمراً] امر، ب
٢١ إحدى] أحد، ب

يشاركه في حقيقة ذاته، فيكون مثلاً له، ومتى كان مثلاً له لم يجز أن يفارقه في سائر الصفات والأحكام التي تقتضيها حقيقة ذاته، فيلزم من ذلك ما ألزمناه في أول الدلالة.

فإن قيل: إنما يلزم ما ذكرتم في قديمين يقوم كل واحدٍ منهما بنفسه، فيلزم أن يستحق كل واحدٍ منهما قدمه لذاته، ولسنا نثبت هذه المعاني قائمة بأنفسها، وإنما نثبتها قائمة بذات القديم تعالى، وإذا لم تستحق وجودها لنفسها لم تستحق أيضاً قدمها لنفسها، وإنما نصفها بأنها قديمة من حيث كانت قائمة بذاته تعالى لم يزل، وإذا لم تستحق القدم لذاتها، كما يستحق القديم لذاته، لم يلزم أن تكون مماثلة للقديم، وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم منه ما ألزمتمونا، قيل لهم: إن من يثبت هذه المعاني لا يخلو إما أن يعتقدها ذواتاً، أو يعتقدها أحوالاً لذاته تعالى كما يقوله أصحابنا، فإن كان يعتقدها أحوالاً صح أن يقول أنها لا تقوم بنفسه ولم يبطل قوله بما أبطلنا به هذا القول، وإنما يبطل بما ذكرناه من قبل، وإن كان يعتقدها ذواتاً لزمه أن يقول أنها قائمة بأنفسها، ولزمه أن يقول أنها قائمة لذاتها، وبطل قوله بما ألزمناه، ولم ينفعه قوله: إنها عندي غير قائمة بنفسها، وقيل له: إنها إذا كانت عندك ذواتاً قائمة لم يكن بأن يقال أنها قائمة بذات القديم بأولى من أن يقال: بل ذاته تعالى قائمة بذواتها. وإنما قلنا أن القدم يكشف عن المخالفة الذاتية لأنا قد بينا فيما تقدم أن القدم لا يجوز أن يستحق إلا للذات، وإذا كان موجباً عن حقيقة الذات صح أن يكشف عن مخالفتها لغيرها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يثبت القدم للذات لا لذاته ولا لعلة ولا لأمرٍ من الأمور، كما أن ذات القديم لا تعلل بأمرٍ من الأمور؟ وإذا لم يكن موجباً عن حقيقتها لم يجز أن يدل على مخالفتها، قيل له: إنا نعني بالقدم استحالة أن لا تكون الذات حقيقة لم تزل، وهذا النفي أمر زائد على الذات مضاف إليها، فلو لم يكن معللاً بأمرٍ من الأمور لم يكن بأن تختص به ذات أولى من ذات، ثم إذا لم يجز أن يكون اختصاص الذات به لعلة ولا لفاعل صح أن الحقيقة المخصوصة توجب ذلك، وليس كذلك حقيقة ذات القديم، لأنه ليس بأمرٍ مضافٍ إلى ذات دون ذات، ولا هي حقيقة في وقت دون

---

٩ أحوالاً[١]] اوحوالا، ب **١٤** يقال] يقول، ب **٢١** به[٢]] بها، ب

وقت، فصح أن لا يكون معللاً بأمرٍ من الأمور، وإذا صح أن القدم موجب عن حقيقة الذات صح أن يكشف عن مخالفتها.

فإن قيل: ولم قلتم: إذا كان القدم موجَباً عن حقيقة الذات لزم أن يكشف عن مخالفتها؟ وما أنكرتم أن تشترك حقيقتان مختلفتان في القدم؟ ألستم تقولون: إن الاشتراك في الموجَب لا يقتضي الاشتراك في الموجِب؟ أليس الحجم واللون يشتركان في صحة كونهما مرئيين مع اختلافهما، وإن كان ذلك موجباً عن حقيقتهما؟ وكذلك السواد والبياض يشتركان في تنافيهما للحمرة مع اختلافهما وإن كانا تنافيا بها لذاتيهما، قيل له: لأنا لا نوجب اشتراك الذاتين في حقيقتهما لاشتراكهما في الموجَب إلا إذا كان ذلك الموجب جارياً مجرى الحقيقة للذات، وكان لا تعقل حقيقة الذات إلا بموجبها ليصير الاشتراك فيه كالاشتراك في حقيقة الذات.

يبين هذا أن الذات متى لم تكن معقولة بنفسها، وإنما تعقل لموجبها وحكمها، دخل موجبها في معناها. ألا ترى أنا متى أردنا أن نعقل تلك الذات ونميزها عن غيرها قلنا: الذات التي توجب القدم أو كونها قادرة عالمة حية، فيصير المعقول من حقيقتها غير منفصل من موجبها ويصير ذكر الموجب في تلك الذات كذكر حقيقة الذات التي تعقل بنفسها في باب التمييز من غيرها وكونها معقولة، فيجب في كل ما يشاركها في ذلك أن يشاركها في حقيقتها، لأنه قد شاركها في ما يدخل في معناها وحقيقتها؟

ومثال ذلك ما يقوله أصحابنا في الحركة التي لا تعقل ولا تميز عن غيرها إلا بحكمها، وهو إيجابها كون المحل متحركاً كائناً في جهة مخصوصة، فلما لم تعقل هذه الحركة ولم يصح تميزها عن غيرها إلا بهذا الحكم جرى حكمها هذا مجرى الحجم للجوهر والسواد للهيئة المخصوصة في الكشف عن حقيقتها، ولزم في كل ما شاركها في هذا الحكم أن يشاركها في حقيقة ذاتها، وإذا صح ذلك، وكان القدم من هذا القبيل، لأن ذات القديم ليست معلومة بنفسها، وإنما تعلم وتعقل بحكمها وموجبها، نحو القدم أو وجوب كونها قادرة أو عالمة أو حية، لزم في كل ما شاركها في ذلك أو في واحدٍ منها أن يشاركها في حقيقة ذاتها. وبهذا فارق صحة كون الحجم واللون مرئيين ومنافاة السواد والبياض للحمرة، لأن

---

٩ بموجبها] لموجبها، ب

الحجم واللون معقولان بأنفسهما لا بحكمهما وموجبهما، ولم يكن موجبهما داخلاً في معناهما وحقيقتهما، فصح أن يشتركا فيما لا يكشف عن حقيقتهما.

فإن قيل: إن الطريق إلى الشيء لا يخرج عن كونه طريقاً إليه لأن غيره طريق إليه، ولو جاز ذلك في أحد الحكمين لم يكن ذلك أولى من العكس، فلو كان وجوب الحكم عن الذات طريقاً إلى حقيقة الذات لكان طريقاً في منافاة الألوان، ولم يخرج من كونه طريقاً فيها لأن غيره طريق إليها، قيل له: إن وجوب الحكم عن الذات لا يجعله طريقاً إلى حقيقتها على الإطلاق فيلزم ما قلتم، وإنما الطريق هو أن لا ينفصل حصول الذات من أن لا يحصل إلا بإيجاب حكم مخصوص، ولم يتميز إلا به ولم يعقل من دونه، ومتى كان الطريق كذلك لم يختلف في الذوات، ولم يخرج عن كونه طريقاً لحصول مثله في تلك الذات، كما ذكرناه في القدم ووجوب غيره من الصفات للقديم، ومتى لم يكن الإيجاب كذلك لم يكن طريقاً، كما في منافاة الألوان، وكيف يكون طريقاً إلى حقيقة الذات وتميزها وقد حصل التميز قبلها، إما بنفس الذات أو بحكم آخر أخص من هذا الحكم؟ وقد أجيب عن ذلك بأن كون الحجم والسواد مدرَكين يرجع إلى المدرِك لا إليهما، وهذا لا يصح، لأن السائل إنما ألزم صحة كونهما مدركين، ولا شبهة في كون ذلك موجباً عن ذاتيهما.

وأجيب أيضاً عن منافاة السواد والبياض للحمرة، فقيل: إن ذلك ليس بحكم صادر عن صفة الذات، وإنما هو موجب عن مقتضى صفة الذات، فلم يوجب اشتراكهما في ذلك تماثلهما. وهذا لا يصح أيضاً، لأنه لو دل اشتراكهما في موجب صفة الذات على اشتراكهما في صفة الذات لدل أيضاً اشتراكهما في موجب لمقتضى صفة الذات على اشتراكهما في مقتضى صفة الذات، والاشتراك في مقتضى صفة الذات عندهم يقتضي الاشتراك في صفة الذات. وعلى أن عند أصحابنا اشتراك الذاتين في صحة حلول العرض مما يدل على اشتراكهما في صفة الذات أو مقتضى صفة الذات، وإن لم تكن صحة كونه محلاً موجباً عن صفة الذات، بل هو موجب عن مقتضى صفة الذات. فإذا صح ما ذكرنا ثبت أن المشتركين في القدم يجب كونهما مشتركين في حقيقة ذاتيهما، وإذا اشتركا

---

١٠ للقديم] للقدم، ب

في ذلك وجب أن يشتركا في كل الأحكام والصفات التي تقتضيها حقيقة ذاتيهما، لأن الاشتراك في الموجِب يقتضي الاشتراك في الموجَب، فلم يصح أن يختلفا في أحكام الذوات، ولزم ما ألزمناه في أول الدلالة.

وإذا ثبت ما ذكرنا فإن كان الشيخ أبو علي يعتبر في دلالة اشتراك الذاتين في صفة ذاتية أو أمرٍ ذاتي ما اعتبرناه من كون ذلك الأمر كاشفاً عن حقيقة الذات، ثم يوقع التماثل بحقيقة الذات، ثم يوجب من بعد اشتراكهما في حقيقتهما اشتراكهما فيما توجبه حقيقة ذاتيهما، فهو صحيح، وهو الذي نصرناه. وإن كان لا يعتبر ذلك، بل يقول أن اشتراك الذاتين في أمر ذاتي يقتضي الاشتراك في سائر الأمور الذاتية، لم يصح، وبطل بما ذكرناه من اشتراك الحجم واللون في كونهما مرئيين ومعلومين، واشتراك السواد والبياض في منافاتهما الحمرة.

وقد احتج الشيخ أبو علي رحمة الله عليه لقوله بأنه إذا ثبت أن الذاتين مثلان لاشتراكهما في القدم فلو اختلفا بعد ذلك في صفة أخرى ذاتية لزم كونهما مثلين مختلفين، ولو جاز أن يتفقا ويختلفا من جهتين لجاز أن يختلفا ويتفقا من جهة واحدةٍ، وفي ذلك كون الخلاف وفاقاً والوفاق خلافاً، وللزم إذا أدركهما مدرك على تينك الصفتين أن يدركهما متفقين مختلفين، وأن يلتبسا عليه من حيث أدركهما متفقين ولا يلتبسا عليه من حيث أدركهما مختلفين، وذلك يؤدي إلى أن يلتبسا عليه وأن لا يلتبسا عليه والحال واحدة، وكل ذلك محال، فما أدى إليه وجب أن يكون محالاً.

فيقال له: إن عنيت بقولك أن الذاتين مثلان لاشتراكهما في القدم ما ذكرناه نحن، ثم أوجبتَ من بعدُ اشتراكَهما في سائر الأمور الذاتية، فهو صحيح، وإن عنيت بقولك أنهما مثلان أنهما مشتركان في أمرٍ ذاتي، ثم أوجبت أن لا يفترقا من بعد في أمرٍ آخر ذاتي، وإلا كانا مثلين مختلفين، قيل لك: إنك لا تمتنع من أن يكونا مثلين مختلفين على معنى أنهما مشتركان في صفة غير مشتركين في صفة أخرى، وذلك غير مستحيل، وإنما المستحيل أن يشتركا في صفة واحدةٍ ولا يشتركا فيها، أو أن تكون ذات أحدهما كذات الأخرى ولا تكون كذات الأخرى، وليس ذلك من اتفاقهما في صفة وافتراقهما في أخرى

---

٨ الأمور] العلوم، ب ١٤ تينك] تلك، ب ١٨ بقولك] بذلك، ب

بسبيل، وظهر بهذا أنه إذا لم يستحل أن يشتركا في صفة ولا يشتركا في أخرى لم يلزم أن يستحيل أن يتفقا ويختلفا من جهة واحدة، لأن الجهة الواحدة لا تشبه الجهتين، فلا يلزم أن يكون الخلاف وفاقاً والوفاق خلافاً، وكذلك لا يمتنع إذا كانا على صفتين مختلفتين أن يدركهما المدرك متفقتين مختلفتين على معنى أنه يدركهما على صفتين اشتركا فيهما وعلى صفتين لم يشتركا فيهما.

وقوله: إن ذلك يؤدي إلى أن يلتبسا عليه وأن لا يلتبسا عليه، غير لازم لأنه يكفي في دفع الالتباس أن لا تشتبه الذاتان في جهة من الجهات، فمتى كانا على صفتين مختلفتين فإنه يفرق بينهما من تلك الجهة وإن اشتركا في غير تلك الجهة، فكيف يلتبسان عليه؟ وإن عنى بقوله أنهما يلتبسان عليها ولا يلتبسان أن الإدراك يتناولهما من جهة اشتركا فيها ومن جهة لم يشتركا فيها فكذلك نقول، إلا أن ذلك لا يؤدي إلى أن لا يمكنه الفرق بينهما لما بيناه.

واحتج أيضاً لقوله بأن الذاتين إذا اشتركتا في أمرٍ ذاتي كانتا مثلين، ومتى كانتا كذلك فذات إحداهما كذات الأخرى، فلم يصح أن توجب ذات إحداهما أمراً لا توجبه ذات الأخرى، لأن الذات كالموجبة لصفاتها، ولأنه لا واسطة في العقل بين كون الذاتين مثلين أو مختلفين، ولو اشتركتا في صفتين ذاتيتين واختلفتا في صفتين ذاتيتين لزم أن تكونا مثلين مختلفين أو لا مثلين ولا مختلفين، وكل ذلك محال، ولأن الذات الواحدة لو اختصت بصفتين مختلفتين ذاتيتين لكانت مخالفة لنفسها، وهذا أيضاً محال.

والجواب: إن عنيت بقولك أنهما إذا كانتا مثلين فذات إحداهما كذات الأخرى، ما ذكرناه فهو صحيح، وإن عنيت بقولك أنهما مثلان أنهما مستويان في صفة ذاتية، فذات إحداهما كذات الأخرى في اختصاصها بتلك الصفة، لم يقتض ذلك ألا تفترقا في صفة أخرى ذاتية، وأن تقتضي ذات إحداهما ما لا تقتضيه ذات الأخرى. وقولك أنه لا واسطة بين كون الذاتين مثلين أو مختلفين، فهو كذلك إذا قيل أن المماثلة تقع بنفس

---

١ يستحل] يستحيل، ب ١٢ اشتركتا] اشتركا، ب ١٣ إحداهما[1]] احدهما، ب | إحداهما[2]] احدهما، ب ١٥ واختلفتا] واختلفا، ب ١٨ إحداهما] أحدهما، ب ٢٠ إحداهما] أحدهما، ب ٢١ إحداهما] احدهما، ب ٢٢ مختلفتين] مختلفين، ب

الذات كما تقوله، فتكون ذات إحداهما كذات الأخرى أو لا تكون كذات الأخرى، إذ لا تعقل في ذلك واسطة، أو قيل: ليس للذات صفة ذاتية إلا واحدة، وما عداها هي أحكام تلك الصفة، كما يقوله الشيخ أبو هاشم، والمماثلة والمخالفة تقع بتلك الصفة، لأنه إما أن تشاركها في تلك الصفة غيرها، فتكون مثلاً لها، أو تفارقها فيها، فتكون مخالفاً لها. فأما إذا جوزت أنت أن تختص الذات الواحدة بصفات كثيرة ذاتية، وأوجبت مماثلتها لذات أخرى تشاركها في تلك الصفات، لم يمتنع في العقل أن تفارقها تلك الذات في صفة أخرى ذاتية، فتكونا مثلين من جهة مختلفين من جهة أخرى. وقولك أن ذلك يؤدي إلى أن تكون الذات مخالفة لنفسها، لازم عليك لأنك تقول أن ذات القديم تعالى تختص بصفات كثيرة مختلفة، وهي ذاتية، ولكل واحدة منها يخالف ما يخالفه، فلزمك أن تكون ذاته مخالفة لنفسها.

وأما الشيخ أبو هاشم فالاستدلال بهذه الدلالة على قوله وقولنا لا يختلف، إلا أنه يقول أن القدم يكشف عن حالة ذاتية للقديم بها يخالف ما يخالف، ونحن نقول: بل يكشف عن حقيقة مخالفة لغيرها من الذوات. ثم يوجب في الحالة الذاتية ما نوجبه نحن في الحقيقة المخصوصة بنفسها، فيقول: إن الحالة الذاتية توجب لها القدم وكونه قادراً عالماً حياً، ولو شاركته ذات في القدم لوجب أن تشاركها في الحالة الذاتية، ولو شاركتها في ذلك لوجب أن تشاركها في غيرها من الصفات الذاتية، لأن الاشتراك في الموجِب يقتضي الاشتراك في الموجَب، ثم يسرد الدلالة على الوجه الذي سردناها. وقد بينا نحن فيما تقدم أنه لا طريق إلى هذه الحالة التي يثبتها، فوجب نفيها.

ويقال له في هذا الموضع: هلا وجب له تعالى هذه الأحكام نحو القدم ووجوب كونه تعالى قادراً عالماً حياً لذاته، فيستغنى عن الحالة الذاتية؟ فإن قال: إنما قلت أنه لا بد من حالة ذاتية لوجهين، أحدهما أنه إنما يثبت أنه تعالى مخالف لغيره من الذوات لوجوب هذه الصفات له تعالى، وليس يجوز أن يخالف بهذه الصفات لوجوبها واستمرارها على ما تقدم، ولا يجوز أن يخالف غيره لذاته، لأن غيره ذات أيضاً، فلا بد من حالة ذاتية بها يخالف غيره، والثاني أن القدم وغيره من الصفات لا يمكن أن يعلل بعلة أو فاعل على

---

١ إحداهما] احدهما، ب ٦ في[1]] + اخرى، ب ٩ فلزمك] لزمك، ب ٢٢ لوجوبها] لا بوجوبها، ب

ما تقدم، ولا بذاته تعالى لأنه لو وجب له ذلك لذاته لوجب لغيره، لأن غيره ذات، فلا بد من أن يعلل بحالة ذاتية ليست إلا له تعالى، قيل له: إنه لو لم يجز أن يخالف تعالى غيره من الذوات لذاته لأن غيره ذات، ولم يجز أن يعلل وجوب هذه الصفات له تعالى بذاته لأن غيره ذات، لم يجز أيضاً أن يخالف غيره من الذوات بحالة ذاتية لأن غيره من الذوات لها حالة ذاتية، ولم يجز أيضاً أن يعلل وجوب هذه الصفات له تعالى لاختصاصه بحالة ذاتية لأن غيره من الذوات يختص بحالة ذاتية.

فإن قال: إنا لم نقل أنه تعالى يخالف غيره بحالة من الحالات ولا أنه تعالى يجب له ما يجب من الصفات لاختصاصه بحالة من الحالات فيلزم ما قلتم، وإنما قلت أنه يخالف ما يخالفه بحالة مخصوصة ليست إلا له، وكذلك هذا في تعليل صفاته بحالة مخصوصة، فلم يلزم ما قلتم، قيل له: فهلا قلت أن ذاته تخالف غيرها من الذوات ويجب لها هذه الصفات لأنها ذات مخصوصة، فتستغني عن إثبات هذه الحالة؟ ويقال له: ما أنكرت أن يصح أن تختص الذات بحالتين ذاتيتين، كما يصح عندك أن تختص بحالة واحدة، فتشاركها ذات أخرى في إحدى الحالتين الذاتيتين وتفارقها في الأخرى، فتكونا مثلين من جهة ومختلفين من جهة أخرى، وتشاركها تلك في أحكام إحدى الحالتين ، نحو أن تشاركها في القدم وتفارقها في وجوب أحكام الحالة الأخرى، فلا يلزم اشتراكهما في جميع الأحكام الذاتية؟

فإن قال: إنه لا يجوز أن تختص الذات بأكثر من حالة واحدة ذاتية لوجهين، أحدهما أن الذات بالحالة الذاتية تدخل في كونها ذاتاً ويصح أن تعلم لمكانها على التفصيل، ويصح أن تتميز عن غيرها، فلو قيل أنها تختص بحالة أخرى ذاتية لم تنفصل تلك الذات من الذاتين، والثاني أنه لا طريق إلى إثبات حالة ذاتية ثانية للذات، لأن الطريق أليها إما أن يكون هو وجوب تميز تلك الذات من غيرها، أو صحة العلم بها مفصلة، أو إيجابها لأحكام كثيرة، وكل ذلك يحصل بالحالة الواحدة، لأنه يجوز أن يجب لها أحكام كثيرة بحالة واحدة، كما في التحيز وكون الحيّ حيّاً، قيل له: إن جميع ما ذكرته يحصل بكون الذات مخصوصة بنفسها لإيجابها له [صفة] ذاتية، لأن الذات لكونها ذاتاً مخصوصة

١٣ وتفارقها] وتفارقهما، ب

بنفسها تكون ذاتاً ويصح أن تعلم على التفصيل وتتميز من غيرها ويجب لها أحكام كثيرة ذاتية، ولا مقتضي لهذه الحالة، فوجب نفيها.

وأما قوله أنها لو اختصت بحالتين لم تنفصل الذات الواحدة من ذاتين، فيقال له: عندك يجوز أن تختص الذات بأحوال كثيرة إذا كانت مقتضاة عن الحالة الذاتية، ولا تصير الذات لذلك بمنزلة ذاتين أو ذوات كثيرة، فما الفصل بين الحالة الذاتية والحالة المقتضاة؟ وهذا لأن الأحوال وإن كانت كثيرة إلا أنها ترجع إلى ذات واحدة، ولا فصل في ذلك بين أن تكون أحوالاً ذاتية أو مقتضاة عن حالة ذاتية.

ويلزم الشيخ أبا هاشم رحمه الله من جهة مذهبه على هذا الاستدلال أمور، منها أن يقال له: أليس يجب اختصاص أعراض مختلفة بمحل واحد عندك ويجب لأعراض كثيرة مختلفة استحالة أن توجد في محل، كإرادة القديم وكراهته والفناء، ويجب لأعراض مختلفة صحة وجودها في وقت واستحالة وجودها في وقت آخر، كأصوات مختلفة تختص بصفة الوجود في وقت معين على قولك؟ فإذا جاز عندك أن يجب الحكم الواحد لذوات مختصة بأحوال مختلفة ذاتية فهلا جاز أن يجب القدم لذوات مختصة بأحوال مختلفة ذاتية؟ فإن قلت: إن ما ذكرتموه أحكام لا يمكن تعليلها بالذات، لأن المختلفات مشتركة فيها، وقد ثبت أن القدم يصح تعليله بحالة ذاتية، ففارق هذه الأحكام، قيل لك: إذا كان لا يصح تعليل هذه الأحكام بالذات لاشتراك المختلفات فيها، وأنت في حال استدلالك على أن القدم يكشف عن مخالفة الذات بحالة ذاتية تجوّز أن يكون القدم موجباً عن ذوات على أحوال مختلفة، فكيف يمكنك القطع على أن كل ما شارك القديم في القدم يجب أن يشاركه في صفة ذاتية، حتى يلزم أن يشاركه في سائر الصفات الموجبة عن تلك الحالة؟

وأما نحن فلا نقول باختصاص الأعراض بالمحالّ ولا بالأوقات ولا بوجودها لا في محل، فلم يلزمنا ما ألزمناه. فإن قيل: فإنه يلزمكم ما لزمه من وجه آخر، لأنكم تقولون أن كثيراً من المختلفات تشترك في وجوب أحكام لها. ألا ترى أن المحدثات المختلفة الذوات تشترك في جواز العدم عليها، والباقيات المختلفة تشترك في وجوب صحة البقاء

---

٢٠ الصفات] الذوات، ب

عليها، والأعراض التي لا تبقى تشترك في استحالة البقاء عليها؟ فيلزمكم ما لزم أبا هاشم، قيل له: إن الأحكام التي ذكرتها، وإن اشتركت فيها المختلفات، إلا أنها أحكام لا تكشف عن حقيقة الذات، ولا تدخل في معناها، فجاز أن تشترك فيها المختلفات، وليس كذلك صفة القدم وسائر ما يجب للقديم من الصفات، فلم يجز أن تشترك فيها المختلفات.

ولأبي هاشم أن يجيب أيضاً بهذا الجواب عما لزمه على مذهبه، وقد ألزمهم أصحابنا في أول الدلالة بأن علمه لو كان مثلاً لذاته تعالى لصح كون علمه عالماً، بل لوجب ذلك كما يصح ذلك ويجب للقديم تعالى، ثم سألوا أنفسهم فقالوا: إنما يلزم المخالف من كون علمه مثلاً له تعالى أن يجب لعلمه ما يجب له تعالى لذاته، وما ثبت لكم بعد أنه عالم لذاته، فلم ألزمتم المخالف أنه يجب أن يكون علمه عالماً؟ وأجابوا عن ذلك بأنا نلزمهم أولاً أن يصح أن يكون علمه حياً، لأنه لا شبهة أنه يجب له تعالى صحة كونه حياً لذاته، ثم نلزمهم من بعد أن يصح أن يكون علمه عالماً لذاته، لأنه قد وجب له صحة كونه حياً لذاته، ثم إذا وجب له صحة كونه حيّاً عالماً وجب له كونه حياً عالماً، وهذا غير لازم، لأنه ليس كل ما يصح للذات فإنه يجب له، فلم زعموا أنه لو صح ذلك على علمه وجب له؟ والأصحّ في الإلزام أن يقتصر على أنه لو كانت هذه المعاني مثلاً للقديم تعالى، وكان بعضها مثلاً للبعض، لوجب صحة كونها حية، لأن ذلك من حكم ذاته تعالى، ولوجب صحة كونها قادرة عالمة، لأن ذلك حكم صحة كونه تعالى حياً لذانه، ولوجب أن يكون بعضها بصفة البعض، وفي ذلك الاستغناء بواحد منها، ولوجب أن تكون ذات القديم علماً قدرة حياة، لأن ذلك واجب لهذه المعاني لذاتها، وكل ذلك محال، ويلزم من ذلك أن يستغني تعالى بذاته عنها لو كانت ذاته مختصة بصفاتها، كونه قادراً عالماً حياً لذاته.

دليل آخر

استدل أصحابنا لذلك، فقالوا: إنه قد وجب له تعالى هذه الصفات، والصفة إذا وجبت للذات لم يجز تعليلها بأمر منفصل. وإنما قلنا: إن هذه الصفات تجب له تعالى، لأنا نعلم وجوبها له تعالى لم يزل لعلمنا أنه لم يختص بها لمعانٍ محدثة، وإنما قلنا: إن الصفة

---

١ أبا] ابو، ب

متى وجبت للذات لم يجز تعليلها بأمرٍ منفصل، لأن تعليلها بذلك ينقض وجوبها. ألا ترى أنه يقف حصولها على ذلك الأمر حتى لو لم يحصل ذلك الأمر لم تجب الصفة؟ ولهذا لم يجز تعليل الصفة الواجبة عن علة بعلة أخرى لما وجد حصولها عند العلة الأولى، ولو جاز أن تجب وأن لا تجب عند العلة الأولى لوجب إثبات علة ثانية، ولما وجب كون القديم قديماً لم يجز أن يعلل بأمرٍ منفصل، وكذلك صفات الأجناس للذوات، ولا يلزم على ذلك تعليل الصفة الواجبة بصفة أخرى ذاتية، ولا تعليقها بصفة تصححها، لأن ذلك ليس بتعليل بأمرٍ منفصل، فلم ينقض وجوبها.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: ولمعترض أن يقول: إن عنيتم بقولكم أن الصفة متى وجبت للذات لم يجز تعليلها بأمر منفصل أنه متى عُلم الذات ذاتاً، أو علمت على صفة، علم وجوب تلك الصفة لها، سواءً وجد غيرها أو لم يوجد، سلمنا ذلك وقلنا: إن تعليلها والحال هذه بأمرٍ منفصل ينقض وجوبها وينقض الاستغناء عن غيرها. إلا أنا لا نسلم أن هذه الصفات يعلم وجوبها له تعالى عند العلم بذاته وعند العلم بصفته الذاتية، وهل خلافنا إلا في ذلك؟ وإن عنيتم أن وجوب الصفة للذات، لا على الشرط الذي ذكرناه، لا يعلل بأمر منفصل لم نسلم ذلك، وكيف تمنعون من تعليل ما هذه حاله بأمر منفصل، وقد سلمتم أنها لا تجب للذات عند كونها ذاتاً وكونها على صفة؟ وما هذه حاله لا يمتنع في العقل تعليله بأمرٍ منفصل، وليس يمكنكم أن تقولوا أنكم تعلمون وجوب هذه الصفات له تعالى متى علمتم ذاته، لأنكم تعلمون ذاته إذا علمتم أن للعالم صانعاً، وعلى قول أبي هاشم إذا علمتم الصانع قديماً، ولستم تعلمون في هذه الحالة ثبوت هذه الصفات له تعالى، فكيف تعلمون وجوبها له تعالى؟ ولا يمكنكم أيضاً أن تقولوا: إنا نعلم وجوبها له تعالى عند علمنا بصفته الذاتية، لأنكم تستدلون بوجوب هذه الصفات له تعالى على إثبات الصفة الذاتية له، فكيف تعلمون وجوبها تبعاً لعلمكم به على الصفة الذاتية؟

فإن قالوا: إنا نعلم وجوبها متى علمنا أنه لم يكن عليها لمعانٍ محدثة، وذلك كافٍ في المنع من تعليلها بأمرٍ منفصل، قيل لهم: إنكم في هذه الحالة تشكون في كونها معللة بمعانٍ قديمة، فكيف يكون وجوبها كافياً في المنع من تعليلها بأمر منفصل؟ ثم يقال لهم: أيثبت وجوب هذه الصفات إذا عللت بمعانٍ قديمة أم لا يثبت وجوبها معها؟ فإن قالوا: يثبت وجوبها معها، قيل لهم: فكيف يمنع وجوبها من تعليلها بمعانٍ قديمة مع أنه يجوز أن يجتمع

معها؟ وإن قالوا: لا يثبت معها، قيل لهم: إن كان لا يثبت الوجوب مع المعاني القديمة فليس يكفي في العلم بوجوبها أنها ليست معللة بمعانٍ محدثة، لأنكم تجوزون ألا تكون واجبة، وإن عللت بمعانٍ قديمة غير محدثة فإذاً لا بد من أمر زائد على ذلك تعلمون به وجوب هذه الصفات.

وأما قولهم أنه لو لم يكف الوجوب في المنع من التعليل لوجب أن يعلل كون القديم قديماً وصفات الأجناس، وأن يعلل الحكم بعلة ثانية وإن وجبت عند الأولى، فإنه يقال لهم: إنا لا نمنع من تعليل كون القديم قديماً إلا إذا علمنا أنه يفسد تعليله بفاعل أو علة قديمة، فنعلم وجوبه عند كون الذات حقيقة مخصوصة، وعند ذلك نمتنع من تعليله بأمرٍ منفصل. وأما صفات الأجناس فنحن لا نقول بها، وأصحابنا المثبتون لها يمنعون من تعليلها بأمرٍ منفصل لدليل غير الوجوب، وذلك بأن أبطلوا كونها معللة بالفاعل أو علة، ثم إذا علموا ذلك علموا أنها واجبة عند كون الذات على صفتها الذاتية، فصار علمهم بذلك سابقاً على العلم بوجوبها. وأما تعليل الحكم بعلة ثانية فإنما امتنع لأنا نعلم وجوبه عند العلم بالعلة الأولى، وذلك يغني عن العلة الثانية، ونظير ذلك أن نعلم وجوب الصفة عند كون الذات ذاتاً وعند كونها على صفة، وقد بينا أن ذلك يغني عن التعليل بأمرٍ منفصل.

وربما يحتج أصحابنا بوجوب هذه الصفات على نفي المعاني على وجه آخر، فيقولون: إن هذه الصفات تستحق على حد استحقاق القديم للقدم، وهو الوجوب، والصفتان إذا استحقتا على حد واحد لا تفترقان في جهة الاستحقاق. والجواب: إنا قد بينا أنه إنما يعلم أن هذه الصفات مستحقة على حد استحقاق القدم إذا علم أنها غير معللة بمعانٍ قديمة كالقدم، ومتى علم الوجوب فقط لم يعلم أنها غير معللة بمعنى قديم، كما في القدم سواءً.

وربما يحتجون بهذه الدلالة على وجه آخر، فيقولون: إنا نعلم وجوب هذه الصفات قبل العلم بالمعاني القديمة، فلم يجز أن تعلل بها. والجواب: ولم إذا علمتم ذلك لم يجز ما ذكرتم؟ أليس العلم بالحكم يسبق على العلم بالعلة ولا يمتنع تعليله بها؟ وعلى أنا لا نسلم لكم أنكم تعلمون الوجوب الذي يمنع من التعليل بعلة قديمة قبل إبطال العلة القديمة، وإنما تعلمون الوجوب على الجملة وتشكون مع ذلك أن يكون معللاً بمعنى قديم، فلو

جعل ذلك دلالة على جواز كونه معللاً بمعنى قديم لكان أقرب من أن يجعل دلالة على المنع من التعليل به.

دليل آخر

احتج الشيخ أبو علي رحمه الله فقال: إن الدلالة على كون العالم عالماً لمعنى هو استحقاق كونه عالماً في حال كان يجوز أن لا يكون عالماً فيها مع كمال الشرائط، وهذه الطريقة منتفية عنه تعالى، فلم نجوّز أن يكون تعالى عالماً لمعنى. واعترض هذه الدلالة الشيخ أبو عبد الله فقال: إن فقد الدلالة لا يقتضي فقد المدلول، كما نقوله في كثير من المواضع.

وقال قاضي القضاة: إن مراد الشيخ أبي علي منها ما يحتج به أبو هاشم من أنه لا طريق إلى كونه تعالى عالماً بعلم، وما لا طريق إليه ولا يعلم باضطرار يجب نفيه. وإنما قلنا: إن ما هذا حاله يجب نفيه فلأنه لا ينفصل ثبوته من نفيه، فلو جاز ثبوته في نفسه أدّى إلى تجويز معانٍ كثيرة في الجسم غير ما عقلنا، ولأدّى إلى أن ينتفي السواد لغير البياض، ولأن الدليل هو الطريق إلى ما لا يعلم باضطرار، كما أن الإدراك طريق إلى ما يعلم بالإدراك، فكما أنا لا نجوز إثبات مدرَك لا يتناوله الإدراك فكذلك لا نجوز إثبات ذات غير معلومة باضطرار لا دليل عليها، وإنما قلنا أنه لا طريق إلى هذه المعاني.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: ينبغي أن يذكر ذلك هكذا، وهو أن الطريق إلى المعنى يجب أن يكون له تعلق، وليس شيء له بذلك تعلق إلا استحقاق الصفة أو ما دل عليها من الفعل، واستحقاق الصفة إما أن يدل على المعنى بمجرده أو بكيفية استحقاقها أو باستحقاق قبيلها. أما مجردها فنحو أن يقال: إن كونه عالماً يقتضي العلم. وأما استحقاق قبيلها فبأن يقال: إن ثبوت قبيل هذه الصفة لمعنى في بعض المواضع يقتضي ثبوت المعنى في كل موضع. وأما كيفية استحقاقها فضربان، أحدهما أن يقال: استحقت هذه الصفة على وجه افتقرت معه إلى مصحح، فكانت بالافتقار إلى موجب أولى، والآخر أن يقال: استحقت على وجه الجواز والتجدد، ولا يعقل تعلق أزيد من ذلك، فإذا بينا أن بعض هذه الأقسام لا يدل على العلم، وبعضها يدل عليه إلا أنه ليس بحاصل فيه تعالى، صح أنه لا طريق إلى ذلك في الغائب.

وأنما قلنا أن مجرد الصفة لا يقتضي المعنى لأن مجرد الصفة إذا لم يمنع من تعليلها مانع فإنه يجب تعليلها بأمر، ثم لا فرق في العقل بين أن يكون معللاً بمعنى أو بفاعل أو غيرهما من أقسام العلل، ولذلك نعلل صفة الوجود بالفاعل ووجود القديم بالذات، ولا نعلل الصفة التي عليها العلم. وأما الفعل فلا يدل إلا على ما هو مفتقر إليه من ذات القادر أو العالم أو كونه على صفة، وأما ما زاد عليه فلا يدل عليه بنفسه. ألا ترى أن ذات الفاعل لو كان قادراً عالماً لا بمعنى يصح منه إحداثه وإحكامه؟ وأما استحقاق مثل الصفة لمعنى أو لمصحح فسنجيب عنه في شبههم. وأما جواز الصفة فهو طريق إلى تعليلها، لكنه غير حاصل فيه تعالى.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: إن عنيتم بالجواز هاهنا هو جواز أن لا تستحق ذاته تعالى كونه عالماً متى كان ذاتاً مختصة بصفتها الذاتية فكذلك نقول، فنقول: إنه تعالى مع كونه على ما هو عليه يصح أن يعلم وأن لا يعلم لولا حصول العلم القديم، وإن أردتم بالجواز هو جواز أن لا يعلم على كل حال، حتى يكون الجواز ثابتاً مع المعنى، لزمكم أن يجوز أن يخرج العالم عن كونه عالماً مع وجود العلم في قلبه. فإن قلتم: ينبغي أن يجوز أن لا يعلم على بعض الوجوه بأن يعدم علمه، قيل لكم: فقد أوجبتم جواز عدم العلم، فكأنكم قلتم: لو كان عالماً بعلم لصح عدم علمه ولكان له ضد، وهذا رجوع إلى دلالة أخرى في المسألة.

فإن قالوا: فينبغي أن يكون لنا طريق إلى جواز أن لا يكون عالماً متى لم تحصل إلا ذاته، ولا طريق إلى ذلك لأنه قد ثبت لنا وجوب كونه عالماً، ولا طريق لنا إلى العلم بأنه إنما وجب كونه عالماً لوجود المعنى، قيل لهم: ولا طريق لكم في هذه الدلالة إلى نفي الجواز متى لم تكن إلا الذات وأنه إنما أوجب كونه عالماً لما هو عليه، لا لأمرٍ منفصل. فإن نفيتم هذا الجواز لأنه لا دليل عليه، قيل لكم: فيجب أن تثبتوه لأنه لا دليل على نفيه. فإن قالوا: يكفي في النفي فقد دلالة الإثبات، ولا يكفي في الإثبات فقد دلالة النفي، قيل: هذا غير لازم فيما هو نفي من جهة اللفظ دون المعنى، وقولنا في العلم أنه لا يجوز أن لا يعلم المرجع به إلى وجوب كونه عالماً وأنه يعلم لا محالة، وهذا بأن يكون إثباتاً أحقّ، والواجب إذا علمنا ذاتاً مخالفة لجميع الذوات أن نشك في هل يجب لها أن تعلم

بخلاف سائر الذوات أو لا يجب لها ذلك، ولا نقطع على أحد الأمرين لفقد الدلالة، لأن كل واحد من الأمرين في الجواز كصاحبه.

وقد تورد هذه الدلالة على وجه آخر، فيقال: إن جواز أن لا تستحق الصفة هو شرط في استحقاق الصفة عن معنى، ولا يجوز أن تستحق الصفة مع نقيض شرطها، وللخصم أن يقول: إن هذا الشرط حاصل في الغائب، لأن الجواز المحوج إلى أمر منفصل هو أن لا تجب الصفة للذات متى كانت ذاتاً مختصة بصفاتها، وهكذا نقول في كونه تعالى عالماً، والكلام في هذا كالكلام فيما تقدم، فلا وجه لإعادته.

وأما الطريقة الثانية لأصحابنا، وهو ما يختص نفي كل واحد من هذه المعاني من الأدلة، استدل الشيخ أبو علي لنفي العلم، فقال: لو كان تعالى عالماً [بعلم] لم يخل إما أن يعلم ذلك العلم أو لا يعلمه، وليس يجوز أن لا يعلمه، فلا بد من أن يعلمه، فلا يخلو إما أن يعلمه لذاته أو بعلم، فإن علمه لذاته جاز أن يعلم جميع المعلومات لذاته، وإن علمه بعلم لم يخل إما أن يعلمه بذلك العلم أو بعلم آخر، فإن علمه بعلم آخر أدى إلى ما لا نهاية له، وإن علمه بذلك العلم صح أن يعلم جميع المعلومات بأنفسها ولا يحتاج في العلم بها إلى علم. وليس ينتقض ذلك على أبي علي رحمه الله لقوله أن العلم علم بنفسه، لأنه ليس يعني بذلك أن العلم يصير معلوماً للعالم بنفس ذلك العلم لأنه يقول أن العلم يعلم بعلم آخر، وإنما يعني به أن العلم بأن العلم علم هو علم بأن معلومه على ما يتناوله العلم، وليس هو علم به، ويلزم مثل ذلك من يقول بالأحوال، فيقال: أيعلم تعالى ذاته على كونه عالماً أو لا يعلمها عليه، وإن علمها أيعلمها بحالة أخرى أم بتلك الحالة، وتنتهي الدلالة؟

ويمكن أن يعارض أبو علي بمثله، فيقال: إنك وإن لم تثبت الأحوال إلا أنه لا بد من تعلق للعالم بالمعلوم وأنه أمر زائد على ذات العالم، أفيعلم تعالى تعلقه بالمعلوم أو لا يعلمه؟ ثم يذكر ما ذكرته من الأقسام، فإن قال: يعلم تعالى ذلك التعلق لذاته، قيل له: أتعني بذلك أن له تعلقاً بذلك التعلق أو تعني به أنه ليس له تعلق به؟ فإن قال بالأول ألزمناه أن يعلم ذلك التعلق حتى يؤدي إلى ما لا يتناهى، وإن قال بالثاني، وهو أنه

---

٦ نقول] نقوله، ب ٨ واحد] واحدة، ب ١٨ عليه] عليها، ب | وتنتهي] وتنهى، ب

يعلمه لذاته من دون تعلق، قيل له: فكأنك قلت: يعلمه ولا يعلمه، لأنه لا معنى لقولنا: يعلمه، إلا أن له تعلقاً به مخصوصاً، وهو تعلق العالمين.

وللشيخ أبي علي أن يقول: أكثر ما في هذا أنه يلزمني أن أثبت من التعلقات ما لا نهاية لها، وهذا متفق عليه عندي وعندهم، لأنه لا بد من أن يثبتوا تعلقاً في إثباتهم للعلم أو للحالة، وللمخالف أن يقول لأبي علي: أنا أقول: إنه تعالى يعلم ذلك العلم بنفسه، وأعني بذلك أن ذلك العلم، كما يوجب له تعالى كونه عالماً لسائر المعلومات، فإنه يوجب أيضاً كونه عالماً بذلك العلم، وليس كذلك سائر المعلومات، لأنها ليست علوماً له تعالى، فلم يجز أن يعلمها بنفسها من دون علم.

دليل آخر في نفي العلم عنه تعالى

قال أصحابنا: لو كان تعالى عالما بعلم لكان علمه مثلاً لعلومنا، ولو كان مثلاً لها لوجب أن يكون علمنا قديماً ومتعلقاً بما تعلق به علمه، وإذا استحال ذلك في علمنا استحال ذلك في علمه. وإنما قلنا أنه كان يجب أن يكون مثلاً لعلمنا لاشتراكهما في التعلق على أخص ما يمكن، وإن شئت عبرت عن هذا المعنى بأنهما اشتركا في التعلق لذاتيهما على شيء واحد في وقت واحد ووجه واحد على حد واحد أو على طريقة واحدة، وقد دخل في هذه العبارات أنهما تعلقا بالشيء تعلق العلوم، ولم يتعلق أحدهما تعلق العلوم والآخر تعلق العالمين، ولا تعلق أحدهما به على الجملة والآخر على التفصيل، ولا تعلق أحدهما به تعلق العلوم والآخر تعلق الإرادة أو القدرة، لأنه قد يتعلق العلم بالحدوث وتتعلق به القدرة والإرادة، لكنها لا تتعلق به على حدٍ واحد أو طريقة واحدة، فلذلك لا يجب تماثلها. وإنما قلنا: إن للعلم تعلقاً بمعلومه، لأن العلم لا يعقل إلا علماً بأمرٍ من الأمور إما معين أو متصور، وهذا هو الذي نعنيه بالتعلق.

ولقائل أن يقول: إن الذي لا يعقل إلا كذلك هو كون العالم عالماً. فأما إذا عنيتم بالعلم معنى يوجب كون العالم عالماً، وذلك مما لا يجده العالم من نفسه، فمن أين أن له تعلقاً بالمعلوم؟ وقد قال أصحابنا: لو لم يكن للعلم تعلق بالمعلوم لم يكن بأن يوجب كون العالم عالماً بهذا المعلوم أولى من أن يوجب كونه عالماً بغيره. وإنما قلنا: إن علمه تعلق بما

---

١٨ تتعلق] تعلق، ب

تعلق به علمنا لأنا نصور ذلك في معلوم بعينه، نحو علمنا بهذا الشخص، ولا شبهة أن علمه تعالى تعلق بهذا الشخص أيضاً. وإنما قلنا: إن العلم يتعلق بما يتعلق به لذاته لأن تعلقه لا يمكن أن يعلل بعلة، إذ لا تحله الأعراض، ولا بالفاعل، لأنه يلزم أن نجعله غير متعلق، وذلك لا يعقل، ويمكن تعليله بذاته، فكان معللاً به، ولأن كل ذات لا تعلم بنفسها لا بد من أن يكون لها حكم يعلم به ويتميز به حصوله من أن لا يحصل، وليس يعقل لعلمنا حكم يتميز به إلا هذا التعلق، وكل حكم يتميز به الذات من غيره ولا يعقل من دونه فهو موجب عن ذاته. وإنما قلنا: إن كل علمين اشتركا في هذا التعلق فهما مثلان، لأن هذا التعلق هو أخص حكم للعلم، فكان كاشفاً عن حقيقة ذاته، فكل ما شاركه في هذا الحكم كان حقيقتهما موافقين.

فإن قيل: إن علمكم، وإن شارك علمه تعالى في هذا التعلق، فإنه يفارقه في تعلقه بجميع المعلومات دون علمكم، وبوجوب كونه قديماً، وفي قيامه بعالم آخر، فهلا شرطتم ذلك في التماثل؟ قيل له: إن تعلق العلم بمعلومه هو حكم مستقل بنفسه منفصل عن تعلقه بمعلومٍ آخر ومنفصل عن إيجابه للقدم، وقد بينا أنه لا بد من أن تقتضيه ذاته، وإذا كان مقتضى عن ذات العلم وكاشفاً عن حقيقته، فلو كان ذاتا العلمين مختلفين لما اقتضيا هذا التعلق على أخص ما يمكن، وإذا كشف هذا التعلق عن تماثل ذاتيهما لم يمكنكم بعد ذلك أن تقولوا: إنهما تباينا في أمر آخر ذاتي، لما تقدم بيانه.

وأما قيامه بعالم آخر فذلك كيفية في الوجود، ولا تأثير له في التماثل والاختلاف. ألا ترى أن السوادين المثلين قد يحلان محلين وليس يختلفان، والسواد والحموضة يحلان محلاً واحداً ولا يتماثلان؟ فصح أن القيام بالمحل أو الحي لا تأثير له في التماثل والاختلاف، ولا يشترط أيضاً في التماثل والاختلاف وإلا لزم أن لا يتماثل السوادان إذا تغاير محلاهما، لأنه قد فات شرط التماثل على هذا القول. فإن قيل: إنا نشرط مجموع ما ذكرنا في تماثل العلمين، قيل له: إن كل أمر ليس بذاتي للعلم نحو قيامه بحي دون حي أو وجوده في وقت غير وقت العلم الآخر فإنه لا يمكن أن يشترط في التماثل، لأنه لا يكشف عن حقيقة الذات. فأما الأمور الذاتية نحو تعلقه بمعلوم آخر أو قدمه فلا

يمكن أن يشرط مجموعها في التماثل، لأن الشرط في التماثل أن يكشف الحكم عن حقيقة الذات أو كونها على صفة ذاتية، وذلك يحصل في كل حكم مستقل بنفسه لا تعقل الذات من دونه، كما يحصل في مجموع الأمور الذاتية إذا كان هذا حالها، فلا معنى لاشتراط المجموع في التماثل.

فإن قيل: أليس ذات القديم تعالى تعلق بما يتعلق به علومكم على وجه واحد في وقت واحد، وإن لم تماثله علومكم؟ فما أنكرتم من مثله في تعلق علمه بما تعلق به علمكم؟ قيل له: إن هذا غير لازم على قولنا، لأنا شرطنا في التعلق أن يكون على حد واحد، والقديم تعالى تعلق بالمعلوم تعلق العالمين، والعلم يتعلق به تعلق العلوم، والفرق بين تعلق العالمين وتعلق العلوم أن العلم لأجل اختصاصه بالصفة الذاتية يقتضي كون الغير عالماً بذلك المعلوم دون غيره من المعلومات، فهذا هو تعلق العلوم، ومعنى تعلق العالمين أنه يعلم ذلك المعلوم بعينه، فتعلقهما مختلف ومتباين، فجرى مجرى تعلق العلم وتعلق الإرادة بالحدوث. فإن قيل: أليس العلم لاختصاصه بصفته الذاتية يقتضي كون الحي عالماً بمعلوم معين، وذات القديم تعالى لأجل اختصاصها بصفته الذاتية تقتضي كونه عالماً بذلك المعلوم بعينه على وجه واحد؟ فقولوا: إن صفة العلم مماثلة لصفة ذاته تعالى، لأن موجبهما واحد، قيل له: إن اختصاصه تعالى بصفته الذاتية تقتضي كونه عالماً بالمعلوم، واختصاص العلم بصفته الذاتية تقتضي كون غيره عالماً بذلك المعلوم، فكيفية الإيجاب مختلف، فكيف تتماثل الصفات، والأمر الذي تقع به المماثلة هو الإيجاب، وقد اختلف كيفيته؟

ولمعترض أن يعترض هذه الدلالة فيقول: أليس حالتنا بكوننا عالمين بالمعلوم مماثلة لحالته تعالى بكونه عالماً بذلك المعلوم، لأن كل واحدة منهما تعلقت به على وجه واحد وعلى حد واحد، وهو تعلق العالمين، لا تعلق العلوم؟ ومع ذلك فحالتنا المتعلقة بذلك المعلوم متجددة وحالته تعالى المتعلقة بذلك المعلوم ثابتة لم يزل ومتعلقة بجميع المعلومات على أصلكم، ولم يقتض اشتراكهما في التعلق بمعلوم واحد على أخص ما يمكن اشتراكهما في التجدد والتعلق بمعلوم واحد، فما أنكرتم من مثله لو كان تعالى عالماً بعلم؟

١ مجموعها] مجموعهما، ب ١٤ مماثلة] مماثل، ب ١٩ واحدة] واحد، ب

فإن قالوا: إن حالته تعالى بكونه عالماً بذلك المعلوم مخالفة لحالتنا بكوننا عالمين بذلك، لأن حالته تعالى موجبة عن صفته الذاتية وحالتنا موجبة عن علم، أو قالوا: إن حالته ثابتة لذات واحدة وحالتنا ثابتة لمجموع ذوات صارت بكونها حية كشيء واحد، وإذا اختلفت الحالتان بذلك لم يلزم ما قلتم، وليس كذلك العلمان لو اشتركا في التعلق بالمعلوم على حد واحد، لأن ذلك يكشف عن تماثل صفتي ذاتيهما، فلم يجز أن يختلفا بعد ذلك في أمر ذاتي، قيل لهم: فقد بطل قولكم أن الاشتراك في التعلق على حد واحد يكشف عن تماثل المتعلق، لأنكم قلتم أن الحالتين بكونه تعالى عالماً وكوننا عالمين اشتركتا في التعلق بالمعلوم على أخص ما يمكن، وهما مع ذلك مختلفان، فلماذا لم يكشف هذا التعلق عن تماثل الحالتين؟ ولئن جاز أن لا يكشف هذا التعلق عن تماثل الحالتين ليجوّز أن لا يكشف تعلق العلمين بالمعلوم على حد واحد عن تماثل العلمين، فلا يلزم خصمكم ما ألزمتموه.

فإن قالوا: إن الحالة عندنا لا توصف بالمخالفة ولا بالمماثلة ولا بالتعلق، بل الذات المختصة بالحالة هي المتعلقة بالمعلوم، وهي المخالفة لغيرها لأجل اختصاصها بالحالة، فلم يلزمنا ما قلتم، قيل لهم: فقد أكدتم إلزامنا بما ذكرتم، لأنه إن كانت الذات هي المتعلقة وهي المخالفة والمماثلة فقد شاركت ذواتنا ذاته تعالى في التعلق بالمعلوم الواحد على أخص ما يمكن ولم يكشف هذا التعلق عن مماثلة ذواتنا لذاته تعالى، فقولوا بمثله في تعلق العلمين بالمعلوم الواحد على أخص ما يمكن.

ومما استدل به أصحابنا على أن العلمين المتعلقين بالشيء على أخص ما يمكن مثلان هو أن هذين العلمين ينتفيان بضد واحد مع أنهما غير ضدين، وكل شيئين غير ضدين انتفيا بضد واحد مثلان. وإنما قلنا أنهما ينتفيان بضد واحد لأنا لو قدّرنا علم الله تعالى حالّاً في قلوبنا مع علمنا بمعلومه وطرأ عليهما الجهل لم يخل إما أن ينتفيا أو ينتفي علمنا فقط، ومتى انتفيا حصل ما نرومه، ولو انتفى علمنا فقط أدّى إلى اجتماع الجهل بالشيء والعلم به في قلب واحد. وليس لأحد أن يقول: إنكم متى قدّرتم علمه حالّاً في

---

٨ اشتركتا] اشتراكنا، ب **١٤** المتعلقة] المعلقة، ب

قلوبكم فقد تكامل شروط تماثلهما، وليس كذلك إذا كان علمه قائماً به تعالى دونكم، لأنا قد بينا أن القيام بالحي أو المحل الواحد لا يؤثر في التماثل.

وإنما قلنا أن كل شيئين غير ضدين انتفيا بشيء واحد فهما مثلان، لأنهما لو كانا مختلفين لكان كل واحدٍ منهما قد خلفه الضد الذي نفاهما على المحل أو الحيّ، ولصح أن يخلف كل واحد منهما ضده الذي نفاهما، وليس يتصور أن يكون المختلفان كالسواد والحموضة يخلفهما البياض أو يخلفان البياض، ولأن البياض لا ينفي السواد والحموضة، وينفي السوادين، ولا فرق بينهما إلا أن السواد والحموضة مختلفان وأن السوادين مثلان، ولأن الشيء الواحد لو باء في شيئين مختلفين غير ضدين لباء في كل شيئين مختلفين، إذ ليس بعض الأشياء المختلفة بذلك أولى من بعض، وفي ذلك تضاد المختلفات كلها.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون الشيئان متى انتفيا بضد واحد كانا متفقين بأمرٍ ذاتي وبه يعاكسان ضدهما؟ ثم لا يجب لذلك أن يتماثلا في صفة ذاتيهما، فالعلمان لما اشتركا في التعلق بالمعلوم الواحد على أخص ما يمكن نافاهما الجهل، لأنه يعاكس تعلقهما، وإذا زال تعلق العلمين زال وجودهما بزوال صفة ذاتيهما، فإن قلتم: إنهما متى اشتركا في هذا التعلق لم يجز أن تختلف صفة ذاتيهما، كان رجوعاً إلى الدليل الأول، اللهم إلا أن تستدلوا بالانتفاء بضد واحد على أن التعلق حكم ذاتي، لأن التنافي لا يكون إلا بالأحكام الذاتية، فيكون ذلك تصحيحاً لمقدمة من مقدمات الطريقة الأولى، لا دليلاً ثانياً على تماثل العلمين.

قال: ويمكن أن ترتب هذه الدلالة على وجه آخر، فيقال: إن هذين العلمين لما انتفيا بضد واحد لم يكونا مختلفين على الإطلاق، ولا يجوز أن يختلفا في صفة ذاتيهما ويتفقا في حكم ذاتي، لأن ذلك يؤدي إلى أن ينتفيا من وجه دون وجه، وسنبين نحن من بعد إن شاء الله تعالى أن ما يُلزمه شيوخنا من انتفاء الشيء من وجه دون وجه غير لازم، فلا يصح إيراد هذه الدلالة أيضاً على هذا الوجه.

ومما استدل به شيوخنا أن هذين العلمين المتعلقين بالشيء الواحد على أخص ما يمكن مثلان هو أنهما يوجبان حالين مثلين، ولا طريق إليهما إلا موجبهما، فلو كانا مختلفين لاختلف موجبهما، إذ لا طريق إلى اختلافهما إلا اختلاف موجبهما.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يتفقا في موجب ويختلفا في موجب آخر، فيوجب أحدهما التعلق بمعلوم والآخر يوجب لذاته القدم؟ فلا بد في الجواب من أن يقال: إنه لا يجوز أن يتفقا في حكم ذاتي هو طريق إلى معرفة ذاتيهما ويختلفا في صفة ذاتيهما، فيكون هذا رجوعاً إلى الطريقة الأولى، ولا اختلاف بينهما إلا بتغيير عبارة، لأنا جعلنا التعلق في الطريقة الأولى حكماً مخصوصاً كاشفاً عن صفة ذاتيهما وجعلنا إيجابهما لحالة واحدة كاشفاً عن صفة ذاتيهما، خصوصاً على قول من يجعل تعلق العلم بالمعلوم هو إيجابه حالة متعلقة بالمعلوم.

دليل آخر

ومما استدل به أصحابنا في نفي العلم عنه تعالى أن قالوا: لو كان تعالى عالماً بعلم لم يخل إما أن يكون العلم الذي به علم واحداً أو أكثر من واحد، وإن كان أكثر من واحد فإما أن يكون متناهي العدد أو غير متناهي العدد، وإن كان واحداً أو متناهي العدد لم يخل إما أن يعلم جميع المعلومات أو لا يعلم به كلها، وكل هذه الأقسام باطلة، فما أدى إليه فهو باطل. أما وجود علوم لا نهاية لها فقد أفسدوه بوجوه، منها أنه لو حصل في الوجود ما لا نهاية له لكان قد حصره الوجود، وما حصره الوجود فهو متناه، وإنما قلنا ذلك لأن حصر الوجود للأشياء هي علة في صحة الزيادة فيها والنقصان منها. ألا ترى أنا نعلم باضطرار إذا يضم جسم إلى جسم فتزداد الجملة، فنعلم أن أجزاءها متناهية، لأن الزيادة إنما تصح على ما قد انتهى إلى غاية، والعلة التي لها صحت الزيادة في أجزاء الجسم هو حصر الوجود لها. ألا ترى أن عند علمنا بحصر الوجود لأجزائه نعلم صحة الزيادة فيها؟ فجرى ذلك مجرى علمنا بقبح الظلم عند علمنا بأنه ظلم، فإذا كانت العلوم التي لا نهاية لها قد حصرها الوجود صح توهم الزيادة فيها، وما توهم فيه الزيادة فهو متناه.

ولقائل أن يقول: قولكم أن حصر الوجود في الأشياء هي علة في صحة الزيادة فيها، إن عنيتم بحصر الوجود هو حصوله لأطراف الوجود ونهاياته فذلك تسلم النهاية،

---

٢ والآخر يوجب] آخر ويوجب، ب | أن يقال] ايقال، ب **٣** ذاتيهما[١]] ذاتها، ب **٦** كاشفاً] كاشفة، ب **١٦** إذا] انا، ب | يضم] يظم، ب | أجزاءها] اجزائها، ب **١٧** صحت] صحة، ب

والخصم يأباه ويقول أنه ليس لما [لا] يتناهى أطراف ونهايات، وإن عنيتم به حصول الوجود لكل واحد من الجملة وقلتم: إن ذلك علة في صحة الزيادة التي هي بمعنى حصول ما لم يكن حاصلاً، فالوجود ليس بعلة في صحة هذه الزيادة، لأن هذه الزيادة لا تقف على صفة الوجود، بل ذلك موقوف على كونها ذواتاً. ألا ترى أن على قولهم يحصل مثل هذه الزيادة في المعدومات، لأن الموجود متى عدم فقد حصلت هذه الزيادة، وهو حصول ما لم يكن، لأن حصول العدم في حصول هذه الزيادة يجري مجرى حصول الوجود بعد العدم؟ وإن جعلتم حصر الوجود علة في الزيادة التي هي بمعنى المجاوزة للغاية التي انتهى إليها المزيد عليه فذلك أيضاً غير موقوف على حصول صفة الوجود، بل هو موقوف على حصول الغاية. ألا ترى أن عند علمنا بحصول الغاية نعلم صحة هذه الزيادة، لا عند علمنا بحصول صفة الوجود للأشياء؟ يبين هذا أن حصول صفة الوجود للأشياء هو كحصول صفة أخرى لها، نحو حصول صفة الجوهر للجواهر المعدومة عند أصحابنا، فلم أجازت صفة الوجود صحة الزيادة وأوجبت التناهي دون صفة أخرى، وهو كونها جواهر، وما الفصل بين الأمرين؟

ومنها قولهم: لو صح إيجاد ما لا نهاية له في وقت واحد لصح ذلك في الأوقات المستقبلة، لأن تفريق الأفعال في الأوقات أمكن من إيجادها معاً. قيل لهم: إن فرضتم إيجاد ذلك في أوقات لا نهاية لها لم يصح، لأن إيجادها شيئاً فشيئاً يقتضي تكامل ذلك الزمان وانقضاءه، فكيف لا يكون للأفعال الموجودة فيها انقضاء؟ وإن فرضتم ذلك في زمان متناه اقتضى أن يكون ما وجد فيه متناهياً أيضاً، لأن كل جزء من أجزاء الأفعال قد صحب جزءاً من ذلك الزمان، وهذا غير قائم في وجود الحوادث دفعة واحدة في زمان واحد.

ومنها قولهم: لو صح من القادر إيجاد ما لا نهاية له دفعة واحدة لصح منه تفريقه في الزمان الماضي شيئاً فشيئاً حتى توجد حوادث لا أول لها. قيل لهم: أفيصح إيجاد الحادث الواحد عندكم لا إلى أول لها؟ فلا بد في الجواب من لا، قيل لهم: فكذلك هذا في الحوادث التي لا نهاية لها، لأن كل واحد منها لا يجوز وجوده لا إلى أول، سواء

---

١١ هو] هي، ب

وجد وحده أو وجد معه غيره أو قبله أو بعده، وليس كذلك إيجاد ما لا نهاية له دفعة واحدة.

ومنها قولهم: لو صح وجود ما لا نهاية له لصح من القادر أن يوجد جميع مقدوراته من الجنس الواحد أو الأجناس كلها في وقت واحد، ويكون في الوقت الثاني على ما كان عليه في الوقت الأول من كونه قادراً، ولا يصح منه فعل، وذلك ينقض كونه قادراً، وذلك محال، فما أدى إليه يكون محالاً.

فإن قيل: إن فرضتم هذا في القادر بقدرة لم يصح، لأن عندكم أن القدرة لا يصح بها من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد إلا إيجاد جزء واحد، وإن فرضتم ذلك في القادر لنفسه لم يصح، لأنه لم يثبت لكم بعد أن في الوجود قادراً لنفسه، قيل لهم: إن ما فرضناه يصح في القادر بالقدرة والقادر لنفسه. أما القادر بالقدرة فإنما قلنا أنه لا يمكنه أن يوجد إلا جزءاً واحداً لئلا يؤدي إلى محال، وهو أنه لو صح منه أكثر من ذلك لم ينحصر، فكان يصح منه إيجاد ما لا نهاية له، وإذا لم يكن إيجاد ما لا نهاية له مستحيلاً صح منه إيجاد جميع مقدوراته. وأما في القادر لنفسه فالفرض فيه صحيح أيضاً بأن نستدل على كونه قادراً لنفسه بدلالة أخرى، ثم ننظر هل يصح منه إيجاد ما لا نهاية له، فنعلم بهذه الدلالة أنه ينبغي أن لا يصح منه ذلك لأنه يؤدي إلى إيجاد المحال، وهو أن لا يصح منه الفعل في الثاني، أو نفرض قادراً لنفسه وإن لم يثبت لنا أنه في الوجود، ثم ننظر هل إذا كان قادراً على ما لا نهاية له هل يصح منه إيجاده دفعة واحدة أم لا، ثم نبين بطلان ذلك بما يؤدي إليه من المحال الذي ذكرناه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يصح من القادر إيجاد ما لا نهاية له من الجنس الواحد لأنه لا يؤدي إلى المحال الذي ذكرتم، وهو أن لا يصح منه الفعل في الوقت الثاني، لأنه يصح منه الفعل في الثاني من الجنس الآخر؟ قيل له: إنا كما نعلم أنه يستحيل أن يكون مختصاً بصفة القادرين ولا يصح منه فعل أصلاً فكذلك نعلم استحالة وجود قادر لا يصح منه فعل من الجنس الذي كان مقدوراً له من قبل، وعلى أنه لو استحال ذلك في الأجناس كلها استحال في الجنس الواحد، لأن العلة التي لها استحال لها ذلك في

---

١٢ وإذا] فاذا، ب   ٢٢ فعل] فعلا، ب

الأجناس هي استحالة وجود ما لا نهاية له، وهذا قائم في الجنس الواحد. وإنما قلنا أن العلة في ذلك هي هذا، لأن استحالة أن يفعل القادر فعلاً في المستقبل هو أمر مترقب، فلا يجوز أن يكون هو العلة في استحالة إيجاد ما لا نهاية له في الحال، لأن علة الاستحالة يجب أن تكون في حالها، فصح أن العلة هي ما ذكرنا. فإن قيل: هلا جعلتم وجود ما لا نهاية له منعاً من الفعل في الثاني وجارياً مجرى وجود الفعل فيما لم يزل؟ قيل له: هذا يؤدي إلى المحال الذي ذكرناه، وهو أن يكون القادر في الثاني على ما كان عليه في الأول ولا يصح منه الفعل.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: فهذا ما يمكن أن ينصر به هذا الدليل. ونحن نقول: بل لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يقدر القادر في كل وقت على ما لا نهاية له، فمتى أوجد ما لا نهاية له في وقت لم يلزم أن لا يقدر في الثاني على فعل، لأنه يقدر في الثاني على إيجاد ما لا نهاية له أيضاً؟ فإن قالوا: إن هذا يؤدي إلى أن يتضاعف ما لا نهاية له، قيل لهم: هذا غير ممتنع لما بينا في باب هل يصح حدوث حوادث لا أول لها.

وله أن يقول أيضاً: إنكم أبطلتم وجود ما لا نهاية له لما ذكرتم من المحال، وهو أن يمتنع على القادر الفعل في الثاني، وهذا المحال إنما يقتضي أن لا يصح من القادر إيجاد ما لا نهاية له، وليس يقتضي استحالة وجود ما لا نهاية له مما لا يتعلق وجوده بالقادر، وكلامنا في هذه المسألة هو في وجود علوم قديمة لا نهاية لها يعلم بها القديم تعالى المعلومات، وهذه موجودات لا تتعلق بقدرة القادر. فإن قلتم: لو صح وجود موجودات لا نهاية لها لا تتعلق بالقادر لصح وجود حوادث لا نهاية لها تتعلق بالقادر، ثم كان يؤدي ذلك إلى المحال الذي ذكرناه، قيل لكم: ما أنكرتم أن يفرق بينهما بأن يقال: إن ما يتعلق بالقادر لو صح منه إيجاده دفعة واحدة أدى إلى المحال الذي ذكرتموه، وهذا الوجه من الاستحالة غير حاصل فيما لا يتعلق بالقادر. يبين ما ذكرنا أنكم تثبتون للقادر والعالم تعلقات بالمقدورات والمعلومات لا نهاية لها، فما الفصل بين ثبوت تعلقات لا نهاية لها وبين وجود ذوات لا نهاية لها؟ وجوزتم ثبوت صفة الجوهر أو صفة السواد لذوات لا

---

١٥ وليس] + يستحيل، ب

نهاية لها في العدم، فما الفصل بين جواز ذلك وبين جواز ثبوت صفة الوجود لذوات لا نهاية لها؟

وأما أنه لا يجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد أو بعلوم متناهية العدد فينبغي أن يتقدم إبطال ذلك إثبات كونه عالماً بجميع المعلومات، والخصم لا ينازع في ذلك، فيمكن إبطال هذا القسم بناء على ما يسلمه، وقد استدل أصحابنا لذلك فقالوا: قد ثبت أن الحي منا يصح أن يعلم كل معلوم إذ كل ذات يصح علم العالم به، ولا اختصاص للمعلوم بعالم دون عالم. وإذا صح ذلك فينا فيجب أن يصح فيه تعالى [أن يعلم] جميع المعلومات، وإذا صح أن يعلمها فإما أن يصح أن يعلمها لذاته، وفي ذلك كونه عالماً بجميع المعلومات، أو يصح أن يعلمها بعلم واحد قديم، ولو علمها بعلم قديم لم يكن بأن يعلم البعض أولى من بعض آخر، وفي ذلك كونه عالماً بجميعها، وإن علمها بعلوم محدثة لم يخل إما إن يكون محدثها هو أو غيره، فإن أحدثها هو وجب أن يكون قبل إحداثه عالماً بمعلوماتها، وإن أحدثها غيره لم يصح، لأن ذلك الغير يجب أن يكون محدَثاً قد أحدثه الله تعالى وجعله عالماً بمعلومات ما يحدثه من العلوم، إما باضطرار، وفي ذلك كونه تعالى عالماً بمعلوماتها، أو جعله عالماً بها باكتساب بأن نصب له الأدلة عليها، وفي ذلك أيضاً كونه عالماً بمدلولاتها.

ولقائل أن يقول: إن صحة كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات لا تكفي في وجوب كونه عالماً بها، بل لا بد من دليل زائد على ذلك يدلنا على وجوب كونه عالماً بها. ألا ترى أن الواحد منا يصح أن يعلم كثيراً من المعلومات، ثم لا يجب أن يعلمها إلا بأمر زائد على ما يصحّح كونه عالماً بها؟ فلم زعمتم أنه إذا صح أن يعلم تعالى جميع المعلومات وجب أن يعلمها، حتى قلتم: إما أن يعلمها لذاته أو بعلم قديم أو علوم محدثة؟ وقد استدل قاضي القضاة لذلك فقال: إنه ما من معلوم إلا ويصح أن نعلمه نحن باضطرار بأن يخبرنا به المخبرون بالتواتر، ولن يصح أن نعلمه باضطرار إلا وفاعل العلم الضروري عالم بمعلومه، وليس ذلك إلا القديم تعالى. ولقائل أن يقول: إنه يصح أن نعلم كل معلوم على معنى أن كوننا أحياء يقبل العلم بذلك، ولا يجب لذلك أن يجب علمنا به، وإذا لم يجب ذلك لم

يجب فيه تعالى أن يكون عالماً بمعلومات يصح أن يعلمها، وعلى أن ما نعلمه بالتواتر فهو علم مكتسب وليس بضروري على ما نبينه في موضعه إن شاء الله تعالى.

فأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يعلم ما لا نهاية له بعلم واحد أو بعلوم متناهية العدد فهي أن العلم الواحد لا يتعلق بمعلومين على جهة التفصيل، ولو تعلق بهما لكان ذلك العلم مخالفاً لنفسه ولجاز أن يكون علماً قدرة. وإنما قلنا: إنه لا يتعلق بمعلومين على جهة التفصيل، لأنه ما من معلومين إلا ويصح أن يعلم أحدهما دون الآخر، فلو كان في العلوم ما يوجب كون الحيّ عالماً بمعلومين على جهة الوجوب لاستحال علم أحدهما دون الآخر. وإنما قلنا: إن كل معلومين فإنه يصح أن يعلم أحدهما دون الآخر، لأن ما يعلمه إما أن يعلمه بالإدراك كالمشاهدات، ويصح أن يدرك أحد الشيئين دون الآخر، فيعلم أحدهما دون الآخر، وإما أن يعلمه ببديهة العقل، كالعلم بقبح الظلم ووجوب شكر المنعم، ويصح أن يخطر أحد هذين العلمين بباله دون الآخر، فيعلم أحدهما دون الآخر، وإما أن يعلمه باكتساب ويصح أن يستدل على أحد المدلولين دون الآخر، فيعلم أحدهما دون الآخر، والعلوم الضرورية تتقدم المكتسبة، فيصح أن ينفك من المكتسبة، فصح أن كل معلومين فإنه لا يستحيل أن يعلم أحدهما دون الآخر.

فإن قيل: العلم بالمضافين، كالعلم بالأب والابن واليمين والشمال، علم واحد، وهما معلومان منفصلان، قيل له: إن العلم، إن كان واحداً، فالمعلوم أيضاً واحد، لأن العلم بأن هذا ابن هذا هو علم بأن هذا مخلوق من مائه وهو مولود على فراشه، فهذا هو العلم بأن هذا ولده، وكذلك العلم باليمين والشمال.

وإنما قلنا: إن العلم الواحد لو تعلق بمعلومين على جهة التفصيل لكان مخالفاً لنفسه، لأنا قد بينا فيما تقدم أن تعلق العلم بمعلومه هو حكمه الأخص الذي لا يعقل العلم من دونه، وهذا الحكم يكشف عن كون العلم على صفة ذاتية لأجلها وجب له هذا التعلق، فما شاركه في هذا الحكم فهو مشارك له في صفة ذاته، فهو مثله، وما فارقه في هذا الحكم فهو مخالف لذاته، والعلم المتعلق بمعلوم آخر قد فارقه في هذا الحكم. ألا ترى أنه لا

---

٢ نبينه] بينه، ب **١٦** إن[٢]] وإن، ب **١٧** ابن] ان، ب

ينوب أحدهما عن الآخر في تعلقه بمعلومه على حد واحد؟ فلو تعلق علم واحد بمعلومين على جهة التفصيل لكان على صفتي علمين مختلفين، ولوجب أن يكون مخالفاً لنفسه.

فإن قيل: أليس القدرة عندكم تتعلق بمقدورين على جهة التفصيل ولم يلزم أن تكون القدرة مخالفة لنفسها؟ قيل له: إنا لم نقل في العلم أنه لو تعلق بمعلومين لكان مخالفاً لنفسه لكونه متعلقاً بهما حتى يلزم ما قلته في القدرة، وكيف نقول ذلك وعندنا أنه يجوز أن يثبت للذات الواحدة أحكام كثيرة ككون الحي حياً وكتحيز الجوهر، ويجوز أن يثبت للذات الواحدة صفات كثيرة كذات القديم تعالى؟ وإنما قلنا أنه يكون مخالفاً لنفسه من حيث نثبت للعلم الواحد حكماً يختلف به علمان لما بينا أن هذا التعلق يكشف عن صفتين للعلم تثبتان لعلمين مختلفين، فنظيره من القدرة أن نثبت قدرتين متعلقتين بمقدورين وتختلفان بذلك، ثم نثبت قدرة واحدة متعلقة بمقدوريهما، ولا نقول ذلك. فإذا صح ما ذكرنا، فلو تعلق علمه تعالى بمعلومين منفصلين لكان مخالفاً لنفسه وللزم أن تجوّزوا أن يكون علماً قدرة.

ولقائل أن يقول: أليس عندكم أن صفته تعالى بكونه عالماً تتعلق بمعلومين على جهة التفصيل، وإن كان المتعلق بذينك المعلومين في الشاهد هما صفتان مختلفتان، ثم لم يلزمكم أن يكون كونه تعالى عالماً بالمعلومين على جهة التفصيل صفة مخالفة لنفسها لأنه قد تعلق به صفتان مختلفتان، ولم يلزمكم أن تكون صفته بكونه عالماً هو صفته تعالى بكونه قادراً؟ فما أنكرتم أن يقول خصومكم في العلم والقدرة بمثل ما قلتم في صفة العالم والقادر، فيقولون: إن العلمين المتعلقين بمعلومين على جهة التفصيل في الشاهد، وإن كانا مختلفين، فعلمه تعالى المتعلق بمعلوميهما لا يجب أن يكون مختلفاً، كصفة العالم عندكم، ولا يجب أن يكون علماً قدرة، كصفة العالم عندكم؟ فإن قلتم: إن لصفة القادر حكماً مخالفاً لحكم العالم، فاقتضى ذلك أن يكون المؤثر في ذينك الحكمين صفتان مختلفتان، قيل لكم: وكذلك التعلق بهذا المعلوم حكم مخالف للتعلق بذلك المعلوم، كمخالفة صحة الفعل لصحة إحكام الفعل، ثم لم يدل اختلاف التعلقين على اختلاف المتعلق عندكم، فقولوا بمثله في مخالفة حكم العالم لحكم القادر.

---

١٤ بذينك] بذلك، ب   ٢١ ذينك] ذلك، ب

وقال أصحابنا أيضاً: إنا نجد صفة العالم من أنفسنا باضطرار ولا نجد صفة القادر من أنفسنا باضطرار، فعلمنا أن أحدهما غير الآخر، وهذا لا يدفع عنهم النقض الذي ألزمناهم. ويمكن أيضاً أن يقال لهم: إن الصفة التي تثبتونها بكون العالم عالماً لا نجدها من أنفسنا باضطرار، لأنا لا نجد من أنفسا في حال علمنا بشيء أمراً تستوي فيه أبعاضنا، وإنما نجد تعلقاً مخصوصاً بالمعلوم، ونجد لناحية الصدر اختصاصاً بهذا التعلق، وكما نجد هذا من أنفسنا فكذلك نجد من أنفسنا إمكان الفعل، وإن لم نجد حالة بكوننا قادرين تستوي فيه أبعاضنا، فهما سيان من هذه الجهة، فما أنكرتم أن تكون صفة العالم هو صفة القادر؟ فلا بد في الفصل بينهما من الرجوع إلى اختلاف الحكمين، ثم يلزمهم عليه ما ألزمناهم من اختلاف التعلقين.

واستدلوا لنفي القدرة عنه تعالى خاصة فقالوا: لو كان تعالى قادراً بقدرة لوجب أن تكون حالّة فيه ولاستحال أن يفعل بها الأجسام. أما وجوب كونها حالة فيه تعالى فلأن القدرة فينا على اختلافها مشتركة في أنه لا يصح الفعل إلا بإعمال محلها، ومعنى إعمال محلها هو أن يوجد الفعل بها في محلها أو سببه، ولهذا لا يصح إيجاد فعل في أيماننا بقدرة في يسارنا، وتفارق القدرة في ذلك العلم والإرادة، لأن الفعل يصح إيقاعه وإحكامه على وجه دون وجه بالعلم والإرادة، ولا يجب وجود الفعل في محلهما، ولا فرق بينهما إلا بكون القدرة قُدراً، إذ لا يجوز أن يقال: إنما وجب ذلك في القدر لوجودها أو حدوثها أو حلولها، لأن كل ذلك حاصل في العلم والإرادة. وكذلك لا يصح منا فعل الأجسام بقدرنا على اختلافها، ولم يستحل فيها ذلك إلا لكونها قدراً.

ولقائل أن يقول: إن كونها قدراً ليس بحكم يشترك فيه القدر، لأن القدر مختلفة عندكم، فكيف يصح التعليل بذلك؟ وكذلك إن قالوا: إنا نعلل ذلك بكونها مما يصح الفعل بها، لأن صحة هذا الفعل مخالفة لصحة فعل آخر، ولهذا دل على اختلاف القدر عندكم، فلا يصح به التعليل أيضاً. وأيضاً، فكيف يصح أن يكون وقوع الفعل بالقدرة أحال وقوع جنس آخر بها، وأي تعلق لأحدهما بالآخر؟ وكيف يكون تصحيحها لفعل يحيل فعلاً آخر، وهما حكمان ضدان؟ وأيضاً، فعندكم أن إرادة القديم وكراهته مماثلة

---

٣ نجدها] نجده، ب ١١ بها] بهما، ب

لإرادتنا وكراهتنا، ويصح وجودهما لا في محل، ويستحيل ذلك في إرادتنا وكراهتنا مع تماثلها، فإذا لم يجب عندكم أن تتفق الأشياء المتماثلة في الحكم الواحد فبأن لا يجب اتفاق الأشياء المختلفة في حكم واحد أولى. واستدلوا بمثل هذه الطريقة في الحياة خاصة، فقالوا: لو كان حياً بحياة لوجب أن تكون حالّة فيه ليصح أن يدرك بها، لأن الحياة فيما بيننا لا يصح الإدراك بها إلا بهذا الشرط.

قال الشيخ أبو الحسين: ويمكن نصرة هذا مع القول بأن الإرادة لا يصح وجودها لا في محل، فأما مع القول بذلك فلا إلزام على المخالفين. يقال لهم: لو كان تعالى قادراً عالماً لمعنى، ولولا ذلك المعنى لم يكن قادراً عالماً، لكان محتاجاً إلى ذلك المعنى، ويتعالى الله عن ذلك. وإنما قلنا: إنه يكون محتاجاً إليه، لأن به يحصل على صفة مدح، ولولاه لم يكن على صفة مدح، بل يكون على صفة نقص، وهذا هو آكد الحاجات، ولا يلزم مثل ذلك أصحابنا إذا قالوا أنه مريد بإرادة، لأن كونه غير مريد ليس بنقص، ولا كونه غير متكلم ولا فاعل. ويلزمهم أيضاً أن يكون ذلك المعنى إما أن يكون هو ذاته تعالى أو غيره أو بعضه، فإذا لم يصح أن يكون هو هو لاستحالة كون الشيئين شيئاً واحداً، واستحال أن يكون متبعضاً، يثبت أنه غيره، وفي ذلك إثبات قديم غير الله تعالى، وذلك باطل بالاتفاق.

فإن قالوا: هلا كان قولنا: الله، يشتمل على ذاته وعلى العلم والقدرة، فلا يكون العلم غيراً له، ولا يكون هو هو؟ فلا يلزم ما ألزمتم، قيل لهم: لو كان قولنا: الله، اسماً لما ذكرتم لكان اسم جملة، ولكان دالاً على آحاد وأجزاء وعلى كثرة لها آحاد وأبعاض، ولكان تعالى متبعضاً، وقد أجمعنا على تكفير من قال به.

قال الشيخ أبو الحسين: ولا بد أن نذكر اختلاف الناس في حد الغيرين ليعلم توجّه هذا الإلزام عليهم، فنقول: قد حدهما الشيخ أبو هاشم بأنهما اللذان ليس أحدهما هو الآخر، ولا جملة يدخل تحتها الآخر، واحترز بقوله: ولا جملة يدخل تحتها الآخر، عن يد الإنسان وعن الواحد من العشرة، لأنها لما كانت داخلة في جملته لم تكن غيراً له، وكذلك الواحد لما دخل تحت قولنا: عشرة، لم يكن غيراً للعشرة. وحدّ الشيخ أبو

---

٢٣ وعن] ومن، ب

القاسم الغيرين بأنهما اللذان يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر، إما بالزمان وإما بالمكان، وبهذا حده المخالفون أيضاً، فقالوا: إن علمه تعالى ليس هو غيره، لأنه لا يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، لأنهما قديمان.

والصحيح هو حد الشيخ أبي هاشم. يبين ذلك أن من رام أن يحد شيئاً فإنه يجب أن يذكر ما هو المعقول من معناه، ويعقل من قولنا في الشيء بأنه غيره أنه غير شيء آخر، وأن له تعلقاً بالآخر من حيث هو غير، كما يفهم مثل ذلك من المباينة والمفارقة، ولا يكون كذلك إلا إذا كان أحدهما ليس هو الآخر على الإطلاق، ولم يكن أحدهما هو الآخر، ولا كان أحدهما جملة يدخل تحتها الآخر، لأن الواحد لما دخل تحت قولنا: عشرة، لم يجز أن يقال أن الواحد ليس هو العشرة على الإطلاق، فإذا كان هذا هو المعقول من معنى الغيرين، ولا نجد من أنفسنا عند العلم بالتغاير إلا هذا، كان الحد به أولى.

وبهذا يبطل حد الشيخ أبي القاسم، لأن المعقول من التغاير هو ما ذكرنا على الإطلاق، دون المباينة بصفة مخصوصة، وهو الوجود الذي ذكره. يبين ذلك أنا نعلم تغاير ما ذكروه لجواز اختصاص أحدهما بما ليس للآخر، وهذا المعنى حاصل في كل صفة تباينا فيها، سواءً كان صفة وجود أو غيره، فلم قصروا التغاير على التباين في بعض الأمور دون بعض؟ ويقال لهم: هلا اقتصرتم في الحد على جواز التباين في الوجود في الزمان دون المكان؟ فإن قالوا: إنما شرطنا في الحد التباين في المكان لأنا متى علمنا الجسمين متباينين في المكان علمناهما غيرين مثل أن نعلم جواز أحدهما وعدم الآخر في الزمان، قيل لهم: فكذلك نعلم تغاير الشيئين إذا علمنا اختصاص أحدهما بأمر ليس للآخر مثل أن نعلم جواز أحدهما وعدم الآخر في الزمان أو المكان، فهلا شرطتم في الحد التباين في سائر الصفات؟

ويقال لهم: ما تعنون بقولكم أنه يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر؟ أتعنون به أنه يعقل ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر، أو تعنون به أنا نشك في وجود أحدهما وعدم الآخر، أو تعنون بالجواز الصحة، وهو أن يصح في أنفسهما أن يوجد أحدهما في

حال عدم الآخر، إما في الزمان أو في المكان؟ فإن عنوا الأول قيل لهم: فإنه يصح أن يتصور ويتوهم في العلم والعالم أن يوجد أحدهما مع عدم الآخر، فينبغي أن يكونا غيرين، وإن عنوا بالجواز الشك لم يصح، لأن عند العلم بالتغاير لا نجد هذا الشك من أنفسنا، ولأنا نعلم تغاير الحرفين نحو الباء والراء إذا أدركناهما في حال واحدة، وإن لم نشك في وجود أحدهما وعدم الآخر، بل قطعنا على وجودهما، وإن عنوا به صحة الوجود والعدم في أنفسهما بطل، لأن أكثر العقلاء يعلمون تغاير الأشياء، وإن لم يخطر ببالهم صحة وجودها وصحة عدمها في أنفسها، إما في الزمان أو المكان، ولأنه يمتنع أن يقال في الشيء الواحد أنه يجوز أن يوجد أحدهما مع الآخر، لأن الشيء واحد، ولا يمتنع أن يقال في الشيئين، فإذا قلنا في القديمين أنه يمتنع أن يقال فيهما أنه يجوز أن يوجد أحدهما دون الآخر لم نمنع من ذلك لأن الشيء واحد، بل لوجوب وجود كل واحد منهما، فما ينبغى أن ننفي عنهما التغاير كما ننفي عن الشيء الواحد، لأن العلة التي لها نفيناه عن الشيء الواحد ليس حاصلاً في القديمين، فما ينبغي أن يخلط أحدهما بالآخر.

وحدّ قاضي القضاة رحمه الله الغيرين فقال: هما اللذان يتميز كل واحدٍ منهما بالذكر، وحدهما أيضاً بأنهما اللذان يختص أحدهما بصفة أو حكم ليس للآخر، أو هما اللذان يجوز أن يختص أحدهما بصفة أو حكم ليس للآخر، والذي ذكره الشيخ أبو هاشم أولى في الحد لما بينا أنه هو المفهوم من حقيقة الغيرين، وما ذكره من اختصاص أحدهما بأمرٍ ليس للآخر أو جواز ذلك فهو طريق إلى العلم بأن إحدى الذاتين ليست هي الأخرى. ألا ترى أنا متى علمنا ذلك قلنا أن إحداهما لو كانت هي الأخرى لما جاز أن تختص إحداهما بأمرٍ ليس للأخرى؟ فصح أنه طريق للعلم بأنهما غيران، وليس هو التغاير نفسه. وأما قوله أنهما اللذان يتميز أحدهما من الآخر بالذكر، فيقال له: إن التميز بالذكر تابع للمواضعة، وحقيقة الغيرين سابق على المواضعة. فإن زاد في الحد بأنهما اللذان يجوز أن يختص أحدهما بالذكر دون الآخر، قيل له: إنه إنما يمكن أن يختص أحدهما بالذكر إذا علم أن أحدهما ليس هو الآخر، فينبغي أن يكون التحديد بما ذكرناه أولى.

١ الآخر] الاخرا، ب ١٨ إحدى] أحد، ب ١٩ الأخرى] للاخرى، ب ٢١ قوله] قولنا، ب

ولا يجوز أن يُحد الغيران بأنهما شيئان لأن قولنا غيران ينبئ عن تعلق بينهما وإضافة، وقولنا: شيئان، لا ينبئ عن ذلك، ولأنه لو كان حقيقة الغيرين بأنهما شيئان لكان حقيقة الشيء بأنه غير، وليس هذا فائدة قولنا: شيء، فصح أن حقيقة الغيرين هو ما ذكرناه وأنه يلزم الكلابية أن تكون المعاني التي يثبتونها أغياراً لله تعالى.

باب في ذكر شبه المخالفين وحلها

احتجوا لذلك بأشياء، منها قالوا: قد ثبت أن الله تعالى عالمٌ وحقيقة العالم هو من له العلم، قالوا: وإنما قلنا أن حقيقة العالم هذا لأن وصف العالم بأنه عالم لا يخلو إما أن يفيد ذاته فقط أو يفيد أن له علماً، ولو أفاد الأول لزم أن يكون قولنا: ليس بعالمٍ، يفيد نفي ذاته، وكذلك في معلوم العلم ومدلول الدلالة ومخبر الخبر، وإذا صح ذلك، وكان حقيقة الوصف لا تختلف شاهداً ولا غائباً، وكذلك مدلول الدلالة ومعلوم العلم، صح أن له تعالى علماً. وأيضاً، فإن حقيقة الصفة هي فائدتها، فالقول بأنها حاصلة مع نفي حقيقتها هي القول بثبوتها ونفيها في حالة واحدة، ولهذا لم يجز إثبات فاعل لا فعل له، وأسود لا سواد له.

والجواب: ما تعنون أنتم بالعلم؟ فإنا نسلم أن حقيقة العلم ما ذكرتموه إن عنيتم به ما يجده العالم من تعلقه بالمعلوم، ونثبته له، فقد وافقتمونا، ولسنا نبطل نحن قول من يوافقنا في ذلك. وإنما نبطل قول من يقول: إن العلم هو معنى وذات غير ذات العالم يقوم به، فيوجب له تعلقه بالمعلوم، ونثبته له فنقول: إنه لا يفتقر في حقيقة كون العالم عالماً إلى هذا المعنى شاهداً وغائباً، بل يكفي فيها أن نثبت للذات هذا التعلق بالمعلوم والتبين له. ثم الكلام فيما الذي له يجب هذا التعلق لذات العالم في الشاهد والغائب هو كلام وراء ثبوت كون العالم عالماً، ولأن المخالف متى أثبت العلم معنى يوجب كون العالم عالماً فهو ناقض، لأنه في أول كلامه جعل حقيقة العالم هو من له علم، وفي آخره جعل

---

٧ بأنه...٩ العلم] الجملة مكررة في ب **١٤** العلم] العالم، ب

العلم معنى يوجب كونه عالماً، فجعل كونه عالماً أمراً سوى العلم، إلا أن يعني بالعلم كون الحي عالماً، ثم يجعل العلم كالعلة لوصفه بأنه عالم، فيكون ذلك رجوعاً إلى ما قلنا. فإن سلمتم ما ذكرناه من تفسير العلم، ثم نازعتم في العبارة وقلتم: قولوا أن لله تعالى علماً، أجبناكم إلى ذلك وقلنا: إن له تعالى علماً بكل شيء، ونعني بذلك أنه عالم بكل شيء، ولا نعني به العلم الذي يذهب إليه مخالفونا.

وإذا صح ما ذكرنا سقط ما قالوا، لأنا سوينا بين الشاهد والغائب في حقيقة العالم، وقلنا: إن مدلول الدلالة ومعلوم العلم ومخبر الخبر في ذلك لا يختلف شاهداً أو غائباً. فإن قالوا: إنا نعني بالعلم كون الحي عالماً، إلا أنا نسمي ذلك ذاتاً وشيئاً متميزاً عن ذات العالم، قيل لهم: ما تعنون بقولكم: ذات وشيء؟ فلا يجدون وجهاً يفسرون به الذات إلا ما قدمنا في أول الكلام في هذه المسألة، وهو ما يتفرد العلم به، وليس يحصل ذلك في كون العالم عالماً، لأن العلم يتعلق في ذلك بذات العالم ويدخل في ضمن العلم به تعلقه بالمعلوم، فمتى سموا هذا التعلق ذاتاً مع أنه لا يتفرد بالعلم ويدخل في ضمن العلم بالعالم فقد أخطأوا في العبارة.

فأما أصحابنا المثبتون للأحوال فقد أجابوا عن ذلك وقالوا: لم زعمتم أنه ليس في القسمة إلا الذات أو المعنى؟ وما أنكرتم أن تكون فائدة وصف العالم بأنه عالم أنه على حال لكونه عليها يصح منه إحكام الفعل، وكذلك هذا هو مدلول الدلالة، ومعلوم العلم؟ فعند ذلك قال المخالفون: الدليل على أنه ليس للعالم حال لكونه عالماً أزيد من قيام العلم به هو أنه يحسن منا أن نأمر غيرنا بالعلم بأن نقول له: اعلم، ونمدحه على ذلك وندمه على تركه، فليس يخلو إما أن يتعلق الأمر والنهي والمدح والذم بذاته أو بذاته على حال أو إحداث معنى، والأول باطل لأن ذاته تعالى غير مقدورة له، وهي موجودة أيضاً، والثاني باطل لأن الأمر لا يتعلق إلا بإحداث شيء، وكذلك المدح، فلم يبق إلا أن ذلك يتعلق بإحداث المعنى.

وأجاب شيوخنا عن ذلك بجوابين. أما من يقول منهم أن أفعال العبيد ليست إلا أحوالاً يثبتونها وينفون المعاني فيقولون: إن الأمر والنهي والمدح والذم عندنا تتعلق بإثبات الأحوال وتركها، فإذا صح ذلك وكان كون العالم عالماً حالة متجددة وكان فعلاً للقادر صح أن يتعلق الأمر به والمدح، والذم بتركه، ومن يثبت المعاني من شيوخنا فمنهم

من أجاب أيضاً بهذا الجواب فقال: إن الأمر يحسن تعلقه بتجديد الصفة، سواء كانت صفة وجود أو غيره من الصفات كصفة التحرك وصفة العالم، ويصح تعلق المدح به والذم على تركه، فمتى قيل له: إن ما ليس بحادث لا يحسن أن يتعلق به ما ذكرتم، قال: إن الحادث إنما حسن ذلك فيه لما كان صفة الحدوث تتعلق بنا، ويصح تجدده بنا، وهذا قائم في كل صفة تتجدد بنا.

فإن قيل: صفة العالم على هذا القول تتعلق بالعلم، فلم يصح تعلقه بدواعينا واختيارنا، فلم يصح الأمر به، قيل له: بل يصح تعلقه بداوعينا، لأن ما يتعلق بدواعينا على ضربين، أحدهما يتعلق بها من دون واسطة، والثاني بواسطة، كتعلق المسبب بها، فصح أن يتعلق كوننا عالمين بدواعينا بواسطة العلم، فإن كان الآمر عالماً بأنه لا يمكن تحصيل كوننا عالمين إلا بالعلم كان أمره أمراً بجعل أنفسنا عالمين، وكان موجباً بأمره علمنا إحداث العلم من حيث لا يتم كوننا عالمين إلا به، كما في الأمر بالمسبب، وإن لم يكن عالماً إلا بحالة العالم كان أمراً بتجديد الحالة، وكان أمره دالاً أيضاً على إحداث العلم، وإن لم يفده الأمر، من حيث لا يتم كوننا عالمين إلا به، لأن قصد الدال إنما يعتبر في تسمية فعله دلالة، لا في صحة الاستدلال على ما له به تعلق.

فإن قيل: فإذا كان الأمر دالاً على وجوب العلم على ما ذكرتم، فهلا كان الخبر عن العلم دالاً على العلم أيضاً؟ قيل له: إن كون العالم عالماً، إن كان لا يتم إلا بالعلم، كان الخبر عن كونه عالماً دلالة على العلم على معنى أنه لا يحصل من دونه، ولا يطلق القول بأنه خبر عنه إلا إذا قصد المخبر الإخبار به عنه، وإن كان كون العالم عالماً يحصل من دون علم، ككونه تعالى عالماً، لم يجز أن يكون الخبر عن كونه عالماً دالاً على العلم، لأن شرط دلالة الخبر على العلم في الشاهد غير حاصل فيه تعالى.

وأما الجواب الثاني، وهو جواب من يثبت المعاني والأحوال من شيوخنا ويقول أن الأمر لا يتعلق إلا بإحداث معنى، قالوا في الجواب: إن كان الأمر بأن يعلم هو أمر بإحداث العلم وجب أن نعلم أولاً أن العالم عالم بمعنى حتى يحسن منا الأمر بالعلم، وإذا وجب تقدم العلم بذلك بطل الاستدلال بالعلم بحسن الأمر بذلك على إثبات العلم،

---

٣ ليس] + (فوق السطر) بشيء، ب **١١** علمنا] علينا، ب **٢٢** أمر] امراً، ب

لأنه يجب تقدم العلم به. ولقائل أن يقول لهم: إن لم يحسن هذا الاستدلال بالأمر بأن يعلم لأنه يجب تقدم العلم بالمعنى عليه فينبغي أن لا يحسن استدلالكم بحسن الأمر بالقيام على أنه فعلكم، لأن العلم يجب تقدمه بأن القيام فعلكم على حسن الأمر به. فإن قلتم: إن علمنا بحسن الأمر بالقيام يتقدم على علمنا بأنه فعلنا، قال لكم المخالف: وكذلك علمي بحسن الأمر بالعلم يتقدم على علمي بأن العلم معنى، فصح أن أستدل بالأمر عليه.

وأجاب قاضي القضاة أيضاً فقال: إن حسن الأمر بأن يعلم مقصور على الشاهد دون الغائب، فلم يدل الأمر بالعلم على إثبات العلم له تعالى. ولقائل أن يقول: متى سلمتم أن الأمر في الشاهد يتعلق بالعلم، لا بالحال، قيل لكم: فكذلك الخبر يتعلق بالعلم، ومخبر الخبر لا يختلف شاهداً وغائباً، فالخبر عنه تعالى بأنه عالم خبر عن العلم، لا عن كونه على حالة العالم. والجواب أن دلالة الأمر بأن يعلم على إثبات العلم لا تدل على نفي حالة العالم، وإذا لم تدل عليها صح أن نقول: إن الأمر يتعلق بإحداث معنى، والأمر أمر بفعل العلم، والخبر عن الذات بأنه عالم هو خبر عن كونه على حال العالم، لأن الوجه الذي له يدل الأمر على العلم، وهو تعلقه بإحداث معنى، غير حاصل في الخبر، لأنه ليس شرطه أن يتعلق بالإحداث، فالخبر عن كونه تعالى عالماً هو خبر عن كونه على حالة العالم.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وللمخالف أن يقول: إن الظاهر من قولنا: اعلم، هو أنه أمرٌ بأن يعلم، لأنه ليس في صيغته شيء آخر يجري مجرى قولنا: اضرب، بأنه أمرٌ بأن يفعل الضرب، وإذا صح هذا في الأمر بالعلم فكذلك قولنا: عالم، هو إثبات للعلم، وإن كان لا ينبئ عن حدوث العلم كالأمر بالعلم. وإذا كان هذا هو فائدة قولنا: عالم، لم يختلف شاهداً وغائباً، ولو يمكنكم أن تقولوا: إن الأمر بأن يعلم هو أمرٌ بأن يجعل نفسه عالمة، وبأن يفعل العلم الذي لا يتم كونه عالماً من دونه، لأن هذا لا يصح على قول من يقول: إن الأمر لا يصح إلا بإحداث معنى وذات، فالأولى في الجواب ما تقدم، وهو جواب الشيخ أبي عبد الله المرشد. فإن قيل: فما فائدة قولنا: عالم، عندكم؟

---

١٣ العالم] العلم، ب

قيل له: قد تقدم قولنا في ذلك في أول الجواب. واختلف قول الشيخ أبي علي رحمه الله وأبي هاشم في ذلك، وسنذكر قولهما إن شاء الله تعالى.

وألزمهم شيوخنا على قولهم أن الأمر لا يتعلق إلا بإحداث شيء، فقالوا: إن العبد عندكم لا يقدر على الإحداث، ويحسن أمره عندكم، فكيف قلتم: إن الأمر لا يحسن إلا بإحداث شيء؟ والقدرة المحدَثة عندكم لا تتعلق إلا بالاكتساب، فما أنكرتم أن يتعلق الأمر باكتساب الحال أو اكتساب الذات على الحال؟ فإن قالوا: إن من شرط كوننا مكتسبين للشيء حدوثه، والحال ليست بمحدثة، ولو كانت الذات على الحال هي المكتسبة لكانت محدثة أيضاً، قيل لهم: إن الحال هي متجددة، فقولوا بصحة اكتسابها كصحة اكتساب المحدَث، والذات أيضاً هي محدثة، وإن لم تكن محدثة بالمكتسب، وليس من شرط المكتسب عندكم أن يكون محدثاً بالمكتسب.

شبهة

ومما استدلوا به على أن حقيقة العالم هو من له علم أن قالوا: إن قولنا عالم إثبات، وإنما قلنا أنه إثبات لأن أهل اللغة وصفوه بأنه إثبات، ولا يخلو إما أن يكون إثباتاً لذاته أو إثباتاً لذاته على حال [أو إثباتاً لمعنى]، ولو كان إثباتاً لذاته لكان نفيه، وهو قولنا: ليس بعالم، نفياً لذاته، ولا يجوز أن يكون إثباتاً لذاته على حال لما سنذكره، فلم يبق إلا أنه إثبات لمعنى هو العلم.

والجواب: يقال لهم: أتزعمون أن قولنا: عالم، إثبات للعلم، أو تزعمون أنه إثبات لذات العالم على علم؟ فإن قالوا بالأول ظهر بطلان قولهم، لأن قولنا: عالم، وصف لذات العالم، ولو كان وصفاً للعلم لكان العالم هو العلم، والقادر هو القدرة، وليس يشك أحد أن قولنا: زيد عالم، هو نعت لزيد ووصف له، وليس بنعت لشيء هو علم. وإن قالوا بالثاني، وهو أنه إثبات لذاته على علم، قيل لهم: فقد بطل قولكم أن قولنا: عالم، ليس بإثبات لذات العالم.

فإن أوردوا الشبهة على وجه آخر فقالوا: إن قولنا: عالم، إثبات للذات على أمرٍ، وليس ذلك الأمر بعد بطلان غيره إلا معنى هو علم، قيل لهم: إن أردتم بالعلم ما نعنيه،

فأنتم مخطئون في عبارة، وهو أن ذلك معنى وذات، وإن عنيتم بالعلم ما تعنونه فأنتم مخطئون في معنى، وقد بينا ذلك فيما تقدم. وسنذكر بطلان ما يبطلون به أن يكون إثباتاً لذاته على حالٍ كما يقوله شيوخنا، فيسقط كلامهم على طريقة شيوخنا أصحاب أبي هاشم أيضاً.

ثم يقال لهم: أنتم متمسكون في هذه الشبهة على عبارة، والمسائل العقلية لا يمكن التوصل إليها بالعبارات. يبين هذا أن حقيقة استدلالكم هذا يعود إلى أن أهل اللغة لما وصفوا قولنا: عالم، بأنه إثبات، وقولهم: إثبات، يفيد أنه موضوع لأمرٍ ثابت، وليس ذلك الثابت هو الذات، فثبت أنه أمرٌ ثابت غير الذات. فيقال لهم: أرأيتم لو دفعتم إلى اكتساب العلم بهذه المسألة قبل مواضعة أهل اللغة على العربية، أو لم يكن المستدل على اكتساب العلم بهذه المسألة عالماً باللغة العربية، أكان يمكنه إثبات العلم لله تعالى بهذا الاستدلال؟ فإن قالوا: نعم، ظهرت مكابرتهم، وقيل لهم: كيف يمكنه ذلك، والمعتمد في مقدمات هذا الاستدلال هو أن أهل اللغة قالوا: إن قولنا: عالم، إثبات، فمن لا يعرف اللغة كيف يعرف أنهم قالوا أنه إثبات؟ وإن قالوا: لا يمكنه ذلك، قيل لهم: فقد أقررتم بأنكم تمسكتم في مسألة عقلية بعبارة واعتقدتموها لأجل عبارة.

ويبين شيوخنا أيضاً أنهم متبعون في هذه الشبهة لاعتقاد أهل اللغة، لو سلم لهم أن أهل اللغة اعتقدوا أن العلم معنى وذات كما يعتقدونه. يبين هذا أنه يقال لهم: ما معنى وصف أهل اللغة لقولنا: عالم، بأنه إثبات؟ فإن قالوا: معنى ذلك هو أن قولنا: عالم، موضوع لأمرٍ ثابتٍ، قيل لهم: فإذا كان هذا معنى وصفهم لقولهم: عالم، بأنه إثبات جرى مجرى قولهم في الأصنام أنها آلهة في أنه يفيد أن فيها معنى الإلهية، وما هذا حاله إنما يلزم اتباعهم فيه إذا تكلم المتكلم بلغتهم بأن يتبعهم على الجملة دون التفصيل، ومعنى الاتباع على الجملة هو أن نستعمل قولنا: إثبات، فيما علمنا من الأسماء أنها موضوعة لأمرٍ ثابت، ولا نستعملها في ما اعتقد أهل اللغة من الأسماء أنها تفيد أمراً ثابتاً إذا علمنا أنه ليس في مسماها أمر ثابت، ولا يلزمنا لمكان قولهم في ذلك الاسم أنه إثبات أن نعتقد في مسماه أن فيه أمراً ثابتاً، كما أنه يلزمنا لقولهم في الأصنام أنها آلهة أن

٣ فيسقط] فسقط، ب ٢٠ بأن] ان، ب

نستعمل قولنا: إله، فيما عملنا فيه ثبوت معنى الإلهية، ولا يلزمنا أن نستعمل اسم الإله في الأصنام لأنهم استعملوه فيها، ولا أن نعتقد أن فيها معنى الإلهية لأنهم اعتقدوا ذلك. فأنتم، إذا اعتقدتم في وصف أهل اللغة لقولنا: عالم، بأنه إثبات أنه لا بد من أن يكون في مسماه معنى ثابت لأن أهل اللغة اعتقدوا ذلك، فقد اتبعتم في ذلك اعتقاد أهل اللغة، ولزمكم أن تتبعوهم في كل ما يعتقدونه حتى تسموا الأصنام آلهة وتعتقدوا فيها معنى الإلهية.

شبهة

ورتب شيخنا أبو الحسين الشبهة المتقدمة على وجه آخر فقال: إن للمخالف أن يقول: إن أحدنا يعلم العالم عالماً ويجد من نفسه أنه عالم بأمرٍ ثابت غير منتفٍ، ولا يخلو ذلك الأمر الثابت إما أن يكون ذات العالم فقط أو حاله فقط، أو ذات على حال، أو ذاته والعلم، وقد بطل أن يكون ذلك ذاته فقط أو الحال فقط، ولو كان هو ذاته والحال أو ذاته على حال لوجب أنه إذا علم أنه ليس بعالم أو قال: ليس بعالم، أن يكون علم نفي ذاته أو خبر عن نفي ذاته والحال، وهذا باطل، لأنا نصدق في قولنا: زيد ليس بعالم، ولا يكون فيه نفي ذاته.

والجواب: إن الذي ألزمونا في الذات والحال يلزمهم بعينه في الذات والعلم، فما أجابوا به فهو جوابنا. ثم يقال لهم: إن أردتم بقولكم: إن العلم هو علم بالذات والحال، أنه علم بالذات مفردة والحال مفردة، فلسنا نقول كذلك، ولو قلنا به أيضاً لم يلزمنا إذا اعتقد أو أخبر أنه ليس بعالم أن يكون فيه نفي الذات ونفي الحال، لأن الاعتقاد تعلق بمجموعهما، أو الإخبار أفاد مجموعهما، فنقيضه يفيد نفي المجموع، والمجموع قد ينتفي بانتفاء كل واحدة منهما، وقد ينتفي بانتفاء إحداهما. ألا ترى أنا إذا قلنا: في الدار رجلان، أفاد أن فيها مجموع رجلين، فإذا قلنا: ليس في الدار رجلان، لم يفد نفي كل واحدٍ منهما، بل يفيد نفي مجموعهما، ويجوز أن يكون أحدهما في الدار.

---

٢٠ إحداهما] أحدهما، ب

وإن أردتم بالعلم بأنه عالم هو علم بكون ذاته متعلقة بالمعلوم ومتبينة له على معنى أنه علم بإضافة هذه الحالة إليه، أو علم بإضافة هذا التعلق إليه على قولنا، فكذلك نقول، والأول يقوله شيوخنا، لأن العلم لا يتعلق بالحال على الانفراد عندهم، وكذلك هذا التعلق عندنا، وإنما نعلم ذلك مستنداً إلى ذات، ولا نخبر عن ذلك من غير إسناده إلى ذات، فقولنا: زيد عالم، يفيد ما ذكرناه، وليس هذا الخبر خبراً عن ذاته على الصريح، وإنما يفيد ذاته من جهة المعنى من حيث لا يصح إضافة الأمر إليه وهو ذات. فإذا صح ذلك لم يلزمنا أن يفيد قولنا: ليس بعالم، نفي ذاته لوجهين، أحدهما أن قولنا: ليس بعالم، يفيد إضافة نفي الصفة إليه، وهذا يقتضي كونه ذاتاً كما يقتضيه قولنا: هو عالم، والوجه الثاني أنا قلنا: إن قولنا: زيد عالم، لا يفيد ذاته من جهة الصريح، وإنما يفهم منه على جهة التبع، وهذا يقتضي أن يكون نقيضه يفيد نفي إضافة هذه الصفة إليه، ولا يفيد نفي ذاته.

شبهة

قالوا: قد ثبت أن الله تعالى عالم، وكون العالم عالماً يقتضي معنى به يكون عالماً كما في الشاهد، وقد كان متقدموهم يقتصرون على هذا القدر من القياس، وربما يجمعون بين الشاهد والغائب بأن حقيقة العالم هو من له العلم، وقد تكلمنا على ذلك، وربما يقولون: إن الفعل المحكم يدل على العلم شاهداً وغائباً، وسنتكلم على هذا إن شاء الله تعالى. وكان شيوخنا المثبتون للمعاني يجيبونهم بأن المقتضي للعلم في الشاهد حصول صفة العالم للحي منا مع جواز أن لا يعلم، والحي على ما كان عليه في حال حصول صفة العالم له، لأنه إذا لم تكف ذاته وصفاته في حصول الصفة له، بل يجوز مع ذلك أن لا تحصل، فلا بد من أمرٍ منفصل، ثم يقسم ذلك الأمر إلى الأقسام المذكورة في إثبات الأعراض، وإذا بطل الجميع إلا إثبات المعنى وجب إثباته. هذا هو المقتضي لثبوت العلم في

---

١٤ متقدموهم] متقدوموهم، ب

الشاهد، وهذا غير حاصل فيه تعالى، لأنه عالم بالأشياء مع وجوب كونه عالماً بها، فلم يحصل فيه شرط الدلالة على العلم، فلم تدل صفته بكونه عالماً على العلم.

وكانوا يلزمون من اقتصر منهم بتشبيه الغائب بالشاهد من دون تعليل، أو قالوا أن مجرد الصفة تكفي في اقتضاء العلم، أن يجب كونه عالماً بعلمٍ محدث أو حالّ فيه، وأن يكون تعالى ذا قلب، تعالى الله عن ذلك علوّاً، فاعترض بعض المتأخرين منهم، وهو المعروف بابن الباقلاني، جواب شيوخنا، وهو أن المقتضي للعلم في الشاهد هو حصول الصفة مع جواز أن لا تحصل والحال واحدة، فقال: لو كان المقتضي للعلم هو الجواز لوجب أن يكون في الجاهل علم بما جهله، لأنه في حال جهله يجوز أن لا يعلم، وكلامه هذا يدل على أنه لم يقف على ما يقوله شيوخنا، لأنهم ما قالوا أن المقتضي للمعنى هو جواز أن لا تحصل الصفة فيلزمهم ما قاله، وإنما قالوا أن المقتضي هو حصول الصفة بشرط جواز أن لا تحصل والحال واحدة، فكيف يعترضهم ما قاله، ولم يحصل للجاهل كونه عالماً بما جهله على الشرط الذي ذكرناه؟

ثم ألزم المخالف أصحابنا على قولهم أن المقتضي للمعنى هو حصول الصفة مع جواز أن لا تحصل أن يكون الباقي باقياً لمعنى، لأنه يجوز أن يعدم في الثاني ويجوز أن يبقى، وأن يستمر عدم المعدوم لمعنى، لأنه يجوز أن يوجد في الثاني ويجوز أن يستمر عدمه، وهذا غير لازم عليهم، لأنهم ما قالوا أن المقتضي لحصول المعنى هو حصول الصفة مع جواز أن لا تحصل، فيلزمهم ما ذكره، وإنما قالوا أن حصول الصفة مع جواز أن لا تحصل والحال واحدة يقتضي أنه لا بد من أمرٍ منفصل، وإنما يعلم أن ذلك الأمر هو ثبوت معنى بطريقة القسمة كما تقدم في إثبات الأعراض، وهكذا نقوله فيما ألزم، لأن الموجود الذي يستمر عليه البقاء إنما يستمر وجوده لأنه في نفسه مما يصح استمراره، ولم يعرض ما يوجب عدمه، فقد عللناه بأمرٍ منفصل، وهو فقد ما يحيل وجوده بشرط صحة استمراره. وإنما اقتصرنا على ذلك ولم نعلله بفاعلٍ أو معنى لوجوب استمراره والحال هذه، فلا مقتضي لما زاد على ذلك، وكذلك استمرار العدم هو استمرار النفي، فيكفي فيه أن يكون المؤثر في الوجود غير حاصل على الوجه الذي لكونه يؤثر، وذلك لأن الإثبات يفتقر إلى الإثبات، ويكفي في النفي انتفاء ما يفتقر الإثبات إليه، فصح أن ما ألزمهم غير لازم على طريقتهم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المقتضي للعلم في الشاهد هو حصول صفة العالم فقط من دون الشرط الذي ذكرتموه، ومتى كان المقتضي له مجرد الصفة لزم إثبات العلم في الغائب؟ قيل له: إنا قد بينا أن الصفة متى حصلت للذات من دون الشرط الذي ذكرناه لم يقتض العقل أنه لا بد في ثبوتها من أمر منفصل، ومتى حصلت على الشرط الذي ذكرناه اقتضى العقل أنه لا بد في ثبوتها من أمرٍ منفصل، ولو لم يجب اعتبار الشرط الذي ذكرناه لوجب تعليل جميع الصفات للذوات بأمرٍ منفصل حتى يجب تعليل وجود القديم وكونه قديماً بعلة منفصلة. ثم يقال لهم: لو اقتضت صفة العالم بمجردها العلم لم يخل إما أن تقتضيه اقتضاء دلالة أو اقتضاء إيجاب، ولا يجوز أن تقتضيه اقتضاء دلالة لما بينا أن الصفة بمجردها دون الشرط الذي ذكرناه لا تدل على المعنى.

فإن قالوا: إنا نبين أن صفة العالم بمجردها تقتضي العلم بطريقة القسمة، فنقول: إما أن يكون المقتضي للعلم في الشاهد هو مجرد الصفة، أو جواز أن لا يعلم، أو غير ذلك من صفات الحي منا نحو كونه قادراً وحياً ومتحركاً وساكناً وملوناً، ثم نبطل كل هذه الأقسام، فلا يبقى إلا أن المقتضي له هو مجرد الصفة، ثم نحكم بثبوت العلم في الغائب، قيل لهم: إنا قد بينا بطلان اعتراضكم على أن جواز الصفة ليس بشرط في تعليلها بأمرٍ منفصل، فليس يمكنكم إبطال هذا القسم، وعلى أن إبطالكم لهذه الأقسام لا يدل على أن الدلالة عليه هو مجرد الصفة، لجواز أن لا تكون مجرد الصفة أيضاً دليلاً عليها، لأن الشيء لا يكون دليلاً لأن غيره ليس بدليل. ألا ترى أن الآلام لا تصير دليلاً على الصانع الثاني لأن غير الآلام لا يصح أن تكون دليلاً عليه؟ فإن قالوا: فيجب لما ذكرتم أن لا يكون على العلم دليل، قيل لهم: كذلك يلزمكم، وعلى أنكم متى جعلتم مجرد الصفة دليلاً على العلم، لأنه متى لم يكن دليلاً عليه لم يثبت العلم، وقلتم أن نفي ثبوته محال، كنتم صحّحتم الدليل بالمذهب، والمذهب إنما يصح بالدليل، وفي ذلك تصحيح كل واحدٍ منهما بالآخر.

فإن قالوا: إن شيوخكم يقولون بثبوت العلم في الشاهد، فكيف لا يكون عليه دليل؟ قيل لهم: إنهم إنما يثبتونه بدليل يخصه، وهو حصول الصفة مع جواز أن لا تحصل والحال واحدة، وطريقة التقسيم. فأما لو بطل عندهم هذه الطريقة، كما بطلت عندكم، لقالوا أنه لا دليل على إثبات المعاني. فإن قالوا: أجمعنا نحن وأنتم على إثبات العلم

في الشاهد، فوجب القول بإثباته، قيل له: فإذاً الدال عليه هو الإجماع، فبطل قولكم أن مجرد الصفة دلالة العلم، وعلى أن المسألة يجب تقدم صحتها على الإجماع، فلا يصح ثبوتها بالإجماع.

فأما إن قالوا: إن مجرد الصفة تقتضي العلم اقتضاء العلة، بطل لأن العلم علة في ثبوت صفة العالم، فكيف تكون الصفة علة في ثبوت العلم؟ ويلزم في ذلك أن تكون كل واحدةٍ منهما علة في الأخرى، وفي ذلك حاجة كل واحدٍ منهما إلى نفسه، سواء قيل: تحتاج كل واحدةٍ منهما إلى الأخرى في وجه واحد، نحو أن يقال: كل واحدةٍ منهما علة في ثبوت الأخرى، أو قيل: تحتاج كل واحدةٍ منهما إلى الأخرى في وجه غير الوجه الذي تحتاج إليه الأخرى، نحو أن يقال: إن الصفة تقتضي وجود العلم، والعلم يوجب كون العالم عالماً.

واعلم أن هذه الشبهة إنما تلزم شيوخنا المثبتين للمعاني، وأما من لا يقول بإثباتها فلا تلزمهم.

شبهة

قالوا: لو كان تعالى عالماً لذاته لوجب في كل عالمٍ أن يكون عالماً لذاته. ألا ترى أن الجوهر لما كان جوهراً لذاته كان كل جوهرٍ جوهراً لذاته، وكذلك هذا في السواد وغيرهما من الأجناس، ولما كان المتحرك متحركاً لمعنى وجب في كل متحرك أن يكون متحركاً لمعنى.

والجواب: إن الذي ذكرتموه هو مجرد دعوى لا برهان لها، والذي ذكرتموه من كون كل جوهر جوهراً لذاته، وكذلك السواد، هي أمثلة لم تجمعوا بينها وبين المختلف فيه بعلة، وعلى أنه لو وجب ما قلتم لوجب في كل موجود أن يكون موجوداً لذاته، لأنه تعالى موجود لذاته، ويلزم من قال منهم أنه تعالى باقٍ لذاته أن يكون كل باقٍ باقياً لذاته، وعلى أنه إنما يلزم من كونه تعالى عالماً لذاته إذا بينتم أن كل عالم لذاته كذات القديم

---

٢١ موجود] موجودا، ب

تعالى، لأن المشاركة في صفة الذات إنما تجب إذا وجبت المشاركة في الذات. فأما إذا كانت ذاته مخالفة لذوات العالمين منا لم يمتنع أن يجب له من الصفات ما لا يجب لغيره، ولما وجب في كل جوهرٍ أن يكون مثلاً لجوهرٍ آخر لم يجز أن يخالفه في الأحكام الذاتية، وكذلك هذا في سائر الأجناس، ولما شارك المتحرك غيره من المتحركات في العلة التي لها كان متحركاً لمعنى، وهو جواز أن لا يتحرك والحال واحدة، وبطلان سائر الأقسام سوى المعنى، وجب مشاركته لها في أن يكون متحركاً لمعنى، فبينوا العلة التي لها وجب في العالم بعلم أن يكون عالماً لمعنى، ثم بينوا مشاركة الغائب له في تلك العلة، ثم احكموا بكونه مشاركاً له في كونه عالماً بعلم.

هذا على قول شيوخنا المثبتين للمعاني، فأما من لا يثبتها فالمتحرك والعالم عنده مثلان في أن كل واحد منهما لم يكن كذلك لمعنى، فلا يلزمه الفرق بين المتحرك والعالم في الغائب.

شبهة

قالوا: قد ثبت أن أحدنا عالم بعلم، ويخرج عن كونه عالماً إذا انتفى عنه العلم، فوجب أن يستحيل كون عالم لا بعلم، وكما يستحيل وجود علم لا لعالم، فكذلك يجب أن يستحيل وجود عالم لا بعلم. قالوا: ولأن أحد ما يدل على انتقاض العلة ثبوت حكمها من دونها في بعض المواضع، فلو وجد عالم لا بعلم لخرج العلم عن كونه علة لكون العالم عالماً في الشاهد، واستدلوا على أن حصول معلول العلة من دون العلة يخرجها من كونها علة بوجوه، منها قولهم أن القدرة والإرادة لما حصل كون العالم عالماً من دونهما خرجتا من كونهما علة في كل موضع.

والجواب: لما زعمتم أن القدرة والإرادة إنما خرجتا عن كونهما علة في كون العالم عالماً لما ذكرتم؟ وما أنكرتم أن العلة في ذلك أنهما ليستا على صفة العلم التي لها وجب كون العالم عالماً؟ فإن قالوا: إنه إنما يعلم أنهما ليستا على صفة العلم لما حصل كون العالم عالماً

٨ احكموا] احمكوا، ب ١٨ قولهم] وهو، ب ٢١ وجب] يوجب، ب ٢٢ لما] كما، ب

من دونها،. قيل لهم: لم زعمتم أن الطريق إلى أنهما ليستا على صفة العلم ما ذكرتم؟ فإن قالوا: لأنه لو لم يكن هذا هو الطريق إليه لم يكن لنا طريق إلى العلم بأنهما ليستا على صفة العلم، قيل لهم: يلزمكم أن لا يكون لكم طريق إلى ذلك إن لم يكن لكم طريق غيره، وليس يجوز تصحيح الطرق بالمذاهب.

ثم يقال لهم: أليس في المقدور علوم كثيرة ويحصل كون العالم عالماً ببعضها؟ أفيدل ذلك على أن البعض الذي لم يوجد فحصل كون العالم عالماً من دونه أنه لو وجد لم يكن علة في كون العالم عالماً؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذا هذا في كوننا عالمين مع فقد القدرة والإرادة. فإن قالوا: الفرق بين هذه العلوم وبين القدرة والإرادة أنها لو وجدت لأوجبت كون العالم عالماً وليس كذلك القدرة والإرادة، قيل لهم: فإذاً الطريق إلى أن الشيء ليس بعلة في الحكم هو وجوده من دون ذلك الحكم. فإن قالوا: التي فرضتموها ليست بعلة في الحكم الذي يثبت في العلوم التي فينا، وإنما هي علة في مثله، لا في ذلك الحكم بعينه، قيل لهم: فقولوا: إن كون القديم عالماً، وإن حصل من دون علم، فإنه يدل على خروج العلوم من كونها علة في كونه تعالى عالماً بعينه، لا من كونها علة في كون العالم عالماً في الجملة . ثم يقال لهم: أليس البارئ تعالى موجوداً لذاته؟ أفيدل كونه كذلك لذاته على خروج القادر من كونه مؤثراً في الوجود لما حصل وجوده تعالى من دون قدرة؟ فإن قالوا: نعم، كابروا، وإن قالوا: لا، قيل لهم: فقولوا بمثله في العلم وكونه تعالى عالماً.

ومما استدلوا به أيضاً أنه إنما يعلم أن الشيء ليس بعلة في الحكم إذا حصلت من دون الحكم، لعلمنا أن وجودها لا يؤثر في إيجاب الحكم، وهذا حاصل فيما إذا وجد الحكم من دون تلك العلة لأن وجودها لم يؤثر في الحكم أيضاً. والجواب: أتريدون أن الحكم إذا حصل من دون تلك العلة لم يكن وجودها مؤثراً في ذلك الحكم، أو لا يكون مؤثراً في ذلك الحكم في غيره من المواضع؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: فكذلك نقول، وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: ومن يسلم لكم ذلك؟ وهل غرضكم إلا أن تدلوا على أن الحكم إذا حصل في بعض المواضع من دون العلة لم يجز أن تكون علة فيه في شيء من المواضع؟ وإن قالوا: معنى قولنا أنها غير مؤثرة فيه أنه لا يجوز وجود جنس ذلك الحكم

٥ عالماً] عالم، ب **١١** الذي] التي، ب **١٣** كونها[٢]] كونه، ب **١٥** قدرة] قادر، ب

من دونها، قيل لهم: هذا الاستدلال بالشيء على نفسه، فكأنكم قلتم: لا يجوز أن يحصل الحكم من دون العلة في بعض المواضع لأنه لا يجوز وجود جنس ذلك الحكم من دونها.

ومما استدلوا به أيضاً أنه لو جاز حصول الحكم لا لعلة لجاز حصوله مع علة تخالفها، لأن كلا الحالين حصل الحكم لا لتلك العلة. يقال لهم: ما أنكرتم أن يحصل مثل الحكم مع علة تخالف تلك العلة في الجملة؟ ألا ترى أن البياض ينتفي بالسواد وينتفي بالحمرة وإن كانا مختلفين؟ وإن كان أصحابنا لا يسمون ذلك علة لمفارقة تأثير المؤثر في الانتفاء للعلة، وليس كلامنا الآن في العبارات. فإن قالوا: عندنا الأعراض لا تحتمل البقاء، فالسواد لا يؤثر في انتفاء البياض ولا الحمرة عندنا، فلا يلزمنا ما قلتم، قيل لهم: إن الأعراض وإن لم تحتمل البقاء عندكم، ولذلك قلتم: إن السواد لا يؤثر في انتفاء البياض، فلا بد من أن تقولوا: إن السواد يؤثر في المنع من وجود البياض، والحمرة تخلفه في ذلك، لأن حكم التنافي، وإن كان لا يثبت بين المتضادات التي لا تبقى، فلا بد من أن يثبت فيها حكم التمانع، وإذا كان لا بد من هذا الحكم في المتضادات من الأعراض عندكم، ويخلف بعض المختلفات في ذلك البعض، فقد تم غرضنا في الإلزام.

ثم يقال لهم: إنما لا يجوز أن يثبت مثل حكم العلة مع علة تخالفها إذا كان ذلك الحكم من أخص أحكام تلك العلة وكان كاشفاً عن حقيقة تلك العلة، فلم يجز أن يثبت ذلك الحكم مع علة أخرى مخالفة، لأن ذلك الحكم يكشف عن أن حقيقتهما متماثلتان، فكيف تكون مخالفة لها والحال واحدة؟ فلذلك لم يجز أن تخالفها. وهذا غير حاصل في حصول الحكم لا لعلة أصلاً، ففارق حصول مثل ذلك الحكم عن علة مخالفة. فأما إذا لم يكن ذلك الحكم من أخص أحكام العلة كما ذكرناه في تنافي الألوان أو تمانعها جاز أن يخلف بعض المتخلفات فيه البعض.

ثم يقال لهم: عندكم يجوز ثبوت مثل الحكم عن علة مخالفة، لأنكم تقولون: إن علم الله تعالى بمعلوم معين مخالف لعلم الواحد منا بذلك المعلوم بعينه على أخص الوجوه، وإن

---

٨ للعلة] للعل، ب

شارك علمنا علمه تعالى في تعلقه بمعلومه على أخص ما يمكن، وتقولون: إن حياته تعالى مخالفة لحياتنا، وإن اشتركتا في حكم واحد، وهو تصحيح الإدراك لمدرَك واحد.

شبهة

قالوا: لو كان تعالى عالماً لذاته لكانت ذاته علماً. وإنما قلنا ذلك لأن العلم إنما يتميز عن سائر الذوات بهذا الحكم، وهو أنه يوجب كون الحي عالماً. ألا ترى أن القدرة، لما لم توجب كون الحي عالماً لم تكن علماً، وإن شاركت العلم في الحدوث والحلول وغيرهما من الصفات؟ وذاته عندكم أوجبت له تعالى كونه عالماً، فكان على أخص صفات العلم، فوجب كونه علماً. واعلم أن هذه الشبهة لا تلزم شيوخنا النافين للمعاني، وإنما ترد على من يثبتها.

والجواب عنها على أصولهم أن اشتراك الشيئين في إيجاب الحكم لا يقتضي تماثلها، وإنما يقتضي ذلك إذا اشتركا في إيجاب ذلك الحكم على حدٍ واحد، على ما تقدم بيان ذلك، ولهذا صح تعلق العلم والإرادة والقدرة بحدوث شيء واحد، ولم تتماثل لما لم يكن تعلقها به على حدٍ واحد. فعليهم أن يبينوا أن ذاته تعالى توجب كونه عالماً على حد إيجاب العلم كون الحي عالماً، ثم يقولوا: فيجب أن تكون مثلاً للعلم، وليس يتفق إيجابها لأن ذاته تعالى توجب له كونه عالماً، وذات العلم توجب كون غيره عالماً، فاختلف الإيجاب، فلم يلزم ما قالوا. فإن قيل: أليس شيخكم أبو هاشم قال: إن صفة الذات مع الذات تجري مجرى صفة العلة مع العلة؟ قيل له: إن مراده بذلك هو أن صفة الذات تجب للذات إذا صح حصولها لها كما أن حكم العلة يجب للعلة إذا وجدت، وليس يريد بذلك أنهما تتفقان في كيفية إيجاب الصفة للموصوف. وأما قولهم: إن العلم إنما يتميز عن غيره من الذوات لإيجابه كون العالم عالماً، قلنا: إنه ما تميز عن غيره بما قلتم، بل إنما تميز بكونه على صفة لأجلها يوجب كون الغير عالماً، وهذا غير حاصل في مسألتنا. وقولهم أن القدرة لما لم توجب كون العالم عالماً لم تكن علماً، قلنا: بل لما لم توجب كون الغير عالماً لم تكن علماً، فسقط ما قالوه.

وأجاب قاضي القضاة عن الشبهة وقال: إنا لا نعني بقولنا أنه تعالى عالم لذاته أن ذاته توجب كونه عالماً، وكيف نعني ذلك ومن حق الموجب أن يكون غيراً لما يوجب له الحكم، وأن يختص به نهاية ما يمكن من الاختصاص، وأن يجوز عدمه؟ وإنما نعني بذلك أنه تعالى يختص بهذه الصفة اختصاصاً يبين بها من غيره. ولقائل أن يقول: ألستم تقولون: لولا اختصاصه تعالى بالحالة الذاتية لما وجب له كونه عالماً، كما تقولون: لولا اختصاص العلم بالصفة الذاتية لما أوجب كون الحي عالماً؟ وإذا كان هذا قولكم، ولا يعقل من الإيجاب إلا ذلك، فقد لزمكم ما ألزمه مخالفكم، ولا ينفعكم قولكم أنكم تعنون مع ذلك أنه تعالى يبين بكونه عالماً لذاته عن غيره. وعلى أنكم إن كنتم لا تسمون هذا إيجاباً كان لمخالفكم أن يقول: فقد سلمتم لزوم ما أردته لكم من جهة المعنى، ولا يضرني امتناعكم من العبارة. وقوله أن الموجِب يجب أن يكون غير الموجَب [له]، قيل له: إنه إنما يجب ذلك إذا كان موجباً لغيره الحكم، فأما إذا كان موجباً لنفسه الحكم لم يجب ما ذكرته.

وقال قاضي القضاة أيضاً: إن العالم إنما كان عالماً لأجل العلم، فلو كان العلم علماً لأنه يوجب كون العالم عالماً لكان كل واحدٍ منهما علة في الآخر. ولقائل أن يقول: إنه إنما يلزمهم ذلك إذا قالوا أن العلم إنما يكون على صفته الذاتية بصفة العالم، فأما إذا قالوا أن العلم يكون كذلك لذاته وأرادوا بقولهم أنه يوجب كون العالم عالماً الإبانة عن كونه على صفة ذاتية لأجل ذلك يوجب كون العالم عالماً لم يلزمهم أن يكون علماً لأجل صفة العالم، بل صفة العالم فرع لكون العلم على تلك الصفة، وهذا كما تقولون أنتم أن العلم إنما كان علماً لأنه اختص بصفة لأجلها يقتضي سكون نفس العالم إلى معلومه، ثم لا يلزمكم على ذلك أن يكون العلم علماً لإيجابه سكون نفس العالم إلى معلومه، بل كون العلم علماً أصل لذلك وسكون نفس العالم فرع عليه، فكذا هذا فيما يقوله المخالف، فالصحيح من الجواب ما تقدم ذكره.

ثم يقال للمخالف: إن قولكم: لو كان تعالى عالماً لذاته لكانت ذاته علماً، لا يستقيم على أصولكم، لأنكم تجوزون اشتراك الشيئين المختلفين من جهة الذات في حكم ذاتي، كما ذكرنا في الشبهة التي قبل هذه الشبهة من أن علم البارئ وحياته عندكم يوجبان من

الحكم ما يوجبه علمنا وحياتنا، وهما قديمان مخالفان لعلمنا وحياتنا عندكم، فما أنكرتم أيضاً أن يشترك العلم وذاته تعالى في إيجاب كون العالم عالماً وهما مختلفان؟

شبهة

قالوا: مخالفة الجهل والقدرة للعلم ليس بأعظم من مخالفة ذاته للعلم، فكما استحال أن يكون عالماً بالجهل والقدرة فكذلك يستحيل أن يكون عالماً لذاته. الجواب: إنما كان يلزم ما قلتم لو قلنا أن ذاته تعالى مع أنها مخالفة للعلم فإنها توجب كونه عالماً على حد إيجاب العلم كون العالم عالماً. فأما إذا اختلف ايجابها على ما بيناه ولم يشتركا في حكم واحد عند التحقيق فلم يلزم عليه أن توجب القدرة مع مخالفتها للعلم ما يوجب العلم. وأيضاً، فإنما كان يلزمنا ما قلتم لو قلنا: إن القدرة إنما لا توجب كون الحي عالماً لأنها مخالفة للعلم، بل ذلك موقوف على الدلالة عندنا، فما اقتضته الدلالة قلنا به.

ثم يقال لهم: ما ألزمتمونا يلزمكم على قولكم أنه تعالى موجود لذاته، بأن يقال لكم: مخالفة الجهل لذات المؤثر في الوجود في الشاهد، وهو القادر منا، ليست بأعظم من مخالفة ذاته للقادر منا، فكما استحال أن يكون تعالى موجوداً بالجهل وجب أن يستحيل أن يكون موجوداً لذاته. ويقال لهم: ليست مخالفة الجهل لعلومنا بأكثر من مخالفة علمه عندكم لعلومنا، فكما استحال أن يكون تعالى عالماً لأجل الجهل وجب أن يستحيل أن يكون عالماً لمعنى مخالف لعلومنا.

شبهة

قالوا: وقد دل الفعل المحكم على كون العالم عالماً، فلا يخلو إما أن يكون دلالة على العالم، وذلك لا يصح لأن ذاته معلومة في الشاهد باضطرار، أو يكون دلالة على حال

---

٧ ولم] فلم، ب ١٩ أو يكون] ويكون، ب

عليها ذاته، وذلك باطل لما ذكروه وأجبنا عنه، فلم يبق إلا أنه يدل على علم. وقد دخل الجواب عن هذا فيما تقدم.

وذكر صاحب كتاب الهداية أن الفعل المحكم في الشاهد لا يقع إلا من عالم له علم، فليس بأن يقال: إنه يدل على كون العالم عالماً، ثم يدل كونه عالماً على العلم، بأولى من أن يقال: بل يدل على العلم، ثم يدل على كونه عالماً، من حيث استحال وجود العلم ولا يوجب كون العالم عالماً. فيقال له: ولم زعمت أنه ليس بأولى من أن يدل على الحال؟ وهذا اقتصار منك على دعوى، وقد بينا نحن فيما تقدم أن الدليل إنما يدل على ما له تعلق، وإنما يدل الفعل المحكم على ذات العالم دون ذات العلم، فإذا لم يتعلق به من حيث هو ذات فقط فإما أن يدل على ذات العالم على حكم، وهو تبينه وتعلقه بالمعلوم، أو على حال لها تعلق بالمعلوم على ما يقوله شيوخنا. فإن كان المخالف يعني بقوله أنه يدل على أنه على علم هذا فهو مخالف في عبارة، وإن كان يعني به أنه يدل على أنه معنى له كان على حال العالم لأجله تعلق تعلُّق العالمين فمعلوم أن الفعل المحكم لا يدل على هذا المعنى، وإنما الدال عليه عند المثبتين للمعاني هو حصول صفة العالم للذات مع جواز أن لا تحصل والحال واحدة على ما تقدم، فصح أن الفعل المحكم هو أولى بأن يدل على كون العالم عالماً، وليس يدل على العلم أصلاً.

شبهة

قالوا: قد نعلم العالم عالماً ونعلمه قادراً، فلا يخلو إما أن يكون علمنا بذلك قد تعلق بالذات أو تعلق بمعنى، ولو تعلق بالذات لناب أحد العلمين عن الآخر ولما اختلفا، فلما اختلف العلمان ولم ينب أحدهما عن الآخر ثبت الوجه الثاني، وكذلك هذا في مدلول الدلالة ومخبر الخبر.

والجواب على طريقتنا أن العلم بأن الذات عالمة يتعلق بأن الذات على حكم، وهو تبينه وتعلقه بالمعلوم، وكذا هذا في العلم بأنه قادر، لأنه يتعلق بأن الذات على حكم،

---

٨ يدل] يتعلق، ب **١٥** العلم] العالم، ب

وهو صحة الفعل منه، ويدخل في ضمن كل واحدٍ من العلمين من الحكم ما لا يدخل في ضمن الآخر، وكذا هذا في المعلوم بجميع صفاته تعالى، فلذلك تختلف العلوم بصفاته ولا ينوب بعضها عن بعض، ولذلك تختلف أدلتها والإخبار عنها. وقد اختلف جواب الشيخ أبي علي وجواب الشيخ أبي هاشم عن هذه الشبهة لأجل اختلافهم في إثبات الأحوال ونفيها لأجلها يصح منه إحكام الفعل تقديراً أو تحقيقاً على ما تقدم بيانه، وقد بينا ذلك في باب إثبات الأحوال.

شبهة

لو كان تعالى قادراً لذاته وعالماً لذاته لكان ما به قدر هو الذي به علم، وفي ذلك كونه قادراً على كل ما علمه حتى يجب أن يقدر على ذاته كما يعلمها. وإنما قلنا أنه يجب ما ذكرنا لأن المقتضي للصفتين واحد.

والجواب: ولم زعمتم أن المقتضي للصفتين إذا كان واحداً لزم أن تتفق أحكام الصفتين؟ وليس يلزم ذلك. ألا ترى أن الحجم يصحح حلول الأعراض فيه، ويصحح كونه شاغلاً للجهات، ويصحح كونه مرئياً، وليس تتفق أحكام ما يقتضيه؟ فسقط قولهم.

شبهة

قالوا: قد استحال حصول صفة العالم من دون المصحح لها، وهو صفة الحي، فوجب أن يستحيل حصولها من دون الموجب لها في الشاهد، وهو العلم، لأن الموجب أقوى من المصحح. ألا ترى أنه يستحيل وجود الموجب من دون حكمه، ولا يستحيل وجود المصحِّح من دون ما يصحِّحه؟ وإذا كان الموجب أقوى منه كان أولى بأن يستحيل حصول الحكم من دونه.

الجواب: إن ما ذكرتموه إنما يلزم من يثبت المعاني، ومن لا يثبتها فليس يلزمه. ثم نجيب على طريقة من يثبت المعاني أيضاً، فنقول: ولم زعمتم أنه إذا استحال حصول

صفة العالم من دون المصحح وجب استحالتها من دون ما يوجبها في الشاهد، وما أنكرتم أن يفارق المصحح في ذلك الموجب؟ وقولكم: إن الموجب أقوى من المصحح، لا يقتضي أن لا يفترقا فيما تنازعنا فيه، فلا بد من علة ودليل يجمع بينهما في ما ذكرتم. وعلى أنا لا نسلم أن المعنى أقوى من المصحح، لأن المصحح يوجب تصحيح الحكم ويلزمه ذلك، كما يوجب المعنى الحكم ويلزمه حكمه، لا فرق بينهما في ذلك.

وقولكم: يستحيل وجود العلة من دون الحكم، ولا يستحيل وجود المصحِّح من دون ما يصححه، قلنا: إنما كان كذلك لأن المصحِّح ليس هو موجِب المصحَّح، وإنما موجَبه هو تصحيحه له، وهذا الموجَب لا يفارقه، كما لا يفارق العلة حكمها، فصح أنه لا فرق بينهما فيما يوجبانه، وبطل قولكم أن العلة أقوى من المصحح، فكذلك يستحيل ثبوته من دون ما يوجبه عندنا، لأن الذات المخصوصة في الغائب توجب صفة العالم كما يوجبه المعنى في الشاهد، غير أن الذات في الغائب تخلف المعنى في الشاهد، والمصحح أيضاً يجوز أن يخلفه مصحح آخر عندكم. ألا ترى أن المصحح لقيام العلم بالحي في الشاهد هو الحجم، وفي الغائب هو ذات القديم عندكم، فصح أن المعنى والمصحح يجريان مجرى واحداً؟ وعلى أنا نريكم حكماً اختلف مؤثره ولم يختلف مصححه، وهو انتفاء البياض على قول من يرى بقاء الأعراض وامتناع وجوده على قول من لا يرى بقاء الأعراض، لأن المؤثر في ذلك هو السواد، ويخلفه في هذا التأثير غيره من الألوان، والمصحح لهذا الحكم واحد، هو كون البياض في حال وجوده على صفة معاكسة للسواد والحمرة وغيرهما من الألوان، فبطل ما قالوه.

شبهة

قالوا: قولنا: عالم، مشتق من العلم لأنه يقال: علم يعلم علماً فهو عالم، فإثبات كونه تعالى عالماً من دون ما اشتق منه كونه عالماً مناقضة.

الجواب: إنا لا نسلم أن أهل اللغة اعتقدوا المعنى الذي اعتقده بعض المتكلمين وسموه علماً، ثم اشتقوا منه اسم العالم، فكيف يدّعى ذلك وأهل اللغة لم يخطر ببالهم هذا المعنى؟ ولهذا نراهم الآن يتكلمون بالعربية ويذكرون اسم العالم، ولو سئلوا عن

المعنى الذي يذهب إليه بعض المتكلمين لم يفهموه، وإنما العلم عند أهل اللغة ما علموه ضرورة من أنفسهم ومن غيرهم، وهو كون العالم عالماً، ثم صرفوه في المعاني، وهذا كاشتقاقهم من لفظة الوجود قولهم: وُجد يوجد وجوداً فهو موجود، وليس يمكن أن يقال: إن الوجود معنى لأنهم اشتقوا منه ما ذكرنا، بل قيل: هو أمر معقول وضعوا له اسم الوجود، ثم صرفوه في معانيه، كذا هذا في العلم.

واحتجوا من جهة السمع بقوله تعالى ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [٤ النساء ١٦٦] وبقوله ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [٣٥ فاطر ١١] وبقوله ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [٢ البقرة ٢٥٥]، قالوا: فأثبت له تعالى علماً، وبقوله تعالى ﴿هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ وقوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [٤١ فصلت ١٥] قالوا: فأثبت له تعالى القوة، والقوة هي القدرة.

والجواب: إن كلامه تعالى يجب أن يحمل على موضوع اللغة، أو على ما تعارفه أهل اللغة، ولا يجوز حمله على ما اصطلح عليه المتكلمون، وقد بينا أن أهل اللغة وضعوا قولهم: علم، لكون العالم عالماً، لا للمعنى الذي يذهب إليه بعض المتكلمين، وكذا هذا في قولهم: قوة وقدرة، وليس يفهم أهل اللغة المعاني التي اعتقدها بعض المتكلمين من العلم والقدرة والحياة وغيرها، فوجب حمل قوله تعالى ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ وقوله ﴿وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ وقوله ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ وقوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ على كونه عالماً وعلى كونه قادراً. وعلى أنهم لو وضعوا قولهم: علم وقدرة، لما ذكروه تقديراً لم يجز حملها في الآيات التي تلوها على المعاني، بل يجب حملها على ما تعارفوه، وقد تعارفوا قولهم: كان كذا بعلمي، أي كان وأنا عالم به، فقوله تعالى ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [٤ النساء ١٦٦] محمول على هذا، أي أنزله وهو عالم به، وكذا قوله ﴿وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ أي إلا وهو عالم به. يبين هذا أنه أدخل الباء على العلم، وإنما تدخل الباء في مثل هذا لإلصاق الفعل بما هو آلة فيه، كما يقال: كتبت باليد وبالقلم، فلو كان المراد بالعلم في الآية المعنى الذي ذهبوا إليه لكان علمه تعالى قدرة على الإنزال وآلة فيه، فإذا لم يصح

---

٣ يوجد] بوجود، ب

ذلك فيه علم أن المراد به ما تعارفوه في نحو قول القائل: خرج زيد إلى السوق بعلمي، أي خرج وأنا عالم بذلك، وكذا هذا في قوله تعالى ﴿وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾.

فأما قوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ فالمراد به معلوماته، لأن العلم يذكر ويراد به المعلوم، كما يقال في الدعاء: اللهم اغفر علمك فينا، ويراد به ما علمته من ذنوبنا، ولهذا أدخل فيه كلمة: من، التي تفيد التبعيض، فلو أريد به المعنى الذي يذهبون إليه لكان متبعضاً، فصح أنه أراد به المعلومات التي يصح دخول التبعيض فيها، وكذا هذا في قوله تعالى ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾ وقوله ﴿أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ لأن القوة والقدرة تعورفا في الاقتدار، كما يقال في الدعاء: القدرة لله، ويراد به الاقتدار، ولهذا يذكر هذا الدعاء عند ما يرى من عجائب صنعة الله تعالى.

وقد عارضهم أصحابنا بقوله تعالى ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [١٢ يوسف ٧٦] قالوا: فأثبت تعالى فوق كل ذي علم عليماً، فلو كان تعالى ذا علم لوجب بظاهر الآية أن يكون فوقه عليم غيره. وهذا يضعف لأنه ليس المراد بذي العلم في الآية هو من له المعنى الذي يذهب إليه المتكلمون، لما بينا أن أهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى، وإنما المراد بالآية أن فوق كل عالم عليماً، وتخص الآية بالعباد دونه.

باب فيما حكي عن شيخنا أبي الهذيل في العلم

حكي عنه أنه كان يقول: إن علم الله هو الله، وكان لا يقول: إن الله هو علمه، وحكي عن بعض المتكلمين أنهم قالوا: إن الله هو علمه.

واعلم أنهم مخالفون في عبارة ويعنون بها أنه تعالى عالم لذاته. يبين ذلك أنه متى حمل قول الشيخ أبي الهذيل وغيره من المتكلمين على ظاهره اقتضى أن يكونوا قد أثبتوا ذات الله وذاتاً أخرى هي علمه، ثم يقول الشيخ أبو الهذيل أن إحدى هاتين الذاتين هي الأخرى، وليست الأخرى هي تلك الذات، وهذا لا يذهب على عاقل فساده،

فضلاً على شيخ المتكلمين، ويقول غيره من المتكلمين: بل كل واحدة من كلتا الذاتين هي الأخرى، وهذا أيضاً مناقضة لا تذهب عليهم، فصح أنهم مخالفون في عبارة، فينبغي أن يحمل قول الشيخ أبي الهذيل على أنه عنى بقوله: علم الله، كونه عالماً، ثم قال: هو الله، لأنه تدخل ذاته في الوصف بأنه عالم، والذات هي الأصل في الوصف والتعلق بالمعلوم تبع، ثم قال: وذاته ليس هو علمه، أي ليس هو كونه عالماً، لأن كونه عالماً يدخل فيه أمر زائد على ذاته، وهو تعلقه بالمعلوم، لئلا تكون ذاته مضافة إلى التعلق بالمعلوم مع أن هذا التعلق تبع في وصف العالم بأنه عالم. وعنى غيره من المتكلمين أن كل واحدة من ذاته تعالى وتعلقه بالمعلوم يدخل في وصفه بأنه عالم. واحتج الشيخ أبو الهذيل لقوله بقوله تعالى ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [٤ النساء ١٦٦] وقد بينا أن المراد بالآية هو كونه تعالى عالماً، فصح أنه عنى بعلمه تعالى كونه تعالى عالماً.

وأما كلامهم في العبارة فصحيح على طريقة أهل اللغة، فأما اصطلاح المتكلمين فلا يجوز إطلاقه على طريقتهم، لأن العلم عندهم معروف في المعنى الموجب لكون العالم عالماً، هذا هو الأظهر عندهم، ثم قد يذكره من يثبت الأحوال، ويريد به حالة العالم، وليس يجوز أن يوهم أن ذاته تعالى هي معنى يوجب للغير حالة العالم، أو هي حالة. فأما إذا اعتقد معتقد أن ذاته تعالى معنى هي علم أو ذاته حالة فبطلانه ظاهر، لأن ذلك يقتضي أن يكون تعالى مثلاً لعلومنا، وأن يستحيل أن يكون عالماً قادراً لأن ذلك يستحيل في المعاني والأحوال، تعالى الله عن ذلك.

---

١ واحدة] واحد، ب ١٤ العالم] للعالم، ب

الكلام في أنه تعالى يستحق صفات ذاته لم يزل ولا يزال

باب في أنه تعالى قادر حي لم يزل ولا يزال

اعلم أنا قد بينا فيما تقدم حقيقة القادر والحي، وبينا أنه إنما وجب له تعالى كونه قادراً حياً لذاته المخصوصة، وبينا أنه يجب أن تكون ذاته ذاتاً مخصوصة لم يزل ولا يزال، فإذاً يجب أن يكون حياً قادراً لم يزل ولا يزال. فإن قيل: إذا كان حقيقة القادر هو من يصح منه الفعل، وكان الفعل لا يصح وجوده لم يزل، فكيف يصح وصفه بأنه قادر لم يزل؟ قيل له: إنه ليس حقيقة القادر ما ذكرته، بل حقيقته هو من يصح منه الفعل على بعض الوجوه. ألا ترى أن القادر الممنوع يستحيل منه الفعل في حال ما هو ممنوع ويوصف بأنه قادر لما كان ممن يصح منه الفعل على بعض الوجوه، وهو إذا زال عنه المنع وكملت شرائط صحة الفعل؟ فإذا كان تعالى متمكناً من الفعل لم يزل على الوجه الذي يصح الفعل منه في نفسه، وكملت شرائط صحة وجوده، وجب صحة وصفه بأنه تعالى قادر لم يزل، وإذا وجب ذلك فكذلك يصح وصفه بأنه حي لم يزل، لأن الحي هو الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم، وذلك واجب له تعالى لم يزل.

فأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فإن معنى كونه تعالى قادراً لم يزل عندهم أنه تعالى يختص بحالة القادر لم يزل، ودليل ذلك أن حالة القادر مقتضاة عندهم عن الحالة الذاتية التي يختص بها القديم تعالى، قالوا: وهو تعالى مختص لم يزل بالحالة الذاتية وشرط الاقتضاء حاصل، وهو وجوده تعالى وعدم الفعل وأن لا يكون قد تقضى وقته أو حضر وقت سببه، وكل ذلك حاصل لم يزل، فلو لم يقتض كونه قادراً لم يزل لانتقض كون الموجب موجباً، وذلك محال، وهذه المعاني حاصلة في ما لا يزال، فوجب كونه كذلك لا يزال.

---

٥ حقيقة] حقية، ب | هو] فهو، ب

باب في أنه تعالى عالم لم يزل ولا يزال

ذهب جمهور المسلمين إلى أن الله تعالى عالم لم يزل، وحكى الشيخ أبو القاسم البلخي عن جهم بن صفوان أنه أحال العلم بالمعدوم وقال أن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا في حال وجوده، وهذا القول أيضاً محكي عن الروافض، وحكي عن هشام بن الحكم أنه قال: لو كان تعالى عالماً فيما لم يزل لكان عالماً بأن الجسم يتحرك وأن السماء موجودة، وظاهر مذهب هشام بن الحكم أنه تعالى لا يعلم الشيء قبل وجوده. وحكي عن [هشام بن] عمرو الفوطي أنه يستحيل أن يقال: إن الله تعالى عالم بالأشياء لم يزل، لأن ذلك يقتضي كونها أشياء وهي معدومة، والمعدوم عنده ليس بشيء، فلم يمنع من كونه تعالى عالماً لم يزل، وإنما منع من وصف معلومه بأنه شيء.

والدلالة على أنه تعالى عالم لم يزل ينبغي أن يتقدمه ذكر اختلاف الناس في أن المعدوم هل هو في حال عدمه ذات وشيء، أو ليس بذات؟ وإذا لم يكن ذاتاً فهل يوصف بأنه شيء؟ وإذا وصف بأنه شيء فهل يختص في حال عدمه بصفة، وهل المعدومات مختلفة ومتماثلة في حال عدمها؟ فإن الناس اختلفوا في ذلك اختلافاً شديداً، وظن بعض الناس أن من لم يصف المعدوم بأنه في عدمه ذات وشيء لم يصح منه وصف الله تعالى بأنه عالم بالمعدومات، وأنه عالم لم يزل، ونحن نبين القول في ذلك وفيما يتصل به من القول في العبارات، ثم نذكر الدلالة على أن الله تعالى عالم لم يزل إن شاء الله تعالى.

فصل

اختلف الناس في المعدوم هل هو ذات وشيء في عدمه، فذهب المتقدمون من الشيوخ كأبي الهذيل وهشام بن عمرو والبرذعي إلى أنه ليس بشيء في حال عدمه، وهذا هو الذي نصره شيخنا أبو الحسين رحمه الله، وذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما والشيخ أبو القاسم البلخي إلى أن المعدوم شيء في حال عدمه،ثم اختلفوا في

أنه هل هو جوهر وسواد وكون في عدمه، فقال الشيخ أبو القاسم: إنه ليس بجوهر ولا سواد في عدمه، وقال الشيخ أبو هاشم وأصحابه: بل هو جوهر وسواد في عدمه، وكذا هذا في سائر الذوات عندهم.

ثم اختلف أصحاب أبي هاشم في أن المعدوم هل له صفة في عدمه أم لا؟ فقال الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة: إن للمعدوم صفة في حال عدمه، وقال الشيخ أبو إسحاق بن عياش: ليس للمعدوم صفة في حال عدمه، ثم اختلف من أثبت للمعدوم صفة في أن تلك الصفة ما هي، فقال قاضي القضاة: إن للجوهر المعدوم صفة في حال عدمه، وهي كونه جوهراً، وكون السواد سواداً، إلى غير ذلك من الذوات، وقال: إن كونه جوهراً أو سواداً يقتضي تحيز الجوهر وكون السواد على هذه الهيئة بشرط الوجود، وأثبت هؤلاء الوجود صفة زائدة على كون الجوهر جوهراً وعلى كونه حجماً، وقال الشيخ أبو عبد الله: بل صفة الجوهر في حال العدم هو كونه متحيزاً وحجماً، ثم كونه شاغلاً للجهة وكونه مرئياً مشروط بالوجود، وأثبت صفة الوجود زائدة على كونه حجماً.

والحاصل عند قاضي القضاة في الجوهر الموجود أنه يختص في حال وجوده بأربع صفات، كونه جوهراً، وكونه متحيزاً، وكونه كائناً، ويقول: إنه لا يحصل من هذه الصفات للجوهر بالفاعل إلا صفة الوجود، ثم ما عدا الوجود إما مقتضى عن صفة ذاته كالتحيز، وإما معلّلاً بعلة ككونه كائناً، وذكر في شرح الجوامع أن كل وصف ينبئ عن الوجود أو لا بد فيه من الوجود فإنه لا يصح وصف المعدوم به، مثال الأول كوصفه بأنه موجود أو محدث أو باقٍ، ومثال الثاني كوصفه بأنه جسم أو شخص أو متحرك أو ساكن، لأن كل ذلك لا بد فيه من الوجود، لأن كونه جسماً وشخصاً ومتحركاً وساكناً لا بد فيه من كونه حجماً، وكونه حجماً تابع للوجود، والمعدوم ليس بموجود، فلم يصح وصفه بذلك. وفي الناس من زعم أن الجسم جسم في حال العدم، وأنه شخص متحرك وساكن.

والصحيح في هذا الباب هو ما حصّله شيخنا أبو الحسين رحمه الله من أن المعدوم معلوم، وليس بذات ولا شيء على طريقة المتكلمين، ومعنى كونه معلوماً هو أنه متصور

---

١٩ باقٍ] باقي، ب

غير متعين في نفسه، وإذا لم يكن متعيناً في نفسه لم يمكن تعيينه بالعلم فيتعلق العلم به بعينه، بل هو بمنزلة ما يتصوره العاقل من ثاني القديم وقدرة وعلم وحياة له تعالى، وما يتصوره من دور وأشخاص وصور قبل حصولها، وكل ذلك متصور ثابت في وهم العاقل عند شيوخنا أصحاب أبي هاشم، وليست بذوات وأشياء، وإن كان يعلمها العاقل. ألا ترى أنا ننفي ثاني القديم تعالى وننفي عنه القدرة والحياة، وما لا يعقل ولا يتصور لا يمكن نفيه؟

فإن قيل: فإذا قال أن المعدوم معلوم وجب صحة وصفه بأنه شيء، لأن الشيء في اللغة هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، فإذا صح العلم به والخبر عنه كان شيئاً، قيل له: إنه يقول أنه يصح وصفه بأنه شيء على طريقة اللغة، ولا يصفه بأنه شيء على طريقة المتكلمين، ولهذا أطلق في كتاب التصفّح اسم الشيء على المعدوم في كثير من المواضع، وحمل الآيات التي أطلق فيها اسم الشيء على المعدوم على طريقة اللغة، نحو قوله تعالى ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [٢ البقرة ٢٣١] ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [٥ المائدة ١٢٠] ونحو قوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [١٨ الكهف ٢٣-٢٤] ونحو قوله تعالى ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [٢٢ الحج ١] فقال أن المراد بها هو ما يثبت في النفس مما يتوهم ويتصور، وأهل اللغة يسمون ذلك شيئاً.

فإن قيل: ما الفرق بين طريقة أهل اللغة وبين اصطلاح المتكلمين في اسم الشيء؟ قيل له: إن أهل اللغة يسمون كل ما صح أن يعلم ويخبر عنه شيئاً، سواء كان منفرداً في العلم أو تابعاً لغيره في العلم، وسواء كان نفياً أو إثباتاً، أو كان متصوراً أو متعيناً في نفسه، والمتكلمون يستعملون اسم الشيء فيما ينفرد به العلم وكان متعيناً في نفسه، ولهذا لا يسمون الصفة والحكم والحالة شيئاً، ولا يسمون المتصور شيئاً كمثل ثاني القديم، ولا يسمون الإدراك والبقاء اللذين يتصورهما بعض الناس شيئاً، فصار استعمال المتكلمين أخص من استعمال أهل اللغة وجرى في ذلك مجرى الصوم الذي هو اسم للإمساك المطلق في اللغة، ثم صار في عرف الشرع اسماً لإمساك معروف مخصوص.

---

٢٤ اسماً] اسم، ب

فلما اعتقد أصحاب أبي هاشم أن المعدوم متعين في حال عدمه، ولهذا قالوا أنه مختص بصفة وأنه يماثل غيره ويخالفه، سموه شيئاً لا على طريقة اللغة، بل على عرف المتكلمين، ولما اعتقد غيرهم أنه ليس بمعين في نفسه، بل هو متصور، قالوا أنه ليس بشيء على اصطلاح المتكلمين، لا على عرف أهل اللغة.

فإن قيل: إن أصحاب أبي هاشم رحمه الله يقولون: إن قولنا: شيء، يقع على كل ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، فكيف يصح أن يقال أن اصطلاح المتكلمين في اسم الشيء أخص من عرف اللغة فيه؟ قيل له: إنهم بينوا في كتبهم أن الشيء لا يحد، وقالوا: إن اسم الشيء يقع على ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه. فأما من ظن أنهم يحدونه بذلك فإنه يلزمهم لأجل هذا الحد أن يسموا الصفة والنفي المتصور شيئاً وإن كانوا يأبون أن يسمى ذلك شيئاً، فلا بد على طريقتهم أن يفصل في اسم الشيء بين عرف المتكلمين وعرف أهل اللغة على ما بيناه.

فإن قيل: إن الله تعالى عالم بالمعدومات، ولا يصح أن يقال: إنه متصور لها، لأن التصور هو ظن الشيء وأنه بصفة ما شوهد بصيرةً، قيل له: إن التصور يستعمل في اللغة في العلم إذا لم يكن معلومه متعيناً، ولهذا يقولون فيما لا يصح العلم به: إن هذا لا يتصور، أي لا يصح أن يعلم ولا يصح أن تثبت له صورة يعلم عليها، وأصحاب أبي هاشم استعلموه في كتبهم بمعنى العلم، ثم إذا استعمل بمعنى الظن لم يضرنا ذلك، لأنا نعني به هذا العلم المخصوص، وإذا ثبت معنى ما يستعمل فيه التصور في كونه تعالى عالماً لم نمتنع من ذلك، وإذا فهمت المعاني، فلا مضايقة في العبارات، خصوصاً إذا كان لها مساغ في اللغة.

فإن قيل: فما حد المعدوم عندكم؟ قيل له: قد حد الشيخ أبو الحسين رحمه الله الموجود بأنه الثابت، والمعدوم بأنه المنفي، قال: لأن الشيء إنما يحد بما يفهم من معناه، والمفهوم من الموجود هو الحصول، والانتفاء يقابله، وكل واحدٍ من ذلك معقول لا يحتاج فيه إلى تفسير، ألا ترى أن كل عاقل يعلم أن الشيء لا يخلو من نفي وإثبات؟ فلا يصح أن يقال: إن الإشكال في أحدهما كالإشكال في الآخر.

وقد حد أصحاب قاضي القضاة رحمه الله الموجود والمعدوم بهذين الحدين، وزادوا في ذلك بأن الموجود هو الكائن الثابت، والمعدوم هو المنتفي الذي ليس بكائن ولا

ثابت، وقالوا: إن قولنا: كائن، هو زيادة كشف، لا أنه يفيد معنى غير معنى قولنا: ثابت. وبعضهم اعترض حد المعدوم بأنه المنتفي، فقال: إن المنتفي هو الذي تجدد عدمه، فيخرج من الحد المعدومُ الذي لم يتجدد، وهذا لا يصح، لأن قولنا: منتفٍ، لا ينبئ عن تجدد الانتفاء، كما لا ينبئ قولنا: موجود ومعدوم، عن تجديد الوجود والعدم، فالمنتفي هو المختص بالانتفاء، سواءً كان انتفاؤه متجدداً أو غير متجدد، إلا أنه متى حَدّ المعدومَ بهذا الحد من يرى المعدوم ذاتاً لزمه أن يصف ما يتصور وليس بمتعين كمثل القديم والإدراك والبقاء معدوماً، لأن ذلك منتفٍ، وهم يأبون ذلك ويقولون: إن مثل الله تعالى ليس بموجود ولا معدوم.

وحد بعض أصحاب قاضي القضاة المعدوم بأنه المعلوم الذي ليس بموجود، قال: وقولنا: معلوم، هو احتراز عن مثل الله تعالى، لأنه ليس بمعلوم، لأن العلم بأنه لا مثل لله تعالى هو علم لا معلوم له. وهذا الحد غير صحيح، لأن قوله: هو المعلوم، لغو في الحد، لأن المعدوم، سواءً علمه عالم أو لم يعلمه، فهو معدوم، ولهذا لو قدّرنا نفي العالمين لكانت الأشياء معدومة كما هي معدومة وإن علموها، فكان ينبغي أن يقول: هو الذي ليس بموجود، ومتى قال ذلك لزمه أن يكون مثل الله معدوماً لأنه ليس بموجود، وقوله: إن العلم بأن لا مثل لله تعالى هو علم لا معلوم له، لا يصح أيضاً، لأنه لا يتصور علم من دون إضافة إلى معلوم إما متعين أو متصور، فكيف يصح أن يقال في علم أنه لا معلوم له؟ ومتى قال أصحابنا في بعض العلوم: إنه لا معلوم له، فإنما يعنون به أن معلومه غير متعين، لا أنه ليس له معلوم أصلاً.

فإن قال: إني عنيت بقولي: هو المعلوم الذي ليس بموجود، هذا المعنى، وهو أنه معلوم متعين في نفسه وليس بموجود، فوقع به الاحتراز عن مثل القديم وكل ما يتصور، قيل له: إنه يعلم المعدوم من لا يعلم أنه متعين في نفسه، ويجب في من يعلم معنى الحد أن يعلم المحدود، وفي من يعلم المحدود أن يعلم معنى الحد، فلما علم المحدود من لا يعلم معنى هذا الحد صح أنه ليس بحد للمعدوم، وعلى أن هذا احتراز بما في الضمير، وذلك لا يصلح احترازاً لما تقدم.

---

٣ منتفٍ] منتفي، ب

وكذلك فليس لأصحاب أبي هاشم أن يحدوا الموجود بأنه الثابت، ولا المعدوم بأنه المنتفي، لوجه آخر غير ما ألزمناهم، وذلك لأن المعقول من قولنا: ثابت، هو أنه ذات، خصوصاً إذا قيل أنه مع كونه ذاتاً مختص بصفة، وعندهم المعدوم هو ذات ومختص بصفة ذاتية، فينبغي أن يكون ثابتاً، وإذا كان الثابت هو الموجود لزم أن يكون موجوداً. يبين ما ذكرناه أن الناس يقولون: الجسم موجود في المكان، فيضيفون ذاته إلى المكان، ومعلوم أن الكائن في المكان هو ذات الجسم، وأنه يشغله بذاته، لا بوجوده الذي يعتقده أصحاب أبي هاشم، فإذا كان الجوهر عندهم جوهراً في العدم، وكان مختصاً بصفة الجوهر، كان ثابتاً، فيلزمهم أن يصفوه بأنه موجود.

وأما الفصل بين اختصاصه بصفة الجوهر وبين اختصاصه بصفة أخرى يسمونها وجوداً في التسمية [هو] بأنه موجود. فإن قالوا: إنا نتبع في هذه التسمية أهل اللغة، وأهل اللغة إنما يسمونه موجوداً إذا اختص بصفة الوجود، ولا يسمونه بذلك إذا اختص بصفة أخرى، قيل لهم: إن أهل اللغة لا يعقلون صفة الوجود التي تعتقدونها، فكيف يسمون المختص بها موجوداً؟ فإن قالوا: إن العقلاء يعلمون صفة الوجود في الموجودات باضطرار، فكيف يصح أن يقال: إن أهل اللغة لا يعقلون صفة الوجود؟ قيل لهم: إن العقلاء وأهل اللغة يعلمون الوجود باضطرار إذا عني بالوجود نفس الشيء وذاته، فأما أن يعلموا صفة مخصوصة زائدة على نفس الشيء فلا. مثال ذلك أنهم يعلمون وجود الحجم باضطرار إذا عني بوجوده كونه حجماً، فأما إن عني بوجوده ما يذهبون إليه ويجعلونه صفة زائدة على كونه حجماً فإنه لا يعلمونه بالاكتساب، فضلاً عن أن يقال أنهم يعلمونه باضطرار.

يبين ما قلناه أنا نقول لهم: فما حقيقة صفة الوجود عندكم؟ بينوها لننظر هل يعلمه العقلاء بالاضطرار كما زعمتم أم لا. فإن قالوا: صفة الوجود هي الصفة التي تصحح مقتضى صفة الذات، أو الصفة التي تصحح تعلق الموجود بغيره، أو تعلق غيره به، أو حلوله في غيره، قيل لهم: فمن يخطر بباله من العقلاء إذا علموا وجود الشيء مقتضى صفة الذات وشرطه الذي يصححه، أو التعلق بالغير أو تعلق الغير به، حتى تدّعوا أن العقلاء يعلمون هذه الصفة باضطرار؟ على أن مقتضى صفة الذات وشرطه والتعلق بالغير الذي يذهب إليه أصحاب أبي هاشم، نحو تعلق القدرة بالمقدور، لا يعقله من

تدرب في علم الكلام وأكثر ملاقاتهم إلا بعد جهد جهيد، فكيف يدّعى أن العوام وأهل اللغة يعلمون ذلك حتى يعلموا حقيقة هذه الصفة؟ وإذا لم يخطر ببالهم ما ذكروه، ومع ذلك يعلمون وجود الموجودات، علمنا أن الوجود عندهم ما علموه من ذوات الأشياء باضطرار.

فإن قالوا: إن العقلاء يعلمون صفة الوجود بالاضطرار على الجملة، ثم يعلمونها على التفصيل بالاكتساب إذا علموا أنها هي الصفة التي تصحح ما ذكرناه، قيل: إن صفة الوجود إذا لم تكن معلومة بنفسها فلا بد من أن تعلم بحكم لها، فما الحكم الذي به تعلم بالاضطرار إن كانت الأحكام التي ذكرتموها هي التي تعلم بها على التفصيل؟ فإذا لم يمكنكم أن تذكروا لها حكماً يعلم غير ما ذكرتم سقط ما ادعيتموه من العلم بها على الجملة، وقد بطل بما ذكرنا تحديد من حد الموجود بأنه الذي يتعلق بغيره أو يتعلق به غيره، أو يحل فيه غيره أو يحل في غيره، وكذلك قول من حد الموجود بأنه المختص بصفة تصحح مقتضى صفة الذات، لأنه يعلم الموجود من لا يعلم معنى هذه الحدود، وهم يقولون أن الغرض بالحد هو الكشف والبيان، ويقولون أن الحد يجب أن يكون أوضح من المحدود، وعلى أن الحد الأول هو تعديد لأقسام الموجودات، وليس فيه بيان لحقيقة الموجود التي بها يتميز كل موجود عما ليس بموجود، فلم يكن حداً، وعلى أنه يدخل في قوله: أو يتعلق غيره به، المعدوم لأن عندهم يتعلق العلم بالمعدوم، فينبغي أن يكون المعدوم موجوداً. وأما الحد الثاني فينتقض لكونه تعالى حياً، فإنه يصحح مقتضى صفات ذاته، نحو كونه قادراً وعالماً، وليس يوصف بأنه موجود لكونه حياً. فهذا هو الكلام فيما يتعلق بالعبارات في هذا الباب.

وأما الكلام في المعنى فالذي يدل على أن المعدوم ليس بذات هو أنا نفرض الكلام في الجوهر، ثم نبني عليه غيره فنقول: إن الجوهر ليس هو إلا هذا الحجم، وهو أمر واحد، وليس بأمرين أحدهما ذات والآخر تحيز مضاف إليها، وإذا كان الحجم متجدداً، وهو الذات، ولم يكن حجماً من قبل، صح أنه لم يكن ذاتاً من قبل، وكذا هذا في جميع الذوات، فإن كل واحدةٍ منها أمر واحد، وليست بذوات وصفات.

---

٢ هذه] هه، ب **٣** الموجودات] الموجات، ب

أما الدلالة على أن الجوهر هو أمر واحد، وليس بذات وتحيز مضاف إليها، فهي أنه لو كان ذاتاً وصفة لكان العلم به متعلقاً بالذات مع الصفة، وكنا نجد من أنفسنا إذا علمنا الحجم العلم بأمرين، أحدهما ذات والآخر تحيز مضاف إليها، كما إذا علمنا الحجم أسود ومتحركاً، فإنا نجد من أنفسنا علماً بأمرين، أحدهما حجم والآخر تحرك زائد عليه وسواد زائد عليه، ومعلوم أنا لا نجد من أنفسنا إلا العلم بالحجم ولا نجد العلم بالذات، مع أن العلم عندهم تعلق بالذات على هذه الصفة، ولم يتعلق بأحدهما، وكان يجب أن يكون علمنا بالذات التي يدعونها أجلى من العلم بالتحيز لأن العلم بالذات أصل له، وهو متعلق العلم به على صفة التحيز، فلما لم نجد إلا العلم بالتحيز، وهو الحجم فقط، علمنا أنه أمر واحد، وكذا هذا في سائر الذوات غير الحجم.

وأيضاً، فإن ما لا ينفصل حصوله من أن لا يحصل لا يجوز إثباته، لأن إثبات ما هذا حاله يؤدي إلى الجهالات و[أن] لا ينفصل إثبات أمر مما زاد عليه، حتى يؤدي إلى ما لا يتناهي، فلو كان ذات الجوهر أمراً سوى التحيز لكان إما معلوماً بنفسه أو بطريق وحكم، فلما لم يكن معلوماً بنفسه، لأنا لا نعلم إلا التحيز فقط، وإن لم يكن معلوماً بطريق وحكم، وجب نفيه، وكذا هذا في سائر الذوات غير الجواهر، فإذا كان التحيز هو الذات، ولم يكن متحيزاً في العدم، صح أنه لم يكن ذاتاً في العدم، وكذا هذا في غيره من الذوات.

فإن قيل: إن الشيوخ لا يقولون أن المتحيز ذات وصفة، ولا يقولون أنهما أمران، ولو قالوا ذلك لكانت الصفة أمراً متميزاً عن الذات، فكان يجب أن تكون معلومة، ولوجب أن تكون ذاتاً ولا تكون صفة، ولو كانا أمرين لزم أيضاً ما ذكرناه، وإنما يقولون أن المتحيزات على صفة، ولا يثبتون التحيز أمراً زائداً على ذات المتحيز، فسقط ما قلتم، قيل لهم: إنهم وإن كانوا لا يطلقون القول بأنهما أمران وأن المتحيز ذات وصفة فإنهم يذهبون مذاهب ترجع إلى ما قلنا، وإن كانوا يحترزون بالعبارات. يبين هذا أنهم يقولون أن الجوهر جوهر في حال عدمه وليس بمتحيز، وأن كونه جوهراً يقتضي تحيزه بشرط الوجود، فإذا أوجده الفاعل أوجب كونه جوهراً كونه متحيزاً، فإذا

---

١٠ فإن] + اثبات، ب

كان هذا قولهم فقد أثبتوا التحيز أمراً زائداً على ذات الجوهر، وإن لم يقولوا هو زائد، وإذا ثبت أنه يجب أن يكون أمراً زائداً على ذات الجوهر على قولهم ثبت أنه ذات وصفة وأنهما أمران، سواءً صرحوا بذلك قولاً أو لم يصرحوا به، وكذلك جعلوا الوجود شرطاً للتحيز، والشرط يجب أن يكون غير المشروط أو في حكم الغير له، وجعلوا كونه جوهراً مقتضياً للتحيز، والمقتضي يجب أن يكون في حكم الغير لمقتضاه، فصح أنهم يعتقدون أن الصفات والأحوال أمور زوائد على الذوات، وإيراد الإبطال على المعاني صحيح وإن امتنع صاحبها من التصريح بالعبارات عنها.

فإن قيل: ولم زعمتم أن الجوهر ليس بمتحيز في حال عدمه؟ والشيخ أبو عبد الله يقول بذلك، لكنه يقول أنه ليس بمرئي ولا شاغل لجهة، لأن ذلك مشروط عنده بالوجود، قيل له: إن الجوهر، لو كان متحيزاً في حال عدمه، لوجب أن يكون في جهة ولوجب أن يكون مرئياً، لأن العلم بأن ذلك واجب للمتحيز تابع للعلم بتحيزه، وإن لم يخطر ببالنا غير التحيز، فالقول بأنه لا بد من أن يكون الحجم على صفة الوجود حتى يشغل الجهة وأن يكون مرئياً كالقول بأنه لا بد من أن يكون في بلد دون بلد حتى يرى ويشغل الجهة في أن كل عاقل يعلم بطلانه بالبديهة. فإن قيل: ولم زعمتم أنه لا طريق إلى إثبات كون الجوهر ذاتاً قبل تحيزه؟ قيل له: هذا إنما يتبين بإبطال ما يذكرونه طُرقاً إلى أن المعدوم ذات في عدمه، ونحن نستقصيها إن شاء الله تعالى ونبين بطلانها.

وأيضاً، فإذا ثبت لنا أن وجود الشيء هو ذاته على ما تقدمت الدلالة عليه فوجود الحجم إذاً هو أنه حجم، وكذا هذا في سائر الذوات، وثبت أن وجود المحدثات بالفاعل، فثبت أن ذات الشيء بالفاعل، فيجب أن لا تكون ذاتاً قبل جعل الفاعل إياها ذاتاً.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الحجم بالفاعل، ويكون قبل كونه حجماً ذاتاً في العدم، ثم يجعله القادر حجماً؟ قيل له: إن كونه ذاتاً قبل كونه حجماً لا بد من أن يعلم بنفسه أو لحكم، وليس بمعلوم بنفسه، وليس له حكم يعلم به، لأن حكمه هو إيجابه للتحيز بشرط الوجود على قولهم، فإذا ثبت أن تحيزه هو وجوده، وأنه بالفاعل، لم يبق حكم يعقل به كونه ذاتاً قبل تحيزه، فلا ينفصل حصوله ذاتاً من أن لا يحصل ذاتاً، وذلك باطل.

---

١٩ فثبت] ثبت، ب

فصل في ذكر ما يحتجون على أن المتحيز ذات وصفة وأن المعدوم ذات

أما الأول فقد احتجوا له بأنا نجد الجوهر والسواد مشتركين في كونهما ذاتين، ومع ذلك اختلفا، فإذا لم يجز أن يختلفا من الوجه الذي منه اتفقا وجب أن يكون ما اشتركا فيه أمراً غير ما اختلفا فيه، وفي ذلك إثبات أمرين، أحدهما ذات والآخر صفة توجب اختلافهما.

والجواب: إنهما مختلفان، فلذلك نجدهما مختلفين، ويصحح كل واحدٍ منهما علم العالم به، وهو معنى كونهما ذاتين، فلم يجب أن يكون الحجم أمراً هو ذات وأمراً هو صفة، بل يجب أن يكون أمراً واحداً، وهو أنه حجم، ثم إن ذلك الحجم يخالف السواد لأنه حجم ويصحح العلم به لأنه حجم. يبين ذلك أنا لو قدرنا الحجم أمراً واحداً وهيئة السواد أمراً واحداً لكنا نجدهما مختلفين ومصححين للعلم بهما، فلا مقتضي إذاً لإثبات أمرين على ما قالوه. يبين ما قلناه أنهم، إن عنوا بقولهم: إنهما مشتركان في كونهما ذاتين، أن كل واحدٍ منهما يسمى ذاتاً، لم يوجب ذلك اشتراكاً في أنفسهما، لأن الاسم قد يكون مشتركاً بين فائدتين مختلفتين، كقولنا: جزءٌ، وإن عنوا به أنهما مشتركتان في معنى الذات، فمعنى الذات هو أن يصح العلم به على الانفراد، والمختلفان في أنفسهما يصح كل واحدٍ منهما العلم به على الانفراد وإن لم يكونا في أنفسهما مشتركين، فسقط ما قالوه.

ثم يقال لهم: إن ما ذكرتموه ينتقض بصفة التحيز وصفة السواد على أصلكم، لأن من اعتقدهما يجدهما متباينين، ويجدهما مشتركين في كونهما صفتين، فيجب على مقتضى دليلكم هذا أن يكونا أمرين، أحدهما ما اشتركتا فيه وهو كونهما صفتين، والآخر ما تباينتا فيه. فإن قالوا: إن الصفات عندنا لا توصف بالاشتراك والاختلاف، فلا يلزمنا ما قلتم، قيل لهم: ليس كلامنا في العبارات، وإنما كلامنا في ما يعقل، أفيمكنكم إذا اعتقدتم صفة التحيز وصفة السواد أن تعقلوهما غير متباينتين؟ فإن قالوا: نعم، لزمهم ما ذكرنا، وإن قالوا: لا نعقلهما متباينتين، لأن التباين عندنا إنما يكون بالذوات إذا انضمت إليها صفات، قيل لهم: فبينوا أن المتحيز ذات وصفة وأن السواد ذات وصفة حتى تقولوا: إنهما مختلفان، وإلا نازعكم الخصم في اختلافهما إن كان الاختلاف موقوفاً على العلم

بالصفات، وهذا يقتضي أن يكون العلم بالاختلاف فرعاً على العلم بالصفات، وأنتم جعلتم الاختلاف طريقاً إلى إثبات الصفات.

ويقال لهم: إن كانت الذوات لا اختلاف فيها من حيث هي ذوات، وكذلك الصفات لا اختلاف فيها، فمن أين جاء الاختلاف بين الحجم والسواد؟ فإن قالوا: إن الاختلاف جاء من مجموعها، لا من أحدهما على الانفراد، قيل لهم: إن المجموع إنما كان يؤثر في الاختلاف لو كان اختلافهما حكماً زائداً على أن أحدهما ليس كالآخر في نفسه، أو أن أحدهما يختص بأمرٍ ليس كالأمر الذي يختص به الآخر. فأما إذا كان حقيقة الاختلاف بينهما لا تخرج مما ذكرنا لم يكن بد من أن يقال: إن نفس الحجم ليس كنفس السواد. ويقال: إنه مختص بصفة ليست كالصفة التي يختص بالسواد حتى يثبت بينهما الاختلاف، فصح أنه لا بد من أن يجيء الاختلاف من واحدٍ منهما على الانفراد، إما الذات وإما الصفة، أو من كل واحدٍ منهما، حتى يثبت الاختلاف بينهما.

واحتجوا أيضاً لقولهم بأن الجوهر قبل تحيزه ووجوده كان ذاتاً، وأنه يجب أن يكون تحيزه أمراً زائداً على كونه جوهراً، وأن يكون ذاتاً قبل وجوده، وهذا يقتضي أن الجوهر الموجود أمران، وأنه ذات في حال عدمه، واحتجوا لكونه ذاتاً قبل تحيزه ووجوده بأشياء، منها أن الجوهر قبل تحيزه يوصف بأنه يصح أن يوجد ويتحيز، وصحة الوجود حكم، والأحكام لا تعقل إلا مستندة إلى الذوات.

والجواب: إنا لا نسلم أن الجوهر قبل وجوده وتحيزه يستند إليه حكم، لأنه ليس بمتعين في نفسه عندنا، فكيف نسلم استناد الحكم إليه؟ فإن قلتم: إنه قبل وجوده شيء متعين وتستند إليه الأحكام، قيل لكم: دلوا على ذلك حتى يصح دليلكم هذا، وإلا تسلمتم المذهب قبل الدلالة عليه. ويقال لهم: إن القادر هو الذي تستند إليه هذه الصحة دون الجوهر. فيقال له: إن القادر يصح أن يوجد حجماً وذاتاً، ومعنى قولنا يوجد حجماً أي يجعل حجماً، فإن قالوا: إن القادر إنما يصح منه الفعل على الوجه الذي يصح في نفسه، فالصحة من القادر هو حكم، وصحة الفعل في نفسه هو حكم آخر، والاستدلال إنما وقع بالثاني دون الأول، قيل لهم: ما أنكرتم أن تكون صحة وجود

---

١٠ واحدٍ] كل واحد، ب

الجوهر وصحة تحيزه قبل وجوده مستنداً إلى ما يتصور ويتوهم من الحجم، لا إلى شيء متعين في نفسه قبل الوجود؟ ألا ترى أن الصحة كما أنها حكم فالاستحالة أيضاً حكم، ويمكن إسناد الاستحالة إلى مثل القديم، فيقال: إن مثل الله تعالى يستحيل أن يوجد، فيدل ذلك على أنه ذات؟

فإن قالوا: إنه ليس بذات، وإنما هو أمر ثابت في الوهم والتصور، فنشير إلى ما هو ثابت في الوهم ونحكم باستحالة وجود ما يطابقه، قيل لهم: فكذلك في الجوهر المعدوم وغيره من المعدومات. ثم يقال لهم: أليس صفة التحيز توصف قبل تجددها للجوهر بأنها تصح أن تتجدد، ولا يدل ذلك على كونها صفة قبل التجدد؟ فإن قالوا: إنا نقول أن الذات تتجدد على الصفة، ولا نقول أن الصفة تتجدد للذات، قيل لهم: إن الذات عندكم لا تقبل التجدد، فإذا قلتم بحدوث الذات على الصفة انصرف التجدد في الحقيقة إلى الصفة، لكنكم أضفتم التجدد إلى الذات لئلا تفردوا الصفة بالذكر والوصف. وبعد، فليس تخلو الصفة قبل تجددها إما أن يصح تجددها أو لا يصح تجددها، وأي واحد منهما قلتموه فهو حكم أسندتموه إلى الصفة وإن لم تكن صفة في تلك الحال.

ومنها قولهم: إن القادر يقدر على إحداث الجوهر قبل وجوده، والقادر لا بد له من تعلق بالمقدور، وفي ذلك كون الجوهر قبل وجوده ذاتاً حتى يصح أن يتعلق به القادر. والجواب: ما تعنون بتعلق القادر بالمقدور؟ فإنا لا نعقل من تعلق القادر أكثر من أنه يصح منه لذاته المخصوصة أو لاختصاصه بصفة أن يجعل ذاتاً أو يثبت صفة لذات. فإن قالوا: نعني بالتعلق أنه لا بد من ذات وشيء متعين في نفسه في العدم يتعلق به القادر حتى يصح منه إيجاده، قيل لهم: فدلوا على أن المعدوم ذات ليثبت للقادر هذا الاختصاص به، وهذا يقتضي أن يكون هذا الاختصاص فرعاً على كون المعدوم ذاتاً، وأنتم تستدلون بالتعلق على كونه ذاتاً، وفي ذلك تقدم العلم بالمدلول عليه على العلم بالدليل. فإن قالوا: إنه لا بد من حكم وإضافة ما بين القادر بالمقدور ليصح منه إيجاده، والإضافة لا تثبت إلا بين ذاتين، وتلك الإضافة هو التعلق الذي نعنيه، قيل لهم: إن لا

---

١٣ أسندتموه] انتضدتموه، ب

نعقل من تعلق القادر بالمقدور أكثر مما ذكرناه فدلوا على هذه الإضافة والاختصاص الذي ادعيتموه.

فإن قالوا: إنه لو لم يثبت بين القادر والمقدور هذا الاختصاص لم يكن يصح منه جنس دون جنس ولا مقدور دون مقدور، قيل لهم: ما أنكرتم أن يصح منه جنس دون جنس لأنه ذات مخصوصة ولا يفتقر إلى التعلق الذي ذكرتموه، ولو ثبت أن في العدم أجناساً لما وجب إثبات هذا التعلق؟ يبين هذا أنه يقال لهم: لو وجب تعليل صحة الفعل بهذا التعلق، لا بما عليه القادر أو القدرة، وجب أن يعلل هذا التعلق لا بما عليه القادر أو القدرة في أنفسهما، فيؤدي إلى تعلقات لا نهاية لها. فإن قالوا: إن الفاعل لا يعقل فاعلاً إلا بأن تثبت صفة لشيء، فيجب أن يكون الفعل ذاتاً قبل وجوده، قيل لهم: هذا دعوى، وكما يعقل أن تحصل بالفاعل صفة من الصفات وإن لم تكن صفة من قبل كذلك يعقل أن تحصل به ذات وإن لم تكن من قبل ذاتاً.

فإن قيل: قولكم أنه يحصّل القادر ما لم يكن ذاتاً تناقض منكم، لأنكم أشرتم بقولكم: ما، إلى ما يحصله القادر، وذلك يقتضي كونه ذاتاً، ثم قلتم: فلم يكن ذاتاً، فنقضتم أول كلامكم، قيل لهم: إن العبارات لا يصح التوصل بها إلى إثبات المعاني، سيما في المواضع التي تضيق فيها العبارات، ألستم تقولون أنتم أنه يستحيل أن يوجد ما علمنا انتفاءه من ثاني القدم؟ أفيدل قولكم: ما، وقولكم: ثاني، على أنه شيء وذات؟ فإن قلتم: لا يدل ذلك، لأنه إشارة إلى ما هو ثابت في التصور والتوهم، لا إلى شيء معين في نفسه، قيل لكم: وكذلك القول في المعدوم قبل وجوده. وعلى أنه يمكننا أن نذكر عبارة أخرى لا يلزمنا عليها ما ذكرتم بأن نقول: إن القادر يكوّن ويحصّل ذاتاً، ولم تكن من قبل ذاتاً، وقولنا: ذات، إشارة إليها بعد وجودها.

ومنها قولهم: إن الواحد منا يعلم ما يفعله قبل أن يفعله، ويعلم أفعال غيره قبل أن يوجدها، ويميز بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه، ويميز بين الأجناس التي يقدر عليها، والعلم والتمييز لا بد له من تعلق بالمعدوم، والتعلق إنما يكون بين شيئين، فثبت أن المعدوم شيء وذات في عدمه ليصح أن يتعلق به العلم والتمييز.

---

٣ يكن] + بأن، ب **٢٣** والتمييز] والتميز، ب **٢٤** والتمييز] والتميز، ب

والجواب: قولكم أن العلم لا بد له من تعلق بالمعلوم هو مسلم في الجملة، ولكن ما تعنون أنتم بتعلق العلم بالمعدوم؟ فإن قالوا: نعني به أنه لا بد من ذات في العدم وشيء متعين في نفسه ليصح أن يثبت بينه وبين العلم به إضافة، لأن الاضافة لا تثبت إلا بين شيئين، قيل لهم: فدلوا أولاً أن المعدوم هو متعين في نفسه ليثبت لكم أن للعلم به التعلق الذي ذكرتموه، ونحن لا نسلم لكم أن العلم بالمعدوم يتعلق هذا التعلق، وإنما نقول: إن العلم يتعلق بالمعلوم بحسب المعلوم في نفسه، فإن كان متعيناً في نفسه كالأشياء الموجودة المتميز بعضها من بعض بأنفسها أو بصفاتها الثابتة لها تعلق العلم بها بعينها، وإن لم يكن متعيناً في نفسه كالذي يتصور ويتوهم فليس يتعلق العلم به كتعلقه بالأشياء الموجودة، بل تعلقه به هو أن له إضافة إلى متصور غير متعين في نفسه، وكذا هذا هو قولنا في التمييز.

ألا ترى أنا نعلم أن ثاني القديم تعالى منتفٍ ونجد لعلمنا إضافة إلى ما نتصوره من الثاني الذي ننفيه، لأنه يتعذر علينا أن نضيف نفياً لما لا نعلمه كما يتعذر علينا أن نضيف الثبوت إلى ما لا نعلمه ونجد تعذر ذلك من أنفسنا؟ وكذا نميز بين ما ننفيه من ثاني القديم والقادر العالم لنفسه، وبين ما ننفيه من القديم العاجز الجاهل لنفسه، ونميز ما ننفيه من القدرة عن الله تعالى، وبين العلم والحياة اللذين ننفيهما عنه تعالى، ثم لا يلزم من ذلك أن يكون ثاني القديم ذاتاً وشيئاً متعيناً في نفسه حتى يتعلق العلم به، ولم يجب أن يكون متميزاً من القديم العاجز الجاهل لنفسه حتى يتعلق التمييز به، بل نقول جميعاً أن هذا العلم وهذا التمييز يتعلق بما يتصور ويثبت في الوهم، لا على شيء متعين متميز في نفسه، وكذلك قولنا في المعدوم. يبين هذا أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به، فإذا لم يكن المعلوم متعيناً في نفسه فكيف يتعلق العلم به بعينه؟ وكذلك فأحدنا يتصور في نفسه دوراً وأشخاصاً وصوراً مختلفة ويميز بينها، وإن لم تكن دور وأبنية وأشخاص وصور في العدم على قولنا وقول شيوخنا أصحاب أبي هاشم، فكذلك هذا في الذوات المعدومة.

---

١٧ التمييز] التميز، ب

فإن قالوا: إنما يميز بين الصور والأبنية التي فرضتموها لأنه يعلم ذواتها في العدم، فيمكنه أن يتصور منها أشخاصاً وصوراً مركبة، قيل لهم: إن من يتصور الأشخاص والصور فإنما يتصورها على الصفة التي تكون عليها في الوجود ويميز بينها على تلك الصفة، لأنه يجد من نفسه الفصل بين صور مخصوصة على تركيب مخصوص وتخطيط مخصوص وبين أخرى على غير ذلك التركيب وغير ذلك التخطيط، وهذا الفصل لا يحتاج فيه إلى كون المعدومات ذواتاً حتى يصح منه هذا التصور. ألا ترى أنه يتصور الصفات التي تختص حال الوجود وبعد؟ فإن هذا التصور يصح من كل عاقلٍ، سواء استدل على أن المعدومات ذوات أو لم يستدل، وعندكم أن العلم بأن المعدوم ذات هو علم مستدل عليه، فكان ينبغي أن لا يمكن هذا التصور إلا لمن عرف أن المعدوم ذات دون من لم يعرف ذلك، إن كان يحتاج في هذا التصور إلى العلم بذوات المعدومات.

فإن قالوا: إن العقلاء يعلمون ذوات المعدومات على الجملة، ثم يستدلون من بعد على التفصيل، فيعلمون أنها ذوات في العدم، قيل لهم: إن العلم بالشيء على الجملة لا بد فيه من علم بالشيء، ثم لا يعلم مع ذلك بعض صفاته على ما تقدم بيان هذا، ومن يتصور ما ذكرناه من الصور والأشخاص لا يخطر بباله أن في العدم ذواتاً، فكيف يصح أن يقال: إنه يعلمها، لكنه لا يعلم بعض صفاتها؟

وحكي عن بعضهم أنه فصل بين ما نتصوره من ثاني القديم وبين العلم بالمعدوم، فقال: إن العلم بأنه لا ثاني مع الله تعالى إنما لم يكن علماً بذات لأن ثاني القديم لا يصح أن يوجد، وليس كذلك المعدوم، لأنه يصح أن يوجد. فيقال له: فإذاً المعتبر في كون المعدوم ذاتاً هو صحة وجوده، وهذه دلالة أخرى لكم في المسألة، وقد تكلمنا عليها، وهي غير دلالة تعلق العلم بالمعدوم. فإن قالوا: إن مجموع الأمرين هو الدليل على كون المعدوم ذاتاً، وهو صحة وجوده مع تعلق العلم به، قيل لهم: إذا كان كل واحدٍ منهما بانفراده لا يتعلق بكون المعدوم ذاتاً تعلق الأدلة فكذلك مجموعهما، لأنهما إذا اجتمعا لم يتغير كل واحدٍ منهما، ولا واحد منهما فيحتاج إلى شيء لا يحتاج إليه في حال الانفراد. وإنما قلنا: إنهما عند الاجتماع كهما عند الانفراد، لأن كون الأمر معلوماً يقتضي أنه لا بد

١ لأنه] + (حاشية) نا (أي لأنا)، ب ٤ تركيب] تركب، ب

من شيء يتعلق به العلم، وهذا القدر كافٍ في الإحالة بأن المعلوم ذات، ولا يفتقر إلى صحة الوجود ليحيل ذلك، وكذلك صحة الوجود كافٍ في الإحالة بأن ما أضيف إليه الصحة ذات ولا يفتقر فيه إلى أن يضم إليه كونه معلوماً ليحيل ذلك، وقد أبطلنا كون كل واحدٍ منهما مقتضياً كون المعدوم ذاتاً، فاجتماعهما لا يحيل في العقل إلا ما يحيله كل واحدٍ منهما، فصح أن حالهما عند الاجتماع كحالهما عند الانفراد.

وحكي عن بعضهم أنه ادّعى أن العلم بأنه لا ثاني مع الله تعالى هو علم متعلق بمعلوم، ثم قال بعضهم: إنه علم بذات الله تعالى على أنه لا ثاني له، وقال بعضهم: بل هو علم بأن الجواهر والأعراض لا تشبهه، وكلا القولين فاسد. أما الأول فإنه يقال لهم: إن ما ذكرتموه لا يمكنكم ذكره في اعتقاد من اعتقد البقاء والإدراك معنيين، فلو فرضنا المسألة فيما ذكرناه لما أمكنكم هذا العذر، وعلى أن ما ذكرتموه باطل لأن العلم المتعلق بالشيء إما أن يكون علماً بذاته، أو علماً به على صفة وحالة، والعلم بأنه لا ثاني مع الله تعالى ليس هو علم بذاته تعالى، لأن هذا علم بنفي ذات قديمة قادرة غير ذاته تعالى، فكيف يكون علماً بذاته تعالى؟ ولا علماً به على صفة وحالة لأنه لا حالة له بكونه واحداً على قولهم، وإنما يفتقر في هذا العلم إلى العلم بذاته تعالى لأن هذا علم بنفي مثل له ومشبه له، فلا بد من حصول العلم به تعالى حتى يحصل له العلم بنفي مثله، كما أن العلم بأن السواد لا يشبه الجوهر لا بد فيه من العلم بالجوهر، لا أن العلم بأن السواد لا يشبه الجوهر هو علم بالجوهر. ويبين ما ذكرناه أنا لو قدرنا ذات الله تعالى منتفية، تعالى عن ذلك، لما انتفى عنا العلم بأنه ليس في الوجود قديم ثان.

وأما القول الثاني فباطل أيضاً، لأنه لا يمكنهم أن يعتذروا به في اعتقاد من اعتقد لله مثلاً واعتقد إدراكاً وبقاءً على ما ذكرناه. وأيضاً، فإن كان العلم بأنه لا ثاني مع الله تعالى هو علم بأن الجواهر والأعراض لا تشبهه فينبغي أن لا يجوزوا بعد العلم بأنها لا تشبهه أن يكون في الوجود قديم ليس بجسم وعرض يشبهه، ومعلوم أنه يمكن تجويز ذلك وأنهم بعد العلم بأنها لا تشبهه يذكرون الدلالة على أنه ليس في الوجود قديم قادر لذاته يشبهه، فيسقط ما قالوه. فإن قالوا: إنا إذا علمنا أن كل شيء غير الله تعال فهو

---

٢١ علم] علماً، ب

إما جسم أو عرض، ثم علمنا أنهما غير مشبهين لله تعالى، فقد تم لنا غرضنا أنه لا ثاني له تعالى، قيل لهم: إنكم إنما تعلمون أن غير الله تعالى هو إما جسم أو عرض إذا علمتم أنه ليس في الوجود قديم مثله . فأما إذا لم تعلموا ذلك فإنكم لا تعلمون أن غير الله تعلى هو إما جسم أو عرض، فإذا ثبت ذلك بطل قولكم [أن العلم] بأنه لا ثاني مع الله تعالى هو علم بالجواهر والأعراض.

ومما احتجوا به على أن العلم يتعلق بالمعدوم أن قالوا: إن الصانع يعلم صنعته قبل إيجادها، كالكاتب يعلم الكتابة قبل إيجادها والصائغ يعلم الصياغة، فلولا أنه يعلم الأفعال التي يتركب بها المكتوب ويتركب بها المصوغ كالخلخال ونحوه لما صح منه إحكام المكتوب والمصوغ، ولما صح أن يدعوه الداعي إلى إيجاد ما تتركب منه الصنعة.

والجواب: إنه لا منازعة بيننا وبينكم في أنه لا بد من تقدم علم الصانع لصنعته ليصح منه إحكامها وأن يدعوه الداعي إلى ذلك، وإنما المنازعة في أنه هل يجب أن تكون أفعاله التي تتركب بها الصنعة وتقع محكمة ذواتاً قبل وجودها حتى يحصل له العلم بإحكام الصنعة ويدعوه الداعي إلى إيجادها أم لا؟ فلم زعمتم أنها لو لم تكن ذواتاً لما صح ذلك؟ ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكفي المريد لإحكام الكتابة والصياغة العلم بما يتصوره من انضمام الحروف بعضها إلى بعض على ترتيب مخصوص، وما يتصوره من انضمام أجزاء الذهب بعضها إلى بعض على ترتيب مخصوص من أحكام الكتابة والصياغة، ومتى علم ذلك وما يحصل له من المنفعة بالمكتوب وغيره دعاه إلى إيجاده وإحكامه؟ والعلم بما يتصوره من انضمام المكتوب ليس بعلم متعلق بمعدوم، لأنه ليس في العدم انضمام ولا تركيب ولا ترتيب، بل هو تصور لما يكون عليه المكتوب والمصوغ في حال وجوده.

فإن قالوا: إنما يتصور انضمام المكتوب والمصوغ لعلمه بذوات الأفعال التي يتركب بها المكتوب والمصوغ، قيل لهم: هذه دعوى لا برهان لها. يبين هذا أنه يقال لهم: أليس حقيقة الكتابة والصياغة هو أن يفعل الكاتب والصائغ في الحبر والذهب أكواناً ومجاورات على ترتيب مخصوص تبين بها صور الحروف على نظام مخصوص وصورة الخلخال؟ فلا بد من: بلى، فيقال لهم: فما يفعله الكاتب والصائغ، أهو تجاور أجسام الحبر والذهب أم

---

١٣ إيجادها] احكامها، ب

معان توجب التجاور؟ فإن قالوا: هو تجاور الأجسام، قيل لهم: وتجاور الأجسام لا يكون إلا في حال حصول الانضمام، ولا انضمام في العدم. فإن قال: بل ما يفعله الكاتب هي المعاني التي توجب التجاور والانضمام، قيل لهم: قد بينا في باب الأكوان بطلان القول بالمعاني وأن الكون ليس إلا حصول الجوهر في الجهة، وليس في العدم كون على هذا القول، فبطل كلامهم.

ثم يقال لهم: لو سلمنا لكم أن الكون معنى، أليس يجب في الكاتب والصائغ أن يتصور المكتوب قبل الكتابة والخلخال قبل الصياغة حتى يوجد المعاني التي توجب المجاورات المخصوصة ليحصل نظام المكتوب والمصوغ، وإلا لم يكن بأن يختار إيجاد تلك المعاني أولى من غيرها، ولم يصح أن يدعوه الداعي إلى خط مخصوص وصورة خلخال أولى من غيرها؟ فلا بد من: بلى، قيل لهم: فإذا وجب تصور الانضمام المخصوص، وإن كان لا انضمام إلا في حال حصوله، فما أنكرتم أن تتصور المعاني التي توجب هذا الانضمام، وإن لم تكن ذواتاً في العدم؟ ويقال لهم: أليس العلم بأن المعدوم ذات هو مكتسب عندكم؟ فمن لم يكتسب هذا العلم ينبغي أن لا تصح منه الكتابة المحكمة ولا الصياغة، إن كان العلم بالكتابة والصياغة قبل إيجادها تحتاج إلى العلم بذوات الأكوان التي يحصل بها الانضمام المخصوص، ومعلوم أن الصناع يحكمون صنائعهم وإن لم يخطر ببالهم أن في العدم ذواتاً، فضلاً عن أن يكتسبوا هذا العلم. فإن قالوا: إن الصناع يعلمون ذوات المعدومات على الجملة، وإن لم يعلموها على التفصيل، أجبناهم بما تقدم.

ومما احتجوا به أيضاً أن العلم لو لم يتعلق بالمعدوم، وإنما يتعلق بوجوده إذا وجد، لوجب إذا علم الإنسان الحركة في الجملة، ثم وجدت ولم يعلم وجودها بل اعتقد أنها لم توجد، أن يكون عالماً بوجودها وجاهلاً به معاً، وهذا محال.

والجواب أن علم العالم على ضربين، أحدهما علم بحقيقة الشيء وماهيته، نحو العلم بحقيقة الحجم، وهذا العلم ليس بعلم بموجود ولا معدوم عندكم، لأنا لو قدرنا جميع الجواهر معدومة لما انتفى عن العالم هذا العلم، ولو كان علماً بحجم موجود وجب انتفاؤه إذا انتفى معلومه، وليس بعلم أيضاً بمعدوم، لأنه لا حجم في العدم على ما تقدم، فصح أن هذا العلم ليس بعلم بموجود ولا معدوم، وإنما هو تصور لحقيقة الحجم وماهيته. والذي يدل على أن العلم بحقيقة الشيء ليس يتعلق بمعلوم معين، وإنما هو تصور، أن

كل عاقل يعلم حقيقة القديم وحقيقة المحدث ضرورة، فلو وجب أن يكون ذلك علماً بمعلوم معين، ولا قديم إلا الله تعالى، لوجب أن يكون ذلك علماً به تعالى، وفي ذلك لزوم أن يعلم المكلفون الله تعالى وأنه قديم ضرورة، وذلك باطل، وهذا العلم لا يحصل للواحد منا إلا إذا شاهد شيئاً وعرفه أو عرف ما يقابله، نحو حقيقة المحدث والقديم، لأن القديم يقابل المحدث، فصح أن يتصور من دون مشاهدة مثله. فأما العالم لذاته فإنه يعلم حقائق الأشياء من دون مشاهدة أمثالها.

وأما الضرب الثاني فهو أن يعلم بأن ما عرفه من حقيقة الحجم ستوجد، ومعنى قولنا: ستوجد، أنه سيحصل ذاتاً وحجماً في نفسه، يطابق ما عرفه من حقيقته بخلاف ثاني القديم الذي لا يصح أن يوجد المتصور منه، فإذا عرف ذلك فإما أن يعلم بأنه سيوجد في وقت معين ويعرف حضور الوقت، فإنه لا يصح أن يجهل وجوده، لأنه لا بد من أن يكتسب العلم بوجوده، فأما إذا علم أنه سيوجد على الجملة ولم يعلم وقت وجوده فإنه يصح أن يجهل وجوده، لأن العلم والجهل بالشيء إنما يتنافيان إذا تعلقا به في وقت واحد على وجه واحد. ثم يقال لهم: هذا ألزم لكم، لأنكم تقولون أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد. فأما عندنا فسنبين قولنا فيه إن شاء الله تعالى، فلزمكم فيما فرضتموه أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به معاً، ولا جواب لكم إلا ما ذكرناه.

ومما احتجوا به أن المعدوم لو لم يكن شيئاً وذاتاً لوجب أن يصح أن يقال أن الله تعالى علم لا شيئاً وأن لا معلوم له، لأن المعدوم إذا لم يكن شيئاً لم يكن معلوماً. والجواب: هذا تمسك منكم بعبارات موهمة، فلا نطلقها، لأن القول بأنه علم لا شيئاً وأنه لا معلوم له يوهم أنه ما علم أصلاً، وقد بينا من قبل حقيقة قولنا: شيء، وأنه لا يطلق على المعدوم، فلا يلزم إذا لم يكن المعدوم شيئاً أن لا يكون معلوماً. وعلى أن ما قالوه يبطل عليهم بقولهم أنه تعالى عالم بأنه لا مثل له، إلى غير ذلك مما ألزمناهم، لأنه لا يصح أن يقولوا بدل قولهم: إنه لا مثل له، أنه علم لا شيئاً وأنه لا معلوم له. وإن قالوا: إن علمه بذلك ليس بعلم بذاتٍ ولا شيء، فكذا هذا فيما قلناه.

---

١٠ ويعرف] وعرف، ب

ومما احتجوا به أن القادر يريد إيجاد الجوهر وإيجاد السواد، فلا بد من أن يكونا ذاتين حتى يصح منه القصد إلى إيجادهما ويدعوه الداعي إلى ذلك. والجواب: ولم زعمتم أنه لا بد من أن يكون ذاتاً ليصح ما ذكرتم؟ وما أنكرتم أن يكفي في صحة القصد إلى إيجاد الحجم هو أن يعلم القادر حقيقة الحجم ما هي، ثم يدعوه الداعي إلى إيجاد ما يطابق ما علمه من حقيقة الحجم، فيجعله حجماً لمكان كونه قادراً، كما نعلم مثله في القادرين منا؟ فإنهم يعلمون حقيقة ما يفعلونه قبل إيجادهم، ثم يقصدون إلى فعل ما يطابق علمهم بحقيقته من دون أن يشعروا أن في العدم شيئاً وذاتاً.

ويقال لهم: أليس القادر عندكم يقصد إلى إيجاد الذات ويحصّله على صفة الوجود، فيجب أن يكون على صفة الوجود حتى يصح منه القصد إلى ذلك؟ فإن قالوا: إن الذات عندنا معلومة للقادر، فصح منه أن يقصد إليها ليوجدها، قيل لهم: إن القصد عندكم لا يتعلق بالذات، لأن الذات يستمر كونها ذاتاً عندكم، فهي في حكم الباقي، والقصد إلى الباقي وإلى الأعيان لا يصح عندكم، وإنما يتعلق القصد عندكم بالحدوث، أو بحدوث الشيء على وجه، وإذا لم يتعلق القصد بالذات من حيث هي ذات، وإنما يتعلق بصفة الوجود ليجعل الذات عليها، ولا يجب أن تكون صفة وجود قبل حصولها، فسوّغوا مثل ذلك في قصد القادر إلى جعل الذات. وما ذكرناه لازم لهم، سواء قالوا: إن القصد يتعلق بالذات ليجعلها على صفة الوجود، أو قالوا: إنه يتعلق بالوجود ليجعله للذات، لأن في الحالين لا بد من أن يكون القادر متصوراً لصفة الوجود، وإن لم تكن صفة قبل حصولها.

وذكر الشيخ إسماعيل بن علي الرازي من أصحابنا رحمهم الله فيما دار بيني وبينه مسألة القصد، فقال: إن قال قائل: هلا كان القصد إلى أن يجعلها القادر ذاتاً من دون أن تكون ذاتاً؟ وأجاب فقال: ليس إلا حال العدم أو الوجود، فإن كان القصد إلى أن يجعلها ذاتاً حال العدم فقد قصد إلى ما لا يعلمه، وإن كان قصد إلى أن يجعلها ذاتاً حال الوجود فهي ذات وموجودة. فأجبته بأنك إن عنيت بقولك: قصد إلى ما لا يعلمه، أنه قصد إلى ما ليس بذات معينة في نفسها فهو قولنا، وإن عنيت به أنه قصد

٥ يطابق] يطاق، ب

إلى ما لا يتصور كونه ذاتاً مطابقة لما علم حقيقته وماهيته من قبل، فليس ذلك قولنا، لأنه لا بد عندنا من العلم بحقيقة الشيء وتصور ما يطابقه عند الوجود ليصح منه القصد، وهذا القدر كافٍ في صحة القصد، وهو الواجب على قول من يرى الذات ذاتاً بالفاعل، وعارضتُه بالقصد إلى الإيجاد على قولهم كما ذكرته في الجواب على استدلال شيوخنا.

فقال في الجواب: إن أردت بقولك: إنه يقصد ما يتصوره ذاتاً عند الوجود، أنه يعلمه ذاتاً في حال الوجود، فهذا هو القصد إلى ما لا يعلمه، وأجاب عن المعارضة بالقصد إلى الإيجاد على قولهم: إنا لا نقول أنه يقصد إلى صفة الوجود، فإن صفة الوجود لا تكون معلومة عندنا، لا في حال العدم ولا في حال الوجود، لا على الانفراد ولا على طريق التبع، فلا يصح القصد إليها. وإنما نقول: يقصد إلى ما يعلمه، وهي الذات المعينة بالعلم، ليجعلها على صفة الوجود، فهو مثل ما نقوله أنه يقصد إلى أن يجعل الجسم على صفة كونه متحركاً، وإن كان بواسطة الحركة، فإن كونه متحركاً لا يكون معلوماً، والقصد لا يكون قصداً إليه، وإنما القصد إلى الجسم المعلوم ليجعله على صفة كونه متحركاً، هذا غير مستبعد، وإنما المستبعد أن يقصد إلى ما لا يعلمه ذاتاً ليجعله ذاتاً، هذه ألفاظه.

فيقال له: أما قولك: إن عنيت بالتصور العلم فكأنك قلت: يقصد إلى ما يعلمه في حال الوجود، وهذا هو القصد إلى ما لا يعلمه، هو كلام متناقض في الظاهر، لأنك قلت: يقصد إلى ما يعلمه في حال الوجود، وهذا هو القصد إلى ما لا يعلمه، فأثبتّ في أول كلامك القصد إلى ما يعلمه، ثم قلت: وهذا هو القصد إلى ما لا يعلمه، فنفيت في آخر كلامك ما أثبتّه في الأول. فإن قال: عنيت أنه إذا كان القصد متعلقاً بما يعلمه في حال الوجود، ولم يتعلق بمعلوم معين في حال القصد، والقصد سابق على حال الوجود، فقد قصد إلى ما لا يعلمه، قيل له: إنا لا نقول أن التصور لما هو ذات في حال الوجود هو علم بوجوده في حال وجوده، فيقال لنا: إن عنيتم هذا الوجه فقد انفرد القصد عن العلم بما يقصد إليه، لأن القصد إلى جعل الذات لا يصح أن يتعلق بشيء معين حاضر أو منتظر، وكيف يجوز أن يكون متعلقه متعيناً بالقادر بعد القصد، وبعد وجوده وتعينه لا يصح القصد ليجعل ذاتاً، إلا أن العلم بحقيقة الشيء وتصور ما سيتطابقه يصحح

قصد القادر إلى جعل الذات، فلم يخل القصد عن علم يصححه؟ وإنما منعنا من اشتراط ما يستحيل كونه شرطاً، وهو القصد إلى شيء معين قبل أن يصير متعيناً بالقادر، فلم يصح أن يقال لنا: فقد قصد عندكم القادر إلى ما لا يعلمه، بل قصد عندنا إلى ما يعلمه على وجه لا ينتقض معه تأثير القادر، ومن أنصف علم أن هذا هو الواجب على قول من يرى الذات ذاتاً بالفاعل، ولسنا نريد بالقصد إلا قوة دواعي القادر إلى جعل الذات.

وأما ما ذكره من أن القصد لا يتعلق بصفة الوجود، وتعليله لذلك بأن الصفة ليست معلومة على الانفراد ولا على جهة التبع، فهو ما يكثر تعجب العقلاء منه، فإن الصفة إذا لم تكن معلومة على الانفراد ولا على جهة التبع فما معنى قولكم أن الذات على تلك الصفة؟ لأنه لا يعقل لهذا القول معنى إلا أن الذات تدخل في ضمن العلم بها أمر زائد عليها، فلو لم يتعلق العلم بالصفة على جهة التبع للذات بطل قوله: إن الذات علمت على تلك الصفة.

وأما قوله: إن القصد يتعلق بالذات المتعينة بالعلم ليجعلها على صفة الوجود، فيقال له: إذا كانت صفة الوجود غير معلومة عندك، لا على الانفراد ولا على جهة التبع، ولا تقول بتصور الذات على صفة الوجود، فما دعا هذا القادرَ إلى جعل الذات على صفة الوجود؟ وهلا صح أن يقصد هذا القادر إلى جعل الذات على مقتضى صفة الذات عندك؟ فإن قال: لأن القادر يعلم أنه يقدر على جعل الذات على صفة الوجود ويعلم أنه لا يقدر على جعله على المقتضى عن صفة الذات، قيل له: فقد جعلت للصفة حظاً في العلم ليصح من القادر هذا التمييز.

وأما قوله: إن القصد يتعلق بالذات كما يتعلق القصد إلى التحريك بالجسم، فيقال له: إنك خالفت الشيوخ أصحاب أبي هاشم وأنت لا تستجيز مخالفتهم، لأنه لا يخلو إما أن تعني بالقصد الداعي، والداعي عندهم وعند غيرهم لا يتعلق بالموجود، وإذا كانت الذات في حال العدم بمنزلة الجسم الباقي عندك لأنه لا يتجدد كونه ذاتاً لم يصح تعلق الداعي به، وإن أردت بالقصد إرادة الحدوث فالإرادة عند أصحاب أبي هاشم لا تتعلق

---

٢٣ الباقي] والباقي، ب

أيضاً بالأعيان والباقيات، وقد نصوا في كتبهم أن الإرادة إنما تتعلق بحدوث الشيء أو حدوثه على وجه، فإذا كان الجسم المتحرك عندك لا يحدث، ولا يحدث بالتحرك أيضاً على وجه، فلم زعمت أن القصد يتعلق به؟ ومن وجه آخر، خالف شيوخه أيضاً إن عنى بالقصد إرادة الحدوث، لأنه قال: إن القصد يتعلق بالمعدوم في حال عدمه ليجعله على صفة الوجود، فجعل تعلق القصد سابقاً على حال الوجود، وعند الشيوخ أصحاب أبي هاشم أن إرادة الحدوث تفارق حال الحدوث، فتبين فساد كلامه من وجوه كثيرة.

ومما احتجوا به على أن المعدوم ذات في عدمه أن الصفة الثابتة عند الوجود، نحو التحيز للجوهر، هو مقتضى عن صفة الذات في العدم، فلا بد من كونه ذاتاً في العدم حتى يقتضي الصفة المقتضاة عند الوجود، قالوا: وإنما قلنا ذلك لأنا نجد تحيز الجوهر متجدداً، وكذلك سائر صفات الذوات، عند الوجود، فليس يخلو إما أن يتحيز لوجوده أو حدوثه أو بعلة موجودة أو معدومة أو بالفاعل، وكل هذه الأقسام باطلة، إلا أن كونه متحيزاً يثبت لكونه جوهراً في العدم، وكذا هذا في سائر صفات الذوات الثابتة لها عند الوجود، فصح أنها ذوات في العدم. قالوا: وإنما قلنا أنه لا يتحيز لوجوده أو حدوثه، لأن سائر الذوات توجد وتحدث وليست بمتحيزة، والعلة لا تختص بها إلا في حال تحيزها، فلو تحيزت لعلة لتعلق كل واحدٍ منهما بالآخر، والعلة المعدومة لا اختصاص لها بحادث دون حادث، فلو تحيز بها بعض الحوادث للزم أن تتحيز بها الحوادث كلها. وأما الفاعل فسنذكر ما أبطلوا به أن يكون التحيز بالفاعل وغيرُه من صفات الذوات.

واحتجوا أيضاً بأن الوجود صفة زائدة على ذات الشيء وصفة ذاته، فقالوا: الوجود هو بالفاعل والتحيز ليس بالفاعل، فكان الوجود زائداً على التحيز، واستدلوا على أن التحيز ليس بالفاعل بما سنذكره بما نصروا به الدليل الأول، فكلا الدليلين تدخل أقسام كل واحدٍ منهما في الآخر، ويمكن أن يحتج بكل واحدٍ منهما في أن المعدوم ذات، وفي أن الوجود صفة زائدة على المقتضى عن صفة الذات، فلذلك أوردناهما معاً في موضع واحد وأدخلنا أحدهما في الآخر. وإنما قلنا أنه يمكن أن يحتج بالدليل الثاني في أن

---

٢٣ عن] من، ب

المعدوم ذات، لأنهم إذا بينوا أن تأثير الفاعل ليس إلا صفة الوجود وإنما هي التي تتجدد للذات بالفاعل دون الذات، فإنه يثبت لهم أنها كانت ذاتاً قبل إيجاد الفاعل إياها، ومبنى كلا الدليلين هو على أن المقتضى عن صفة الذات هو التحيز، ليس بالفاعل، فما احتجوا به لذلك أن صفات الأجناس لو كانت بالفاعل لصح منا أن نجعل الحركة بصفات الأجناس التي لا تتنافى صفاتها، فنجعلها حركة سواداً طعماً إلى غير ذلك.

وقالوا أيضاً: لو كان التحيز بالفاعل لكان السواد سواداً بالفاعل، فكان ينبغي أن يصح من القادر أن يجعل الجوهر سواداً متحيزاً، وأن يجعل السواد سواداً حموضة، ثم كان يلزم لو طرأ على المتحيز بياض ليس بفناء، أو طرأ على السواد بياض ليس بحلاوة، أن ننفيهما من وجه دون وجه، وفي ذلك كونهما موجودين معدومين. وقالوا أيضاً: لو كانت صفات الأجناس بالفاعل لجاز أن نجعل الكون تأليفاً، فكان يلزم إذا خرج الجوهر عن مكانه أن يبطل تأليفه، وكان يلزم أن نجعل السواد سواداً بياضاً. وأيضاً، لو كانت صفات الأجناس بالفاعل لكان كون القادر منا قادراً قد تعدى الجنس الواحد لأنه يقدر على أكثر من جنس واحد، فكان يلزم أن يشيع كونه قادراً في الأجناس كلها حتى يصح منه إيجاد الجواهر والألوان وغيرها، وإذا ثبت أن صفات الأجناس ليست بالفاعل، ولم يجز أن تثبت لسائر وجوه التعليل، لم يبق إلا أنها مقتضاة عن الصفة الذاتية الثابتة لها في العدم، وصح أن الجوهر كان جوهراً في العدم وأنها مختصة بصفة ذاتية، لأن الذات لا تدخل في كونها ذاتاً إلا بالصفة الذاتية. وصح أيضاً أن الوجود صفة زائدة على صفة الجنس، لأنه لا بد للفاعل من تأثير، فلو لم تثبت صفة الوجود لبطل أن يكون له تأثير لما بينا.

والجواب: كل هذه الأدلة مبنية على مذاهبكم في أن المتحيز ذات وصفة هي تحيز، وكذا هذا في غيره من الأجناس، ولهذا قلتم: لو كان التحيز بالفاعل لصح أن نجعل الذات متحيزة تارة وغير متحيزة تارة، ولصح أن نجعله بصفات الأجناس، وقلتم في الحركة والسواد مثل ذلك، وعندنا أن الجوهر ليس إلا ذاتاً مخصوصة هو هذا الحجم، والسواد ليس إلا هذه الهيئة، فلم يلزمنا ما قلتم. فإن قالوا: إذا قلتم أن الذات بالفاعل

٣ كلا] كل، ب

لزمكم أن تجعل الذات ذاتين، قيل لهم: إن عنيتم به أن يعمد القادر إلى الذات فيجعلها ذاتين لم يلزمنا، لأنها ليست بذات عندنا في العدم فيعمد إليها القادر، وإن عنيتم به أن نحصل ذاتين لم نمتنع من ذلك، وإن عنيتم أن نجعل ذاتين وهي ذات واحدة فذلك مستحيل، كما يستحيل عندكم أن يجعل القادر الصفة صفتين، وكذلك قولكم: إن الوجود بالفاعل والتحيز ليس بالفاعل، بناء منكم على مذهبكم أن وجود الشيء أمر سوى ذاته، وقد بينا فيما تقدم أن وجود الشيء نفسه وأن وجود المتحيز هو أنه متحيز.

وأما قولكم: لو كان وجود المتحيز ذاته وكان بالفاعل لصح أن نجعله متحيزاً سواداً حموضة، ولصح أن نجعل الحركة حركة تأليفاً، فقد سقط بما ذكرناه الآن من أن هذا بناء منكم على مذهب آخر لا يقول به خصمكم. ثم يقال لهم: لو سلمنا لكم مثلاً أن التحيز صفة، وكذا هذا في غيره من صفات الذوات، لكان لنا أن نقول أن القادر يجعل الذات، ثم يجب لها عند كونها ذاتاً أن تكون متحيزة وحركة وسواداً، فيسقط ما رمتم من كونها ذاتاً في العدم وأن الوجود صفة زائدة على ذات الشيء. فإن قلتم: فلم يجب تحيزها عند كونها ذاتاً، ولم يجب كونها سواداً إلى غير ذلك من الصفات؟ قيل لكم: هذا لا يعلل، كما أنكم لا تعللون اختصاص الجوهر بكونه جوهراً دون صفات سائر الذوات، لأن تعليل ذلك عندكم يؤدي إلى ما لا نهاية له، فكذا هذا هو عذرنا في امتناع تعليل اختصاص تلك الذوات بصفة التحيز. ثم يقال لهم: لو سلمنا لكم أن القادر يجعل الذات على صفة التحيز أو على صفة السواد لكان لنا أن نقول لكم: إنه يستحيل من القادر أن يجعل الذات الواحدة متحيزة سواداً وحركة تأليفاً. فإن قلتم: ولم استحال ذلك، وهذه الصفات لا تتنافى ولا يستحيل الجمع بينها؟ قيل لكم: إنما استحال ذلك لما ذكرتم من الاستحالة التي يؤدي إليها كون الذات حجماً سواداً وحركة تأليفاً، إذ الصحيح لا يلزم عليه محال.

قال الشيخ إسماعيل بن علي الرازي: وهذا ليس بانفصال عن الإلزام، بل هو التزام للمحال الذي أدى إليه المذهب الذي نصب الدليل لإبطاله، قال: ونظيره أن المجسّم، إذا ألزمنا عليه أن يكون تعالى محدَثاً لو كان جسماً، فيقول: إنه تعالى جسم، وأمتنع من

---

١٦ اختصاص] احماص، ب

كونه محدَثاً. وبيان اعتراضه هو أنه يقول: إن كون صفات الذات بالفاعل يؤدي إلى هذا المحال، وهو أن تجمع للذات الواحدة صفات مختلفة، ثم يطرأ عليها الضد من وجه دون وجه، فتكون منتفية غير منتفية، فمتى قال القائل: أنا أجعل صفات الذات متعلقة بالفاعل، وأمنع من الجمع بينها لأنه يؤدي إلى المحال الذي ذكرتم، فقد تمسك بالمذهب وامتنع من المحال الذي يؤدي إليه المذهب.

وهذا الذي قاله لا يصح، لأن كون صفات الذات متعلقة بالفاعل في الجملة لا يؤدي إلى المحال الذي ذكروه، وإنما يؤدي إلى المحال قدرته على جمع هذه الصفات المختلفة للذات الواحدة، فمتى قيل: إن ذلك غير مقدور، لأن الفعل إنما يصح من القادر على الوجه الذي يصح في نفسه، فإذا كان الجمع بينها يؤدي إلى المحال الذي ذكروه كان مستحيلاً في نفسه، فلم يصح تعلق القادر به، وإن كان يتعلق القادر بها على وجه آخر غير مستحيل، وهو إثباتها للذات على البدل، لم يكن تمسكاً بالمذهب وامتناعاً من المحال الذي يؤدي إليه، لأنا قد بينا أن الجمع بينها هو المؤدي إلى المحال، لا كونها بالفاعل على الإطلاق. ونظير ذلك قدرة القادر على الضدين، فإنه صحيح وإن كان لوجود الضدين وجه يستحيلان عليه، وهو الجمع بينهما، وليس لأحدٍ أن يمنع من قدرة القادر على الضدين لهذا الوجه المستحيل لما كان لهما وجه آخر يصحان عليه، وهو وجودهما على البدل. وفارق هذا ما ذكره من إلزام المجسم كونه تعالى محدثاً، لأن نفس مذهبه هو المؤدي إلى المحال، فمتى تمسك بالمذهب المؤدي إلى المحال لم يمكنه الامتناع من المحال.

ثم يقال لهم: إنا نسلم لكم أن الفاعل يجعل الذات على الصفات المختلفة، فيجعلها متحيزة سواداً وحركة تأليفاً، فما تعنون بقولكم: إنه أذا طرأ عليها الضد من وجه لزم أن تكون موجودة معدومة؟ إن عنيتم به أنها تخرج من كونها سواداً وتبقى متحيزة، قيل لكم: وما المانع من ذلك، وما أنكرتم من جوازه؟ فإن قالوا: نريد بذلك أنها تخرج من صفة الوجود، وهي صفة غير صفة التحيز، وتبقى على تلك الصفة، وذلك محال، قيل لهم: ومن سلم لكم هذه الصفة؟ ألستم تستدلون الآن على إثبات هذه الصفة؟ وإنما

---

٤ الجمع] ان اجمع، ب ٧ جمع] جميع، ب

تثبت لكم إذا بطل أن يكون تحيز الذات بالفاعل، فمتى بينا أن كونه بالفاعل لا يؤدي إلى محال، لأن خروجها من صفة دون صفة بطريان الضد ليس بمحال، لم يبطل أن صفة التحيز بالفاعل، فلا تثبت صفة الوجود، فإذا قلتم: إن كون التحيز بالفاعل يؤدي إلى المحال، وهو خروج الذات عن صفة الوجود وبقاؤها على صفة الوجود، فقد سلمتم المذهب الذي تستدلون لإثباته.

ثم يقال لهم: ولم يجب إذا طرأ البياض الذي ليس بفناء على المتحيز الذي هو سواد أن يخرج عن الوجود؟ وما أنكرتم أن يخرج عن صفة السواد ولا يخرج عن صفة الوجود؟ فمن قولكم: لأن صفة السواد مقتضى عن صفة الذات بشرط الوجود، فمتى بقيت الذات موجودة استحال خروجها عن صفة السواد، ومتى خرجت عن صفة السواد وجب خروجها عن صفة الوجود، فيقال لهم: ومن سلم لكم أن هيئة السواد موجبة عن صفة الذات؟ أولستم تريدون الآن أن تفسدوا أن يكون التحيز وهيئة السواد بالفاعل؟ فإذا فسد ذلك فحينئذٍ يثبت لكم أنهما مقتضيان عن صفة الذات، فقد بنيتم هذه الأدلة من هذا الوجه ومن الوجه الذي قبله على تسليم المذهب.

فأما الشيخ إسماعيل بن علي الرازي فإنه لم يذكر في هذين الإلزامين فيما دار بيني وبينه شيئاً يُؤبَهُ به، بل أورد ما لا يخفى على من عرف الإلزامين أنه ليس بدفع، فلذلك لم أؤهّل كلامه في ذلك الإيراد في هذا الكتاب.

ثم يقال لهم: إنا نسلم لكم أن الوجود صفة زائدة على صفة التحيز وأنه شرط لصفة التحيز، ونقول لكم: لم قلتم أنه إذا طرأ البياض على متحيز هو سواد فإنه يجب أن لا يخرج عن صفة الوجود؟ فإن قالوا أنه لا تنافي بين صفة البياض وصفة التحيز، فيجب أن لا ينتفي التحيز، وإذا بقي متحيزاً وجب أن يبقى موجوداً لاستحالة غيره، وهو غير موجود، قيل لهم: إن الشيء لا يجب بقاؤه لأنه لم يطرأ عليه ما يضاده مضادة التروك، بل قد ينتفي إذا طرأ عليه ما يجري مجرى الضد له. ألا ترى أن العلم ينتفي بتفريق بنية القلب وإن لم يكن التفريق مضاداً له مضادة التروك؟ بل ينتفي لانتفاء ما يحتاج إليه، وهو الحياة التي تنتفي بالتفريق، فكذلك التحيز يحتاج إلى الوجود، فمتى انتفى الوجود

---

١٣ الوجه[٢]] الوجوه، ب ٢٠ وإذا] وإذ، ب

لطريان البياض على السواد وحب أن ينتفي التحيز لانتفاء ما يحتاج إليه من الوجود. فإن قالوا: فلم صار بأن ينتفي الوجود لطريان البياض على السواد بأولى من أن لا ينتفي لعدم منافاة البياض للتحيز، وبقاء التحيز لعدم المنافي يقتضي بقاء الوجود؟ قيل لهم: لأن عدم المنافي للشيء لا يوجب بقاءه، وإنما لا يحيل بقاءه، ويجب انتفاؤه لفوات ما يحتاج إليه، فلما كان التحيز محتاجاً في ثبوته إلى الوجود وجب انتفاؤه لانتفاء الوجود، ولم يجب بقاؤه لعدم ما يضاده مضادة التروك، فلذلك كان انتفاؤه أولى من بقائه.

واستدل الشيخ أبو علي رحمه الله فقال: لو كان السواد سواداً بالفاعل، وكذلك البياض، لصح من الفاعل أن يجعله سواداً بياضاً، لأن الشيء لا يضاد نفسه، وقد اعترض ذلك بأن الصفتين الضدين يستحيل اجتماعهما على الذات الواحدة، كما يستحيل اجتماع ذاتين ضدين. وأجيب عن ذلك بأن الصفة للذات لو كانت بالفاعل لكان تضاد الضدين بالفاعل، فكان ينبغي أن يجمع بين صفة السواد وصفة البياض ولا يجعلهما ضدين. وهذا لا يصح، لأنه ليس يجب إذا كانت الصفة بالفاعل أن لا يكون لها أحكام ترجع إليها. ألا ترى أن صفة الوجود، وإن كانت بالفاعل عندهم، فإنه لا يمنع من أن يكون لها حكم يرجع إليها، نحو كونها شرطاً في ظهور صفة الذات؟ هذا لو سلمنا أن كون السواد سواداً هو صفة له، وكذلك كون البياض بياضاً، فأما إذا كان كونه سواداً هو السواد، ولم نقل أنه صفة لذات السواد، لم يلزم ما قاله الشيخ أبو علي. هذه جمل ما يعتمدونه في أن المعدوم ذات.

أما من جوز أن يكون الشخص شخصاً في العدم، وكذلك الجسم يكون جسماً في العدم، وأنه متحرك أو ساكن في حال عدمه، فقوله في ذلك بعيد جداً، حكى هذا القول الشيخ أبو القاسم عن قوم في المقالات، فحكى أنها توصف في العدم بالأكل والشرب، وحكى عن الشيخ أبي الحسين الخياط أن الجواهر المعدومة توصف بأنها جسم، ولا توصف بالحركة والمجيء والذهاب. واعلم أن من قال ذلك فليس يخلو إما أن يصف الجواهر المعدومة بأنها متحيزة، كما قاله الشيخ أبو عبد الله، أو لا يصفها بذلك، فإن وصفها بذلك بطل قوله بما أبطلنا به قول الشيخ أبي عبد الله.

وإن قال: إن الجواهر ليست متحيزة في حال العدم، سألناه عن حقيقة الجسم والشخص والمتحرك والجائي والآكل والشارب عنده، فإن قال: الجسم هو القائم

بنفسه، والجواهر المعدومة هي ذوات في العدم، والذات هي القائمة بنفسها، فوجب وصفها بأنها أجسام في العدم، قيل له: إنا قد بينا فيما تقدم حد الجسم، وسنبين فيما بعد أن هذا حده وحقيقته في اللغة عند الكلام على المجسمة إن شاء الله تعالى، ويبطل قول من قال: إنه يوصف بأنه جسم لكونه قائماً بنفسه، وإذا بينا ذلك فإنه يتبين القول بأن المعدوم لا يصح وصفه بأنه جسم، لأنه ينبئ عن كونه متحيزاً مجتمعاً أجزاؤه على وجه يتبين له طول وعرض وعمق، وكل ذلك لا يصح في حال عدمه وانتفاء كونه حجماً، وإذا لم يصح وصفه بأنه جسم فأولى أن لا يصح وصفه بأنه شخص، لأن كونه شخصاً يفيد أنه جسم مخصوص ذو صورة وأعضاء، وكذلك لا يصح وصفه بأنه متحرك أو ساكن، لأن ذلك ينبئ عن كونه حجماً زائلاً من جهة إلى جهة ولابثاً في جهة، وكونه آكلاً وشارباً ينبئ عن كونه فاعلاً أفعالاً مخصوصة، والمعدوم لا يصح أن يكون فاعلاً، خصوصاً إذا كان ذلك الفعل منبئاً عن كونه حجماً، نحو كونه جائياً وذاهباً، ونحو كونه آكلاً وشارباً، لأن ذلك ينبئ عن احتواء جسمه على الجسم المأكول والمشروب. فإن تعلق هؤلاء بأن الله تعالى كان عالماً لم يزل بما سيخلقه من الأشخاص، وبما يفعلونه من التحرك والمجيء والأكل والشرب، والعلم لا بد له من معلوم، فلا بد من أن تكون أشخاصاً ومتحركة وآكلة وشاربة حتى يصح العلم بها وبما سيفعلونه، إلا أنها ليست بأشخاص موجودة، ولا أفعالها موجودة، فلا بد من أن تكون أشخاصاً معدومة وأفعالها معدومة، قيل لهم: إنكم قد ناقضتم فيما قلتم، لأنا قد بينا أن كونها أشخاصاً ومتحركة وآكلة ينبئ عن كونها موجودة، فإذا قلتم أنها معدومة فكأنكم قلتم أنها موجودة معدومة، وعلى أن العلم بأنه تعالى سيخلق أشخاصاً ويفعلون أفعالاً، إن كان يقتضي أن تكون أشخاصاً وحركة وأكلاً في العدم، لاقتضى قولنا وقولكم أنه كان عالماً لم يزل بأنه سيوجد أشخاصاً وسيوجدون أفعالاً أن تكون أفعالهم وأشخاصهم موجدة في العدم، وهذا مناقضة ظاهرة.

وعلى أنا قد بينا فيما تقدم أن تعلق العلم يقتضي معلوماً، إما متصوراً أو معيناً، فإن لم يمكن أن يكون متعيناً وجب أن يكون متصوراً، والمتصور لا يجب أن يكون متعيناً

---

١ القائمة] القيامة، ب

في نفسه، ولو لزم أن يكون متعيناً لاستغنت الحوادث كلها عن فاعل، وفي ذلك نفي الصانع أصلاً، وإذا عرف ما ذكرناه فلنتكلم في أنه لا يمكن إثبات صفة للمعدوم.

باب القول في استحالة الأعضاء عليه تعالى

ذهب شيوخنا وجماعة غيرهم ممن لا يقول بالتشبيه إلى أن الأعضاء تستحيل على الله تعالى، وذهبت المجسّمة إلى أن لله تعالى أعضاء هي أجسام نحو اليد والوجه والعين إلى غير ذلك مما توهموا أنه ورد به القرآن. فأما الكلّابية والأشعرية فذهبت إلى أن ما في القرآن من اليد والوجه إلى غير ذلك فهو صفات لله تعالى قديمة قائمة بذاته، وقالوا: إن لله تعالى يداً هي صفة وتسمّى يدين، وربما يقولون: كل واحدة منهما يمين وليست بجارحة، وكذا قالوا أيضاً في سائر ما في القرآن من الآيات التي بظاهرها تفيد إضافة الجارحة إليه تعالى. وقالت الكرامية: إنا لا نعرف معاني ما ورد به القرآن من إضافة الجوارح إليه تعالى، فنقول: لله تعالى يد ووجه، وليست بجارحة ولا صفة، ونكل علمه إلى الله تعالى.

ونحن نبطل أولاً قول الكلابية والأشعرية، ثم قول الكرامية، ثم قول المجسمة، لأن قول المجسمة داخل بطلانه فيما قدمناه وسنشير إليه هاهنا، ونذكر تأويل الآيات التي يتعلّقون بظواهرها إن شاء الله تعالى. فالذي يبطل قول الأشعرية هو أن يقال لهم: إن هذه الصفات التي أثبتموها ليست معلومة بنفسها، ولا طريق إلى العلم بها من جهة العقل، ولا من جهة السمع، فوجب نفيها، لأن إثباتها يؤدّي إلى الجهالات. وقد

---

٢ للمعدوم] + تم الجزء الأول من ثلاثة أجزاء من كتاب المعتمد ويتلوه في الجزء الثاني فصل استدل مثبتو ذلك بأشياء منها وهو أن المعدوم إذا كان ذاتاً لم يخلُ أن يعلم مفصّلة أو جملة وصلى الله على رسوله سيدنا محمد وآله وسلم، ب // الجزء الثالث من كتاب المعتمد في أصول الدين تأليف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وبه نستعين، ج **٨** هي] هو، ج | واحدة] واحد، ج **٩** وليست] وليس، ج

استقصينا هذه الطريقة عليهم فيما يثبتونه من العلم والقدرة، وبينّا هناك كيف يؤدي إثبات ما لا طريق إلى العلم به إلى الجهالات.

فإن قالوا: ولم زعمتم أنه لا دليل على هذه الصفات من جهة السمع، وقد سمعتم الآيات التي ورد بها القرآن التي فيها ذكر اليد والوجه الى غير ذلك؟ فإذا لم يصح حملها على ظواهرها وجب حملها على أن المراد بها إثبات صفات لله تعالى، قيل لهم: إنه ليس في هذه الآيات ما يدل على الصفات التي تذهبون إليها، لأنه ليس فيها تصريح بأن اليد صفة له تعالى ولا غير اليد، فلو دلت على هذه الصفات لدلت عليها إما بحقيقتها أو مجازها، وحقيقتها إنما تقتضي ما يذهب إليه المشبّهة، ومجازها يشهد لما نتأولها عليه. ومعلوم أنه لا يمكن أن يدّعَى فيها عرفٌ شرعي ولا لغوي فيقال: إنها تدل على هذه الصفات شرعاً أو عرفاً، لأن أهل اللغة وأهل الشرع لا يفهمون من قولنا يدين وأعين أنه صفة لذات، فكيف تدل هذه الآيات على ما ذكرتم؟ ومتى حملتم هذه الآيات على معانٍ لا يدل عليها وضع أهل اللغة وعُرفها ومجازها، ولا عرف الشرع، لزمكم ما لا قِبل لكم به، وقيل لكم: جوّزوا في جميع القرآن أن يعني به تعالى معاني لا يدل عليها خطاب القرآن في لغة العرب ولا في عرف الشرع، وينسدّ عليكم الطريق إلى معرفة مراد الحكيم في خطابه. وفي ذلك من الجهالات ما لا خفاء به، وتُلزَمون أن تثبتوا لله تعالى جدّاً هو صفة قائمة بذاته لأنه نطق به القرآن في قوله تعالى ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا﴾ [٧٢ الجنّ ٣]. وهذا، وإن كان حكاية منه تعالى عن الجن، لكنه تعالى لم ينكر عليهم ما قالوه، بل مدحهم بذلك.

فإن قالوا: إن الجدّ في اللغة هو العظمة، فأمكن حمل الآية عليها، وليس كذلك اليد والوجه، لأنه لا يمكن حملها على الظاهر فوجب حملها على إثبات صفة له تعالى، قيل لهم: إنه من يحمل آيه اليد والوجه [على معان] لم يستعمل فيها اسم اليد والوجه لا يأمن أن يريد تعالى باسم الجدّ معنى يشبه المعاني التي ذكرها في اليد والوجه، فاحملوا على ذلك اسم الجدّ ولا توجبوا حمله على ما هو معهود في اللغة. فإن قالوا: إن قوله

---

٧ بحقيقتها] بحقيقها، ج ٢٠ حملها[١]] حملها، ج | حملها[٢]] حملها، ج ٢١ على معان] في ج علامة تنبه على إضافة الهامش غير أن هامش الصفحة مقطوع، فالإضافة بما يقتضيه السياق

تعالى ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ [١١٢ الإخلاص ٣] يمنع من حمل آية الجدّ على أن له تعالى جدّاً، قيل لهم: إن قوله تعالى ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ يمنع من إثبات جدّ له هو أبو أبيه على الحقيقة، ولم يمنع من إثبات أبي أبٍ له هو صفة قائمة بذاته على طريقتكم.

ويُلزمون أيضاً أن يثبتوا له أيدياً وأعيناً هي صفات له تعالى، لأن القرآن ورد بذلك، وليس لهم أن يقولوا: إن المراد بذلك هو شيء واحد هو أيدٍ وأعين، لأنه لا دليل لهم على ذلك. وبهذا يبطل قولهم أيضاً: إن لله يدين هو صفة واحدة، وإن اليدين كل واحدة منهما يمين. وعلى أن قولهم: كل واحدة منهما، يقتضي أنهم أثبتوا شيئين ليس أحدهما هو الآخر.

فإن قالوا: إن الإجماع يمنع من حمل هذه الآيات على جمع الأيدي والأعين، فلذلك لم نحملها عليها، قيل لهم: وكذلك ما ذكرناه من الدليل يمنع من حملها على ما تذهبون إليه من الصفات. وجميع ما ألزمنا هؤلاء يلزم بعينه الكرامية، لأن ما جوّزوه من اليد والوجه لله تعالى اللذَين لا يعلمها إلا الله تعالى لا طريق إلى العلم بهما، فيلزمهم من الجهالات عليهما ما ألزمنا هؤلاء. وكذلك فهذه الأسامي غير موضوعة في اللغة والعرف ومجازهما لما جوّزوه، فمتى جوّزوا حملها على هذه المعاني لزمهم عليه ما ألزمنا الأشعرية.

ثم يقال للكرامية: ليس تخلو اليدان لله تعالى إما أن تكونا ذاتاً أو صفةً لذات أو لا ذاتاً ولا صفة لذات. فلو كانت ذاتاً فإما أن تكون هي ذاته تعالى أو ذاتاً أخرى، وإن كانت صفة فإما أن تكون صفة لذاته تعالى أو لذات أخرى. فإن قالوا: إن ذلك راجع إلى النفي، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إنه تعالى يفعل بهما، ولزمكم أن تقولوا: إن يدي صلة في الكلام. وإن قالوا: إن المراد بذلك ليس شيئاً مما ذكرتموه، قيل لهم: فكأنكم أثبتم أمراً ليس بإثبات ولا نفي ولا أصلٍ لغيره ولا تبعٍ لغيره، وكنتم كمن قال: قد يكون الشيء لا موجوداً ولا معدوماً، وإن بين العدم والوجود أموراً لا يعلمها إلا الله تعالى. فإن قالوا: إن المراد باليد هو القدرة، أو كونه تعالى قادراً، أو هو صفة، كانوا قد رجعوا إما إلى قول الأشعرية أو إلى قولنا، ويبطل قولهم: إنه ليس المراد بالآيات شيئاً مما ذكرتموه من الأقسام.

---

٢ أبو] اب، ج ١٠ لهم] لكم، ج ١١ بعينه] بعينها، ج ٢٣ المراد] بالمراد، ج

فأما المجسمة فإنهم أثبتوا لله تعالى أعضاء على الحقيقة يداً ووجهاً إلى غير ذلك. فما يُبطل [قو]لهم ما تقدم من أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً، والأعضاء هي أبعاض للجسم تكون آلات له في الأفعال أو الإدراك. وأيضاً، فقد ثبت أنه تعالى واحد على الحقيقة، ومن يجوز عليه الأبعاض والأعضاء لا يكون واحداً على الحقيقة. وأيضاً، فلو وجب إثبات أعضاء له تعالى لورود القرآن بآيات تقتضي ظواهرها إثبات الأعضاء له تعالى لوجب أن نثبت له تعالى من الأعضاء ما ورد به القرآن فقط، لأنه لا دليل على ما زاد على ذلك، ولوجب أن نثبت له تعالى تلك الأعضاء على الوجه الذي تقتضيه تلك الآيات. وكما ورد القرآن بإضافة يد إليه تعالى فكذلك ورد بإضافة يدين وأيدٍ إليه تعالى وبإضافة عين وأعين إليه تعالى. قال الله تعالى ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [٣٦ يس ٧١] و﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [٥٤ القمر ١٤] وورد بذكر الوجه والجنب والساق، ولم يرد بما عدا ذلك من ذكر الأنف والفم والحاجب والرجل والبطن والظهر، فلزمهم لذلك أن يقولوا: إن جثة الله، تعالى عن قولهم جثة، هي ساق عليها جنب، وعلى الجنب وجه من دون عنق ورأس، وعلى ذلك الجنب أيد كثيرة، وعلى وجهه أعين كثيرة من غير أنف وفم وحاجب وذقن وجبهة. ومتى كانت صورته هذه كانت صورة لم تر العيون أسمج منها ولا أخسّ، ولكانت صورة الآدمي أحسن منه وأفضل.

فإن قالوا: إن باقي الأعضاء التي لم تذكر في القرآن ورد بها الأخبار عن الرسول صلى الله عليه وإن صورته أحسن الصور، قيل لهم: إن الأخبار المروية في هذا الباب هي أخبار آحاد لا تفضي إلى العلم. وأيضاً، فلو قيل بهذه الأخبار للزم إثباته تعالى على صور مختلفة، لأن الأخبار في ذلك مختلفة، حتى أنهم رووا أنه تعالى يجيء يوم القيامة على صورة الجُعَل، تعالى الله عن أقاويلهم ورواياتهم علوّاً كبيراً.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ [يَشَاءُ]﴾ [٥ المائدة ٦٤] وقوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [٣٨ ص ٧٥] إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر اليد، قيل له: اليد في اللغة قد تكون بمعنى النعمة، يقال: لفلان عندي يد وأيادٍ، قال جرير:

---

١٢ عليها] عليه، ج ١٧ لهم] له، ج

يَا بْــنَ الْخَلِيفَــةِ يَا مُعَــاوِيَ إِنَّــنِي   أَرْجُــو فُضُــولَكَ فَاتَّخِــذْ عِنْــدِي يَــدَا

وقد تكون بمعنى القوة، يقال: ما لي بهذا يد، أي طاقة وقوة. وأكثر ما تجيء على هذا المعنى مثنّي، يقال: ما لي به يدان، قال الشاعر:

عُقِمْــــتُ وَمَــــا لِي بِالْجَــــحِيمِ يَــــدَانِ،

وقال علي بن غدير الغنوي:

وَإِذَا رَأَيْــتَ الْمَــرْءَ يَشْــعَبُ أَمْــرَهُ   شَــعْبَ الْعَصَــا وَيَلَــجُّ فِي الْعِصْــيَانِ
فَاعْمِــدْ لِمَــا تَعْلُــو فَمَــا لَكَ بِالَّذِي   لَا تَسْتَطِيــعُ مِــنَ الْأُمُــورِ يَــدَانِ

أي تكلّف من الأمور ما تستطيعه. وقد تدخل اليد في الكلام تأكيداً للمعنى وصلة، يقال: يَدَاكَ أَوْكَتَا وَفُوكَ نَفَخَ، ويقال: هذا ما جنته يداك، أي جنيته أنت. وقال الله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ إلى قوله ﴿وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [٢٢ الحجّ ٨-١٠]، أي فعلته أنت لأن المجادلة في الله لا تقع باليد، وقال ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [٧ الأعراف ٥٧]، أي بين يدي المطر، وليس للمطر يدان. وإذا صحّ ذلك فالمراد باليد في قوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ﴾ النعمة، أي يقتر النعم وصف اليهود الله تعالى بالبخل، ومعلوم أنهم لم يعنوا أن يده مغلولة على الحقيقة، وإنما قصدوا ما ذكرناه من المعنى، فردّ الله تعالى ذلك عليهم فقال ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أي نعمتاه، وهي نعم الدنيا ونعم الدين، ولم يعن بذلك بسط يديه على الحقيقة، لأنه لا يحصل في ذلك مدح ولا ردٌّ على اليهود. يبين هذا أن البخيل قد يكون مبسوط اليد ويُذمّ مع ذلك بالبخل، وقد يكون السخي مغلول اليد على الحقيقة ويُمدح على سخائه بما يأمر به من الصلات.

فإن قيل: فقد روي عن النبي صلي الله عليه أنه قال: كلتا يديه يمين، قيل له: أجاب عن ذلك الشيخ أبو الهذيل فقال: لما عبّر الله تعالى عن نعمه باليد وصف نعمه

---

٥ غدير] عدى، ج ٧ يَدَانِ] ينسب البيت الأخير إلى كعب بن سعد الغنوي، انظر لسان العرب مادة يد ١٣ بين يدي] يدي بين، ج ١٧ بذلك] ذلك، ج

بما توصف به اليد، أي أنها أفضل نعمة وأكمل إحسان، كما أن أفضل اليدين هي اليمين، واستشهد لذلك بقول الشاعر:

فَمَا كَانَ قَيْسٌ هُلْكُهُ هُلْكُ وَاحِدٍ وَلكِنَّهُ بُنْيَانُ قَوْمٍ تَهَدَّمَا

لما شبّه الرجل بالبنيان وصفه بالتهدم. وقال الشاعر أيضاً:

سَأَبْكِيكَ لِلدُّنْيَا وَلِلدِّينِ إِنَّنِي رَأَيْتُ يَدَ الْمَعْرُوفِ بَعْدَكَ شَلَّتِ

لما جعل للمعروف يداً وصفها بالشلل على سبيل التوسع والمبالغة، فكذلك هذا فيما رووه من الحديث.

فأما قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، فيحتمل أن تكون اليد في الآية بمعنى القدرة، ويحتمل أن تكون تأكيداً وصلة، أي: خلقته أنا. فإن قيل: لو كان المراد به: خلقته أنا، لكان لإبليس أن يقول: وأنا أيضاً مِن خلقك، فهلا يسجد لي آدم؟ قيل لهم: هذا لا يستقيم على أصولكم لأنكم تقولون: إنه ليس للعبد أن يعترض على الله تعالى، فكيف قلتم الآن: إنه كان لإبليس أن يعترض عليه تعالى بهذا الاعتراض؟ وعلى أنا لم نقل: إن إبليس إنما وجب عليه السجود لآدم لأن الله تعالى خالق آدم، حتى يلزم عليه أن إبليس مِن خلقه تعالى، فيجب على آدم أن يسجد له، وإنما نقول: إنه كان يجب على إبليس السجود نحو آدم تعظيماً له وعبادة لله تعالى، أمره بذلك لِما علمه في ذلك من المصلحة لإبليس في تكليفه. فوزان ذلك أن يقول المخالف: فيجب، لو أمر الله تعالى آدم أن يعظّم إبليس بالسجود نحوه أن يجب عليه ذلك، ولو قال ذلك لقلنا: إنه كان يجب عليه السجود نحوه، ولهذا قال تعالى لإبليس: ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتُك؟ فذمّه على أن امتنع من السجود بعد أمر الله تعالى إياه بالسجود. وإنما قرن الله تعالى توبيخ إبليس في الآية على امتناعه من السجود بقوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، لأن إبليس جعل علّة امتناعه من السجود أنه أشرف جوهراً منه، لأن الله تعالى خلقه من نار

---

١٢ الاعتراض] الاعراض، ج ١٦ أمر] اضر، ج

وخلق آدم من الطين، فنبّه تعالى على فساد ما ذهب إليه بأن الله تعالى هو خالق آدم من الطين، تولى خلقه بنفسه، ولم يفوّض تسويته وتصويره إلى ملائكته. والخلق إنما يشرَّف ويعتدّ به لشرف فاعله وخالقه، لا لنفس المخلوق، فإن جوهر النار لا يفضل على جوهر التراب لما يرجع إلى النار. ولهذا قال تعالى ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [٣٨ ص ٧٥] فبين له تعالى أن امتناعه كان استكباراً وتعظماً، لا تشرّفاً بجوهره، لأن جوهره ليس له هذا الشرف الذي ادّعاه.

ثم يقال لهم: أليس من قولكم: إن الفعل إنما يجب على العبد لإيجاب الله تعالى لا غير؟ فما بالكم تجعلون الآن وجه وجوب السجود لآدم على إبليس هو أن الله تعالى خلقه بيديه ولم يخلق إبليس بيديه، ورددتم تأويلنا، ونسيتم مذهبكم؟ فإن قلتم: لمَ أمر الله تعالى إبليس بالسجود لآدم ولم يأمر آدم بالسجود لإبليس لولا أن الله تعالى خلق آدم بيديه؟ قيل لكم: إن هذا لا يستقيم على أصولكم، لأنكم لا تطلبون وجه حكمة فيما يأمر به تعالى حتى يحسن، بل تقولون: إن حسنه موقوف على مشيئته تعالى، فإذا اختاره وشاءه كان حسناً، وعندنا أنه تعالى إنما أمر إبليس بذلك لما كان له في ذلك من المصلحة بالخضوع له تعالى وترك الاستكبار، ولما في ذلك من التعظيم لآدم، ولهذا نبهه تعالى بقوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فبين له تعالى: إني أكرمت آدم بأن خلقته أنا ولم أفوّض تصويره وتركيبه إلى بعض خلقي، لأن التصوير والتركيب مقدور للملائكة عليهم السلام، فأظهر كرامة آدم بذلك، وكما أكرمه بهذا فكذلك له تعالى أن يكرمه بإكرام آخر بأن يأمر أشرف خلقه، وهم الملائكة، ومن دخل معهم في الأمر بأن يسجدوا تعظيماً له وعبادة له تعالى، ويختبرهم بذلك. فإذا تركوا الاستكبار وخشعوا لأمره تعالى صار ذلك داعياً لهم إلى الخشوع له تعالى في سائر تكاليفهم وعاداتهم. فلهذا وما يشبهه من وجوه الحكمة أمر إبليس بذلك.

ويقال لهم: إنه متى لم تحمل الآية على ما ذكرناه لم يحصل بالآية تنبيه على تشريف الله تعالى لآدم. يبين هذا أنه لو كان المعنى ما قالوه من أنه تعالى خلقه بيديه دون سائر أعضائه لم يظهر بذلك تشريفه، لأن الفعل بجارحة دون جارحة غير معهود للإكرام والتشريف كما أنّ تولي الفعل من دون تفويض إلى الغير معهود للإكرام بين العقلاء، ويلزمهم لقولهم هذا أن يجعلوا بعض جوارح الله تعالى أشرف من بعض حتى يقولوا: إن

الفعل ببعضها أشرف من الفعل بالبعض الآخر. فإن ارتكبوا ذلك، قيل لهم: إن ذلك الفعل إنما يقع من فاعله، لا من جارحة الفاعل، لأن الجارحة ليست هي الفاعلة، فسواء فعله فاعله بهذه الجارحة أو بجارحة أخرى فقد حصل التشريف للفعل، وهو أن هذا فعل هذا الفاعل الذي يشرف به فعله لأجل أنه فاعله، فصح أن وجه التشريف لآدم، لو كان ما ذهبتم إليه من أن الله تعالى خلقه بيديه ولم يخلق إبليس بيديه، لاقتضى أن يتم لإبليس الاعتراض على الله تعالى بأن يقول: أنا أشرف من آدم لأنك خلقت آدم بيديك، وهما شيء في حكم الغير لك، وخلقتني أنت، فالأمر بالعكس مما ظننتموه.

وأما قوله تعالى ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِم﴾ [٤٨ الفتح ١٠] فالمراد بها القدرة، أي هو تعالى أقدر منهم، كما يقال: ليس فوق يد فلان يد، أي هو منبسط السلطان والقدرة، ويقال: فلان أبسط يداً من فلان. ولهذا قال تعالى ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [٤٨ الفتح ١٠] أي: تعود مضرة نكثه العهد عليه، لأن الله تعالى يعاقبه على نكثه العهد.

وأما قوله تعالى ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [٣٩ الزمر ٦٧] فالمراد بالقبضة هو نفاذ القدرة والمشيئة والسلطان، والتمكن من التصرف كيف يشاء، كما يقول القائل للسلطان: أنا في قبضتك، أي: أنا في سلطانك، وأنت متمكن من التصرف فيّ كيف شئت، تشبيهاً بمن يقبض الشيء بكفّه وتحتوي عليه كفّه، لأنه يكون، والحال هذه، أمكن ما يكون من التصرف في ذلك الشيء، فيذكر القبضة مبالغة في الوصف بالتمكن من التصرف والاستيلاء على الشيء. وروي هذا التأويل عن ابن عباس رضي الله عنه في قبضته، قال: في سلطانه، وعن قتادة: في ملكه. وكذلك قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ أي بملكه وقدرته وسلطانه. وهو أيضاً وصف له تعالى بالمبالغة من التمكن والقدرة على التصرف في السماوات والاستيلاء عليها تشبيهاً بمن يكون الشيء مطوياً في يمينه غير منتشر، لأنه متى كان مطوياً كان أمكن من التصرف فيه، ولا كذلك التصرف فيما هو منتشر. ومتى كان كذلك في يمينه كان أشدّ استيلاء عليه وأمكن من التصرف فيه، لأن يمين الإنسان

---

١٨ من] عن، ج

أقوى في الأغلب من يساره. والذي يدلّ على أن اليمين تستعمل بمعنى الملك والقدرة أنه يقال في العبيد: إنه يملكهم فلان بملك اليمين، وقال الشاعر:

رَأَيْتُ عَرَابَةَ ٱلْأَوْسِيَّ يَسْمُو إِلَى الْخَيْرَاتِ مُنْقَطِعَ الْقَرِينِ
إِذَا مَا رَايَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلَقَّاهَا عَرَابَةُ بِالْيَمِينِ

أي: القدرة، لأنه لما ذكر راية المجد علمنا أنه أراد به الحرب وغيرها من خصال المجد، لأنه ليس كل أسباب المجد تُتلقّى باليد، وإنما يتلقى أكثرها بالتمكن والاقتدار.

وأما قوله ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [٥٥ الرحمن ٢٧] أي: ذات ربّك، لأن الذات يعبر عنها بالوجه. يقال: هذا وجه الرأي ووجه الطريق، أي نفس الرأي ونفس الطريق، ويقال: فعلتُ هذا لوجهك، أي لأجلك. وكذا هذا هو معنى قوله تعالى ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾ [٧٦ الإنسان ٩] أي لأجل الله، وقوله ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ [٢ البقرة ١١٥] أي رِضَى الله وأمره. فأما قوله تعالى ﴿عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾ [٣٩ الزمر ٥٦] أي في حق الله وطاعته، يقال: احتمل هذا في جنب فلان، أي في إرادة فلان. وأما قوله تعالى ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [٦٨ القلم ٤٢] فليس فيه إضافة الساق إلى الله تعالى، وروي عن ابن عباس: أي عن شدة الأمر، واستُشهد لذلك بقولهم: قامت الحرب على ساق، قال الشاعر:

أَخُو الْحَرْبِ إِنْ عَضَّتْ بِهِ الْحَرْبُ عَضَّهَا وَإِنْ شَمَّرَتْ عَنْ سَاقِهَا الْحَرْبُ شَمَّرَا

وأما قوله تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [٥٤ القمر ١٤] أي بعلمنا وحفظنا، أي تجري ونحن بحالها عالمون، وقوله ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [١١ هود ٣٧] أي بتعليمنا ووحينا، وقوله ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [٢٠ طه ٣٩] قال الحسن: ولتُغذى على علمي، [وقوله] ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [١٥ الحجر ٢٩] فإضافة الروح إليه هو بمعنى الخلق والملك كما يقال في الكعبة: بيت الله، أي بيت عبادته، ولا يراد بذلك

---

٢ الشاعر] هو الشمّاخ، انظر لسان العرب في مادة يمين **٥** وغيرها] وغيره، ج

ما يراد بقولنا: هذا بيت فلان. وأما إضافة النفخ إليه تعالى فمعناه إدخال الروح في بدن آدم عليه السلام، وإن لم يكن بآلة من نحو فم وشفتين، كما [أضاف] إليه تعالى شق الأرض في قوله ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلأَرْضَ﴾ [٨٠ عبس ٢٦]، وإن لم يكن شقه الأرض كشقّ أحدنا الأرض بآلات، وقد يستعمل النفخ في غير النفخ بالشفتين، يقال: هذا طعام ينفخ البطن، وإن لم تكن للطعام شفتان، وقال الشاعر:

شَرَابُكَ تَمْرٌ يَنْفُخُ الْبَطْنَ حَامِضٌ وَأَنْتَ بِهِ بِالْخُبْزِ أَبْخَلُ بَاخِلِ

وأما ما يروونه في ذلك من الأحاديث عن الرسول عليه السلام فكلها أخبار آحاد لا تفضي إلى العلم، نحو ما يروونه من أن الله تعالى خلق آدم على صورته، وتعارضها الأخبار المرويّة في نفي التشبيه عنه تعالى. وقد قيل في تأويل هذا الحديث: إنه عليه السلام رأى شاباً حسن الوجه، فقال: إن الله تعالى خلق آدم على صورته، أي عل صورة ذلك الشاب، فلا تكون الهاء راجعة إلى الله تعالى. وقيل: بل رأى رجلاً لطم رجلاً آخر، فقاله عليه السلام تنبيهاً لذلك الرجل وإعظاماً لذنبه حين لطم صورة تشبه صورة آدم. وقد قيل: بل معنى الحديث أنه تعالى خلق آدم جملة واحدة على ما كان عليه من الصورة من دون تدريج، لا كما يخلق بني آدم.

وذكر شيوخنا رحمهم الله في كثير مما يرويه المشبهة من الأخبار أنه لا يبعد أن يكون من دسيس الملحدة، نحو ما روي أنه تعالى أجرى خيلاً في الجنة، فخلق نفسه من عَرَقها، ونحو ما روي أنه خلق الملائكة من شعر ذراعيه، وأنه تعالى يضحك حتى تبدو نواجذه. قالوا: لأنه يبعد أن يكون لمثل هذه الأخبار تأويل، فالوجه فيها القطع على أنه عليه السلام ما قالها، أو يقال: إنه عليه السلام قالها على سبيل الحكاية عن اليهود أو غيرهم ممن يذهب مذهبهم. وروي أن عائشة ذكرت مثل هذا في كثير من الأخبار، روي أنه بلغها عن أبي ذرّ أنه يروي عنه عليه السلام: الطيرة في ثلاث: في المرأة والدار والفرس، فأرسلت إليه وقالت: ما شيء بلغني عنك ترويه عن خليلي؟ فقال: ما سمعته أذناي ووعى قلبي، فقالت: ما صدقتَ وما كذبت، كان رسول الله صلى الله

١٢ فقاله] فقال، ج

عليه إذا دخل داخل وهو في الحديث ابتدأه من أوله مخافة أن يذهب به منقوصاً، فحكى عن سفاهة الجاهلية أنهم قالوا: الطيرة في ثلاث، وأنا أنظر إليك من وراء الحجاب، فجلستَ في أُخْرَيات القوم ولم يفطن بك رسول الله صلى الله عليه، ولو كنتَ ذا لبّ لعلمتَ أنها ليست منه، ألم يقل: لا طيرة ولا عَدْوَى ولا صَفَر؟ قال: أنتِ أعلم يا أُمَّه، لا أعود أروي ذلك.

وحكي لها أن أبا هريرة يروي عنه عليه السلام: التاجر فاجر، فقالت: إنما أراد عليه السلام تاجراً جلب سَقْباً مذبوباً وحلف أنه غير سقيم، فلما تسلمه المشتري وسلّم الثمن وجده مذبوباً، فشكى إليه عليه السلام، فقال عليه السلام: التاجر فاجر، يعني الذي حلف أن البعير سليم. قالت: ألم يسمعه يقول: ما أبالي أتاني أجلي وأنا غازٍ في سبيل الله أو أبتغي من فضل الله.

وحكي لها أن أبا الدرداء يروي عن النبي عليه السلام أنه قال: ولد الزنا شر الثلاثة، فقالت: إنما قال ذلك صلى الله عليه في ولد زنا سبّ أمه، وذلك لأن رجلاً عاهر بامرأة تزوج بها، فولدت ولداً والعمل الصالح، فكان يعجبه عليه السلام وما يحكى له من الخير، فقال له واحد: لو رأيته يا رسول الله وقد عُيِّر، فقام من فوره وسبّ أمه. فقال عليه السلام: ولد الزنا شر الثلاثة، يعني الذي سبّ أمه. فلا يمتنع أن يكون كثير من هذه الأخبار بمثل هذه المثابة.

وذكر أصحابنا الحديث المشهور عنه عليه السلام أنه قال: تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق، فقالوا: لو كان تعالى جسماً لجاز أن يتصور[ه] الناس وكان لا ينهى عليه السلام عن التفكر فيه، لأن التفكر فيه هو أن يُتصور بعض الصور، ورووا عنه عليه السلام أنه قال: أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصوِّرون، قال الحسن البصري رحمه الله: الذين يتصورون الله تعالى بقلوبهم، ولم يرد الذين ينقشون الصور، لأنه يبعد أن يكون هم أشد الناس عذاباً يوم القيامة.

---

١٦ كثير] كثيرا، ج

باب في استحالة المكان عليه تعالى

اعلم أن شيوخنا يعنون بالمكان الفراغ الذي يشغله الحجم، ويعنون به أيضاً الجسم الذي يتمكن عليه جسم آخر ويستقر عليه، والشيخ أبو القاسم الكعبي يعني بالمكان ما أحاط بالجسم. ويستحيل كل هذه عليه تعالى. واختلف غير شيوخنا، فقال بعضهم: هو في كل مكان على الحقيقة، يعني أن ذاته تعالى كائنة في كل مكان، وفيهم من قال: هو فضاء بلا نهاية، ومنهم من قال: هو في مكان دون مكان. ثم اختلفوا، فمنهم من قال: هو في جهة فوق مماسّ العرش، وقالت الكرامية: هو في جهة فوق لا بمعنى أنه شاغل لجهة فوق، وقالوا: ليس بينه وبين العرش واسطة.

وقالت مشايخنا: لو لم يرد السمع لما استجزنا نحن أن نقول: هو مستوٍ على العرش، لأنه يوهم أنه كائن على العرش، لكنا اتبعنا في ذلك السمع، وعنينا بذلك أنه تعالى مستولٍ على العرش ومقتدر عليه، وتأولنا على ذلك السمع الوارد به، ولا نطلق القول فيه تعالى بأنه مستوٍ على العرش من جهة أنفسنا إلا مع التقييد لئلا يوهم الاستقرار. وكذلك لولا السمع لما أطلقنا فيه تعالى أنه بكل مكان، لكنا اتبعنا في ذلك السمع وتأولنا ذلك أنه تعالى عالم بكل مكان وحافظ له ومدبّر له، فجرى مجرى مَن ذاته بكل مكان. وقالت الأشعرية: إنه تعالى مستوٍ على العرش لا بمعنى المماسة والاستقرار ولا بمعنى الاستيلاء، لكنه فَعل في العرش فعلاً هو استواء عليه، فلذلك يوصف بأنه مستوٍ على العرش.

والذي يفسد القول بأنه تعالى في جهة هو أنه لو كان في جهة لم يخل إما أن يكون شاغلاً لها أو لا يكون شاغلاً لها. فإن كان شاغلاً لها لزم أن يكون حجماً لأنه لا يُعقل الشغل إلا للحجم، وكونه حجماً يقتضي حِدثه على ما تقدم. وإن لم يكن شاغلاً لم يخل إما أن يكون في كل الجهات أو يكون في بعضها، ولو كان في كل الجهات لكان متبعضاً لأن البعض الذي يكون منه في جهة العلو غير الذي في جهة السفل، وكذلك القول في سائر أبعاضه في سائر الجهات. ومن يقول: إنه في جهات، لا يستجيز أن يقال: هو

---

٤ ويستحيل] يستحل، ج

تعالى متحيز متبعض، فإن ارتكبوا ذلك قلنا لهم: لو كان تعالى ذا أبعاض لم يكن البعض الذي يكون في جهة العلو بأن يكون في العلو بأولى من البعض الذي في السفل بأن يكون في العلو، وكذلك كل بعض ليس بأن يكون في جهة أولى من غيره بأن يكون في جهته، إذ لا يمكن أن يقال: إن أبعاضه تختص بجهاتها لمعانٍ قديمة، لأنا قد بينّا بطلان القول بالمعاني وأنه لا طريق إلى إثباتها، ولا أن يقال: إنها في جهاته بالفاعل، لأنها لو كانت كذلك لم يصح أن تسبق فِعْلَ الفاعل، وذلك يقتضي حِدثها، ولا أن يقال: إنها تختص بجهاتها لذواتها، لأن هذه الذوات كلها قديمة، فلا بد من أن تكون متماثلة، وتماثلها يقتضي أن لا تفترق فيما تقتضيه لذواتها، فلزم أن تكون كلها في جهة جزء واحد منها، أو تكون الكل في جهاتها وفي جهات أغيارها في حالة واحدة، وكل ذلك مستحيل.

وليس لأحد أن يقول: إن كل بعض منها يختص بجهته لصفة، لأن تلك الصفة لا بد من أن تكون مقتضاة عن ذواتها، وإذا كانت ذواتها متماثلة لزم فيما تقتضيه من الصفات أن تكون الكل مشتركة فيها، ثم يلزم أن تكون مشتركة فيما تقتضيه تلك الصفات، ثم يلزم ذلك ما قدمناه. وإن كان في بعض الجهات، فإن كان يثبته المخالف في جهات كثيرة متناهية، فإنه يلزمه ما ألزمنا من يثبته في كل الجهات، وإن كان يثبته في جهة واحدة، قلنا له: فلم كان بأن يكون في جهة أولى من جهة إذا كانت الجهات لا تفترق في كونها جهات وذاته يتم كونها ذاتاً متى كانت في جهة من الجهات، أيّ جهة كانت؟ يبين هذا أن من قولهم: إن الذات لا تُعقل ذاتاً إلا بأن تكون في جهة، وكونها معقولة، لو سُلم ما قالوه، يتم بكونها في جهة، أيّ جهة كانت. وأيضاً، فمن قولهم: إنه لو لم يكن في جهة العلو أو السفل أو اليمين أو الشمال أو قدام أو خلف لكان منتفياً، ومتى أثبتناه في جهة من الجهات لم يكن منتفياً، فصح أن كونه ذاتاً أو ذاتاً مخصوصة يتم مع القول بأنه في جهة، أيّ جهة كانت، ولا يلزم من ذلك أن يكون في جهة مخصوصة لذاته، لأنا قد بينّا أن كونه ذاتاً وكونه ذاتاً مخصوصة لا يقتضي ذلك. وإذا صح أن يكون في كل الجهات على البدل لم يكن بأن يكون في بعضها [أولى] إلا لأمر متجدّد، وذلك يقتضي حدثه.

---

٩ وفي] أو في، ج ١١ تقتضيه] تقتضيها، ج ١٤ يلزمه] يلزم، ج ١٩ أو اليمين] واليمين، ج

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون ذاته مصححة لكونه في الجهات على البدل ويختص في جهة واحدة لمعنى قديم أو لصفة ذاتية له؟ قيل له: إنا سنبين إن شاء الله تعالى أنه لا يجوز إثبات قديم سواه، وبينّا أنه لا طريق إلى إثبات المعاني. ولأن الكلام في ذلك المعنى كالكلام في ذاته تعالى على هذا القول لأنه إن كان لا في جهة صح وجود ذات لا في جهة، فيبطل قولهم: إن ذاته لا بد أن تكون في جهة، وإن كان في جهة لزم أن يكون فيها لمعنى آخر حتى يؤدّي إلى ما لا نهاية له، أو يكون كل واحد منهما علّة في كون الآخر في الجهة، فلا تنفصل العلة عن المعلول. وأما كونه في الجهة بصفة ذاتية فإن كان يريد بها هذا القائل حالة ذاتية فقد بينّا بطلان القول بالأحوال، وإن كان يعني به بعض صفاته الذاتية نحو كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً فمعلوم أن هذه الصفات، أو واحدة منها، لا تقتضي كونه تعالى في جهة، فكيف تقتضي أن يكون في جهة مخصوصة؟

دليل: وهو أن الكون في الجهة ليس إلا شغلها، وذلك لا يُعقل إلا للحجم، فلو كان تعالى كائناً في جهة لكان شاغلاً لها، ولكان حجماً، وذلك يقتضي حدوثه. وإنما اقلنا: إن الكون في جهة ليس إلا شغلها، لأن الكون في الجهة، لو كان أمراً زائداً على شغل الحجم لها، لصح انفصال أحدهما عن الآخر على وجه من الوجوه، إما في العلم، أو في الثبوت، إذ لا يمكن أن يقال: إن كل واحد يتعلق بالآخر، لما في ذلك من تعلق الشيء بنفسه، ولو تعلق أحدهما بالآخر لصح ثبوت المحتاج إليه من دون المحتاج، وفي ذلك انفصال أحدهما عن الآخر. ثم لما لم يصح انفاصل أحدهما عن الآخر، لا في العلم، ولا في الثبوت، لأنه ما من شاغل إلا وهو كائن، ولا كائن إلا وهو شاغل، ومتى علمنا الحجم شاغلاً علمناه كائناً، ومتى علمناه كائناً علمناه شاغلاً، علمنا أن الكون في الجهة ليس إلا الشغل لها. ثم إذا قال القائل فيه تعالى: إنه كائن في جهة، فإما أن يعطيه معنى الكائن، فيلزم كونه حجماً، أو لا يعطيه معنى الكائن، فيكون مطلقاً لعبارة لا معنى تحتها، و[يلزم] أن لا ينفصل عنده كونه كائناً في الجهة من كونه غير كائن فيها، ويلزمه أن يطلق فيه تعالى أنه حالّ في المحل، وإن لم يثبت له حقيقة الحلول. ويلزمه، إذا أثبت له صفة الكائن من غير أن يثبت له حقيقتها، أن يثبت له جميع صفات الكائن، نحو

---

٤ لأنه] لانها، ج | كان] كانت، ج **٥** كان] كانت، ج

المتحرك والساكن والمجمتع والمتفرق والمجاور، إما على البدل، أو على الجمع، وإن لم يثبت له تعالى حقائق هذه الصفات. ولس له أن يقول: إن إثباتها له على الجمع يتنافى، لأن التنافي في هذه الصفات إنما يثبت إذا ثبت له حقائقها، فأما مع سلب حقائقها عنها فلا يثبت التنافي.

فإن قيل: أليس لا تنفصل صحة الفعل عن ذاته تعالى عندكم، ولذلك تقولون: إن الفعل يصح منه تعالى لم يزل ولا يزال؟ وكذا هذا في سائر أحكام ذاته تعالى التي ليست مشروطة، أو هي مشروطة لكن شرطها حاصل، ولم يلزمكم على ذلك أن تكون أحكام ذاته هي ذاته تعالى، فما أنكرتم أن يكون الكون والشغل مثله؟ قيل له: إنا قد فصلنا بين ذاته تعالى وبين أحكامها في العلم، ثم دلّ الدليل عندنا أن ذاته توجب هذه الأحكام، فصح أن نقول: إنها لا تفارق ذاته في الثبوت. وليس كذلك كون الحجم شاغلاً وكائناً، لأنهما لا ينفصلان لا في الثبوت ولا في العلم، فلم يصح أن يكون أحدهما غير الآخر. فإن قيل: أليس العرض، نحو السواد وغيره، يكون في الجهة ويحصل فيها، وإن لم يكن شاغلاً لها؟ فلم زعمتم أن الكون في الجهة هو الشغل لها؟ قيل له: إن اللون ليس بكائن ولا حاصل في الجهة، وإنما هو حاصل في المحل، ومحله هو الكائن في الجهة. فأما أن يكون اللون كائناً في الجهة فلا. فإن قيل: أليس شيوخكم يقولون: إن اللون كائن في الجهة تبعاً لمحله الكائن فيها؟ قيل له: إنهم يعنون بهذا القول ما ذكرناه من أنه حاصل في المحل الكائن في الجهة، ولهم أن يتوسعوا في العبارات التي لا تغيّر الحقائق عمّا هي عليه.

فإن قيل: ألسنا نرى اللون في جهة المحل كما نرى المحل فيها؟ فما أنكرتم كونه كائناً في جهة المحل؟ قيل له: إنا لسنا نرى اللون في جهة المحل، وإنما نراه في المحل الكائن في الجهة. يبين هذا أن المخالف إما أن يجعل كون اللون في الجهة هو حصولها في المحل أو يجعله أمراً زائداً عليه، ومتى جعله أمراً زائداً على ذلك بطل لما ذكرناه في جعله كون الجوهر كائناً [في جهة] زائداً على كونه شاغلاً لها. فإن قيل: إنا لا نعقل لقولكم: إن اللون حاصل في المحل الكائن في الجهة، معنى أكثر من أنه حاصل في جهته تبعاً له، فصح أنه

١٨ عليه] عليها، ج

كائن فيه، وإن لم يكن شاغلاً لها، قيل له: إنه لا شبهة أن اللون هيئة للمحل وحلية له، وأنه لا يُعقل من دونه، وهذا هو المعقول من اللون عند العقلاء، ولا يُعقل عندهم سواه. فكيف لا يعقل هذا المخالف هذا المعنى ما لم نفسّره بما قاله؟ وإذا لم يصرف كون اللون في جهة المحل إلى هذا المعنى الذي لا يعقل سواه لم يستقم له معنى، فكيف يصح ما قاله؟

فإن قيل: أليس القادر يجعل الجسم كائناً في الجهة ثم الجسم يشغلها، فتأثير القادر هو جعله كائناً وتأثير الجسم هو شغل الجهة؟ فلو كان كون الجسم كائناً هو الشغل للجهة، والكون هو تأثير القادر، لكان القادر هو الشاغل للجهة، ومعلوم أن الشاغل هو الجسم، قيل له: إن الشاغل للجهة المخصوصة ليس إلا القادر، لكنه هو الشاغل لها بالجسم، فالجسم كالآلة في ذلك. فأما أن يكون الجسم هو الشاغل فلا. يبين هذا أن الجسم لو كان هو الشاغل للجهة لكان شاغلاً لها لذاته، ولو شغلها لذاته مع أن ذاته تحصحح شغل الجهات على البدل لم يكن بأن يشغل جهة دون جهة [أولى]، وفي ذلك وجوب كونه شاغلاً للجهات كلها.

فإن قيل: إنه إنما يشغل الجهة بشرط الكون فيها، فإذا لم يصح أن يكون كائناً في كل الجهات لم يلزم أن يكون شاغلاً لها، قيل له: إنا قد بينّا أن الكون في الجهة والشغل لها هو أمر واحد. وإنما المخالف يمسك في سؤاله هذا بعبارة، وهو أنه يقال: إن الجسم شاغل للجهة، ولا يقال: إن القادر هو الشاغل لها، والعبارات لا تثبت بها المعاني. وإذا لم يثبت له أنهما أمران لم يصح أن يجعل أحدهما شرطاً في الآخر. يبين هذا أن ما يمسك به من العبارة وجعله طريقاً إلى إثبات أمر زائد على الشغل يمكننا أن نلزمه مثل ذلك في كون الجسم كائناً بأن نقول له: أليس القادر عندك يجعل الجسم كائناً في الجهة؟ فلا بد من: بلى، فيقال له: فقل: إن القادر هو الكائن في تلك الجهة، إن كان يجعل كون الجسم في تلك الجهة، كما ألزمتنا أن يكون القادر هو الشاغل للجهة إذا قلنا: إن القادر يجعل الجسم شاغلاً للجهة. وعلى أن العقلاء يضيفون الشغل إلى القادر ويقولون: إن فلاناً شغل الدار بمتاعه وملأ الجِراب بالدقيق والحُب بالماء إلى غير ذلك من العبارات. فصح أن المعقول عندهم ما ذكرناه، لكن العلماء يتوسعون في العبارة فيضيفون الشغل إلى الجسم، فيقولون: إن الجسم يصحح شغله للجهات على البدل،

وإنه لا يصح أن يشغل جهتين، وإنه شاغل لجهته، حذفاً واختصاراً، كما يضيفون الأفعال إلى الآلات التي تُفعل بها، كقولهم: كتبت يدي ومشت رجلي وتكلم لساني، مع علمهم بأن حكم الجسم ليس هو تصحيحه للشغل ولا شغله للجهة، بل حكم الجسم هو تصحيح أن يشغل به القادر الجهات على البدل، وأن القادر يشغل به الجهة المخصوصة، وأنه لا يصح أن يشغل به جهتين في وقت واحد. ولو عبّروا بهذه العبارات بدلاً عما تقدمت لطال عليهم الكلام، فلذلك يؤثرون التوسع اختصاراً.

دليل: وهو أن كون الذات في الجهة التي ليست بجسم وليست حالّة في الحجم لا يُعقل، وما لا يعقل لا يصح إثباته. وإنما قلنا: إن ذلك لا يعقل، لأن من اعتقد في الذات أنها في جهة فإما أن يعتقد أنها شاغلة لتلك الجهة أو يعتقد أنها حالّة في الشاغل لتلك الجهة، ولا يُعقل معنى ثالث للكون في الجهة فيعبر عنه بالكون فيها. ولهذا إذا جرّبنا أنفسنا في أن نعتقد كوناً للشيء في الجهة خارجاً عن هذين المعنيين تعذر ذلك علينا ونجد تعذُّره من أنفسنا.

فإن قال: معنى قولنا في الذات التي ليست بجسم: إنها كائنة في الجهة، أنها حاصلة حصولاً لو رؤيت لرؤيت في تلك الجهة، قيل له: إن كون الذات مرئية في جهة تابع لكونها في الجهة، فإذا لم يُعقل كون الذات التي ليست بجسم في جهة لم يعقل ما يتفرع عليه من كونها مرئية في تلك الجهة. ثم يقال لهم: إن جاز أن يصير كون ما ليس بجسم ولا حالّ في الحجم في الجهة معقولاً بما ذكرتم، وإن لم يعقل بنفسه، فجوّزوا كون المعدوم في الجهة على معنى أنه لو رؤي المعدوم لرؤي في الجهة، وجوزوا كون القديم تعالى حالاً في محل على معنى أنه لو رؤي لرؤي في ذلك المحل، إلى غيرهما من الجهالات. وكان في ديارنا رجل يُعرف بالمساحي كان يذهب إلى أن الله تعالى كائن في جميع الجهات، وكان يصف الله تعالى بأنه بسيط، فإذا استُكشف عن معنى كونه تعالى في الجهات قال: إن كونه تعالى في الجهات كون إلهي. فيقال له: ما تعنيه بالكون الإلهي؟ إن عنيتَ به ما يعنيه المسلمون بقولهم: إن الله تعالى بكل مكان، وقولهم: إنه لا يخلو منه مكان، وهو أنه تعالى مدبّر الأماكن حافظ لها وأن الأمكنة لا تخلو من أفعاله، فجرى مجرى مَن ذاته

---

١٤ تابع] تالع، ج ١٦ عليه ...كونها] عليها من كونه، ج | مرئية] مرتبة، ج

في الأماكن، فهو أمر معقول، فهو توسُّع في الكلام. وإن عنيت بالكون الإلهي معنى ثالثاً غير الشغل وغير الحلول في الشاغل وغير المعنى المتجوز به، فذلك مما لا يُعقل، ولا يجوز إثبات ما لا يعقل ويلزم عليه من الجهالات ما تقدّم.

وكان هذا القائل أيضاً يذهب إلى أن لذاته ماهية لا يصح أن يُعلم عليها، أو كان يقول: إن حقيقة ذاته تعالى لا يصح أن تُعلم، فلعله كان يذهب إلى أن كونه تعالى في الجهات كحقيقة ذاته، فكما أن حقيقة ذاته لا تُعقل ولا يصح أن تعلم، فكذلك كونه تعالى كائناً لا يصح أن يُعقل أو يُعلم، وكأنه كان يذهب إلى أنه يجوز إثبات ما لا يُعقل. وهذا يلزم عليه من الجهالات ما لا قبل له بها بأن يجوز اجتماع الضدين وكون الحجم في جهتين والحال واحدة، وإن لم يُعقل ذلك فيه، ويلزمه أن يجوز وجود موانع عن إدراك المدركات لا تعقل، فلا يثق بالعلم بشيء من المدركات أنها على ما تدرك عليه، ويلزمه في محسَّنات العقل ومقبحاته أن لا تكون محسناته بالحُسْن أولى منها بالقبح، ولا مقبحاته بالقبح أولى منها بالحسن، وإن كان لا يعقل ذلك، ويلزمه في كل ما يعقل أن يكون على خلاف ما يعقل إن جاز إثبات ما لا يعقل.

فأما من قال من الكرامية: إن ذاته تعالى هي في جهة فوق، فقد بطل بما ذكرناه، لأن أدلتنا تُبطل قول من يثبت ذاته في جهة من الجهات، فدخل في ضمن ذلك بطلان قول من يثبتها في جهة معينة. واعلم أنهم اتبعوا في ذلك التصورَ وما ألفوه من رؤية الأشياء في الجهات، واعتقدوا أن جهة العلو أشرف الجهات، فلذلك قالوا: إنه تعالى في جهة وإنها جهة العلو. فيلزمهم على ذلك ضروب من الفساد والشنعة، منها أنهم إن لم يعللوا كونه في جهة العلو لزمهم أن لا يعللوا حكماً من الأحكام ولا صفة من الصفات، إن جاز إضافة أمر إلى ذات من الذوات لا لعلّة، ولزمهم أن لا تكون ذاته في جهة العلو لا لأمر بأولى من أن تكون في جهة السفل لا لأمر. وإن عللوه بالذات لزمهم أن يثبتوه كالمربوط في بعض الجهات. ولزمهم هذا أيضاً إن عللوه بعلة قديمة أو بعلة معدومة لم تزل. ولزمهم أن يستفيد هذا الشرف من ذات غير ذاته متى عللوه بعلة. وإن عللوه بالفاعل لزمهم أن يكون ما لم يزل بالفاعل، وهذا لا يُعقل.

---

٦ ذاته[٢]] ان ذاته، ج ٢٣ غير] عن غير، ج

وإن قالوا: لم يكن في جهة العلو لم يزل، بل صار فيها بجعل جاعل، لزمهم أن تكون ذاته محلاً للأفعال. ثم لا يخلو إما أن يثبتوه قبل ذلك في جهة، أو يقولوا: لم يكن في جهة. فإن قالوا بالثاني بطل قولهم: إنه لا تُعقل ذات من الذوات لا في جهة، وإن قالوا بالأول، قيل لهم: ما من حالة من الحالات لم يزل إلا ويجب عندكم أن يكون في جهة بدلاً من أخرى، فمتى عللتم ذلك بالفاعل لزمكم إثبات حوادث لا أول لها، وهي معللة مع ذلك بالفاعل الذي يجب تقدمه على أفعاله، ويلزمكم كون ذاته محدثة قديمة. أما كونها قديمة فلأنه سابق على الحوادث التي لا أول لها من حيث هو الفاعل لها، وأما كونها محدثة فلأنه غير سابق للحوادث، لأن عندكم لا ينفك من كونه في جهة، وأكوانه كلها حادثة.

وقيل لهم على قولهم: إنا إنما أثبتناه في جهة العلو لأنه أشرف الجهات: إن الجهة لا تكون أشرف من جهة لأمر يرجع إلى الجهة. يبين هذا أن جهة العلو إنما تكون جهة علو بالإضافة إلى غيره، نحو مسامتته لرؤوسنا، فلو قدّرنا رؤوسنا مسامتة لجهة السفل وأقدامنا إلى الأرض لكان جهةَ العلو حينئذ هي جهة السفل. وأيضاً، فإن جهة العلو إنما نتصورها أشرف من غيرها لما فيها من الأنوار، ولأجل أن سكانها من أشرف الخلق، أو لكون العرش فيها. فلو قدّرنا كل هذا في جهة السفل لتصورناه أشرف من جهة العلو. وإذا لم يكن للجهة شرف على غيرها يرجع إليها، فلو كان تعالى في جهة لكانت تلك أشرف الجهات إلى أي جهة كانت لمكان كونه فيها. ثم يقال لهم: أتثبتونه كائناً في كل جهة العلو أو في جزء من أجزاء جهة العلو؟ وإن كان كائناً في كل جهة العلو، أو في جزئها، أهو ممتد إلى العلو لا إلى نهاية أم هو ممتد إلى غاية؟ فإن قالوا: هو في جميع جهة العلو ممتد لا إلى غاية لزمهم إثبات ما لا نهاية لامتداده، ويلزمهم أن يقولوا: إن له أبعاضاً لا نهايه لها، وهي ممتدة إلى ما لا نهاية [له]، لأن كل حظ من حظوظ أبعاضه لا نهاية له على هذا القول، ويلزمهم أن يتضاعف ما لا نهاية له، إن كانوا يخيّلون إثبات ما هذا حاله، ويلزمهم تجويز جسم في السفل لا نهاية له لامتداده. ويلزمهم أن يكون بعض أجزائه تعالى أشرف من بعض، وهو ما يكون منه في جهة هي أعلى من جهة أخرى، ثم

---

٥ لا أول] الاول، ج **١٣** إلى الأرض] + (حاشية) إلى جهة العلو خ، ج **١٤** نتصورها] نتصوره، ج

لا ينتهي ذلك الشرف إلى غاية. وكذا يلزمهم جميع ما ذكرناه إن قالوا: هو في بعض جهات العلو ممتد إلى غير غاية، ويلزمهم على هذا أن لا يكون كونه في بعض جهات العلو أولى من بعض. وإن قالوا: هو ممتد إلى غاية، لزمهم أن يكون عدِم الشرف حين لم يكن في جهة هي أعلى من جهته. فإن قالوا: إنه لا جهة فوق الغاية التي هو فيها، قيل لهم: إن ما اقتضى إثباتَ الجهات هو ما يلزم التصور من ذلك، ومعلوم أن التصور من ذلك لا غاية له، فإن جاز لكم أن تقولوا: إنه لا جهة فوق الغاية التي هو فيها، قيل لكم: وما أنكرتم أن لا جهة فوق الأفلاك، فلا يكون تعالى في جهة فوق هي فوق الأفلاك، ولا تكون فوق العرش جهة، فلا يكون تعالى في جهة فوق العرش؟ فأما القول بأن ذاته تعالى هي الفضاء، فإن عنى هذا القائل بالفضاء أن ذاته تعالى منبسطة في الخلاء والفراغ فقد بطل بما تقدّم، وإن عنى بالفضاء نفس الفراغ والخلاء فذلك ليس بشيء على ما تقدم بيانه. وما هذا حاله لا يصح أن يقدر وأن يعلم ويحيا، وقد بينا أنه تعالى حيّ قادر عالم.

ويمكن للمخالف أن يحتج فيقول: إنه لا تُعقل ذات لا في جهة، فإثبات ذاته تعالى لا في جهة هو إثبات ما لا يُعقل، ولا يصح إثبات ما لا يعقل. الجواب: إنا لا نسلم أنه لا تُعقل ذات لا في جهة على الإطلاق. ثم يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه لا يعقل إثبات ذاته تعالى لا في جهة؟ أتعنون به أنا لا نجد لها نظيراً في الشاهد، أو تعنون به أنه لا يمكن اعتقادها كاجتماع الضدَّين؟ فإن قلتم عنيتم الأول، قيل لكم: وهل مطلوبنا إلا أن نثبت ذاته تعالى ذاتاً مخالفة لجميع الذوات مفارقة عما يتصور ويمثَّل في النفوس؟ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [٤٢ الشورى ١١] ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [١١٢ الإخلاص ٤]، وإن عنيتم الثاني، قيل لكم: أتتصورون ذاته تعالى جسماً أو حالّة في جسم، أو تتصورونها غير جسم ولا عارضة في جسم؟ فإن تصورتموها جسماً أو في جسم سلمنا لكم أنه لا يُعقل ما حاله هذا إلا في جهة، غير أنا إنما نكلم في هذه المسألة من ينفي كونه جسماً أو حالاً في جسم. وإن قالوا: نتصورها غير جسم وغير حالة في جسم، ويتعذر علينا أن لا نعتقدها في جهة، قيل لكم: إنكم كابرتم فيما قلتموه الآن، لأن الصواب خلاف ما قلتم، وهو أن ما

١٣ فإثبات] فاثباته، ج **٢٢** إلا] لا، ج | نكلم] نتكلم، ج **٢٣** في[٢]] لا في، ج

ليس بجسم ولا حالّ في جسم لا يتصور في جهة. فأما إذا قلتم: لا نتصورها إلا في جهة، فقد أثبتم خلاف ما يُعقل. ثم يعارَضون بما تحتج به المشبهة، وهو أنه لا يعقل إثبات ذات ليس بجسم ولا عرض، وقيل لهم: فما جوابكم لهم إذا احتجوا عليكم بذلك؟ ولا جواب لهم في دفع الشبهة عما يدّعونه إلا ما أجبناهم به فيما ادّعوه. فإذا كان دعوى المشبهة في ذلك باطلة فكذلك دعواهم هذه.

ويمكن أيضاً أن يحتجوا فيقولوا: إن الأدلّة قد دلّت على إثبات ذاته تعالى، فلو قيل: إنه لا في جهة لكان ذلك نفياً لذاته. يبين هذا أنه متى قيل: إن ذاته تعالى ليست في جهة العلو ولا في السفل ولا في جهة اليمين والشمال ولا في جهة قدام ولا خلف كان ذلك نفياً لذاته، تعالى عن ذلك. والجواب: أتزعمون أن حقيقة ذاته هو أنها كون في جهة، أو تزعمون أن ذاته حقيقة ما كائنة في جهة، فتجعلون كونها في جهة أمراً مضافاً إليها؟ فإن قالوا بالأول كان باطلاً لأن الكون عارضٌ في الجسم، والأعراض كلها محدثة، فلو كان تعالى من جنس بعض الأعراض لاستحال قدمه. وإن قالوا: بل كونه في جهة هو أمر زائد على ذاته وإنه صفة لها، قيل لهم: فقد أقررتم أن نفي كونه تعالى في الجهات ليس بنفي ذاته تعالى، بل هو نفي صفة عن ذاته، فكأنكم أبطلتم في قولكم: إنا متى نفينا كونه في الجهات الست فقد نفينا ذاته. فإن قالوا: إنا لم نجعل نفي كونه في الجهات الست نفياً لذاته تعالى إلا على معنى أن كل ذات [لشيء] تقتضي كونه في جهة من الجهات، فمتى نُفي عن ذات من الذوات هذا المقتضى لم يصح انتفاؤه إلا مع انتفاء تلك الذات. ألا ترى أنا متى نفينا عن الجسم كونه في جهة من الجهات لزم انتفاء ذاته لا محالة؟ قيل لهم: إنا لا نسلّم أن كل ذات تقتضي ما ذكرتم وقد اقتصرتم فيما ذكرتم على مجرد الدعوى. فإن قالوا: إن العلم بذلك ضروري، قيل لهم: هذا أيضاً غير مسلم، ولو قيل: بل العلم بأن الذات التي ليست بجسم ولا هي في جسم يستحيل كونها في جهة هو ضروري لكان أقرب مما ادّعيتموه.

وقد احتج من قال: إن ذاته تعالى في جهة، مع القائلين بأنها في جهة فوق بهذه الشبهة على وجه آخر، فقالوا: إنه لا يُعقل موجود ليس في العالم ولا خارج العالم ولا

٥ فكذلك] وكذلك، ج

في الجهات الست، كما لا يعقل حادثان لم يوجدا معاً ولم يتقدم أحدهما على الآخر، ولهذا لا فرق عند العقلاء بين أن يقولوا: طلبنا هذا الشيء فلم نجده في مكان، وبين قولهم: فلم نجده. والجواب عنها يخرج على ما قررناه، وهو أن هذه القضية ليست في العقل مطلقة على ما يدّعونها، بل هي مشروطة بكون الموجود جسماً أو حالاً في جسم. وليس نظيره ما ذكروه في الحادثين، لأنهما لا ينفكان عن الحدوث معاً أو لا معاً، والموجود ينفك عن كونه جسماً وحالاً في جسم، فصح أنه ينفك عما يجب للجسم ولما فيه. وقولهم: إنه لا فرق عند العقلاء بين قولهم: طلبتُ هذا الشيء فلم أجده في مكان، وبين قولهم: فلم أجده، فإنه يقال لهم: إنما لا يفصلون بين الأمرين إذا عنوا بالطلب الطلب الذي يقصد به أخذ الشيء والانتفاع به في مكانه أو في محله، وذلك لا يعقل إلا في الأجسام أو ما هو في الأجسام. فأما لو عنوا بالطلب طلب العلم به بالنظر في الأدلّة لصح أن يقال: طلبتُه بالنظر في الأدلة فوجدته لا في مكان ولا محل بمعنى أني علمته كذلك.

ويقال للكرامية: إنا قد بينا أن المعقول ليس إلا ما نذهب إليه، فأخبرونا عن جوابكم إذا قيل لكم: إذا كان ذاته تعالى عندكم فوق العرش على معنى أنه لا واسطة بينها وبين العرش، أهي محاذية لكل العرش أو لجزء من أجزاء العرش؟ فإن امتنعوا من لفظة المحاذاة، قلنا لهم: أتقولون: ليس بينه وبين جزء من أجزاء العرش واسطة؟ فمِن جوابهم: إنا نمتنع من كلا القولين، وقد امتنع بعضهم من أن يقال: إن ذاته تعالى تُفْضل على العرش، أو تساويه، أو تنقص عنه، فيقال لهم: إن ما امتنعتم عنه لا يعقل، ولا يمكن اعتقاده، لأن من أثبت شيئاً على شيء، ثم قال: قد يخلو من أن يكون على كله أو جزئه، أو قال: لا يفضل عليه ولا يساويه ولا ينقص عنه فقد أثبت ما لا يُعقل، كمن أثبت حادثين ما وجدا معاً ولا تقدم أحدهما على الآخر، فما أوردتموه لازم لكم دوننا.

واحتج مَن وصفه تعالى بأنه في جهة العلو من جهة السمع بقوله تعالى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [١٦ النحل ٥٠] وبقوله ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [٦٧ الملك ١٦] وقوله ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [٣٥ فاطر ١٠] وقوله تعالى ﴿تَعْرُجُ

١٩ قد] لا، ج **٢٠** عليه] عنه، ج

﴿الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [٧٠ المعارج ٤] وقوله تعالى ﴿إِلَيْه مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً﴾ [١٠ يونس ٤] وقوله ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [٧٥ القيامة ٢٣-٢٢] قالوا: والنظر مأخوذ من التقابل، ولهذا يقال: دورنا تتناظر، أي تتقابل، وقوله ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ﴾ [٢ البقرة ٢٢٣] وقوله ﴿ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [٧ الأعراف ٥٤] وقالوا: إن الأمم اتفقت، على اختلاف آرائها، على الإشارة إلى جهة فوق عند الدعاء وطلب الإجابة من الله تعالى، فلولا أنهم يعتقدون أنه في جهة فوق لما أطبقوا عليه. وروي أن النبي عليه السلام سأل الجارية فقال: من ربك؟ فأشارت إلى السماء، فقال: إنها مؤمنة.

الجواب: أما الآيات التي احتجوا بها فإنا نعارضها بقوله تعالى ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [٦ الأنعام ٣] وقوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ [٥٧ الحديد ٤] وقوله ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [٥٠ ق ١٦] وقوله ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [٢٠ طه ٤٦] ونقول: أتقولون: إن ذاته تعالى في السماوات والأرض وإنها مع كل أحد وإنه أقرب إلى العبد من حبل الوريد؟ فإن قالوا: لا، بل معنى الآيات أنه تعالى عالم بالسماوات والأرضين ومدبّر لها ولمن فيها، فجرى مجرى مَن ذاته فيها وصار كأنه معهم وكأنه قريب منهم، قيل لهم: وكذلك القول فيما احتججتم [به] من الآيات. أما قوله تعالى ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ فمعناه: أأمنتم من في السماء عذابه، لأنه تعالى أجرى العادة بأن ينزله من السماء إما ابتداء أو بأمر ملائكته الذين هم في السماء بإنزاله من السماء، ولهذا قال تعالى ﴿أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾ [٦٧ الملك ١٦] أي من يقدر على أن ينزل عذابه من السماء قادر على أن يأخذكم بعذابه من جهة الأرض. فلما كان عذابه ينزله من السماء جرى مجرى من ذاته في السماء، كما قالوه في قوله تعالى ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ وعلى أنهم لا يقولون: إن ذاته تعالى في السماء، بل يقولون: إنها فوق العرش، فلا حجة لهم في الآية.

فأما قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [٧ الأعراف ٢٠٦] وقوله ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [٣٥ فاطر ١٠] فإنما نسب العلو بأنه عنده تعالى لأنه المكان الذي يتولى الحكم فيه تعالى، وملائكته يصعدون بما ينسخونه من الكلم الطيب إلى ذلك

---

١٦ ينزله] ينزلها، ج ١٧ بإنزاله] بانزالها، ج ١٨ أن[١]] من، ج

المكان بأمره تعالى، فيتولى الحكم فيه تعالى، فصار الصعود إلى ذلك المكان كالصعود إليه تعالى لو جاز عليه المكان، ويحتمل أن يكون المراد بالصعود إليه تعالى رفعة القدر وعلو المنزلة، لا علو المكان، ولهذا خصّ تعالى بالصعود إليه تعالى الكلم الطيب دون سائر أفعال العبيد، وإن كان كل أفعالهم يرفع كتابها إلى السماء.

وقوله ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾، فالمراد المكان الذي يأمرهم تعالى بالعروج إليه، وهو المكان الذي يتولى تعالى الحكم فيما يرقبه الملائكة، فأسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، كما قال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي﴾ [٣٧ الصافات ٩٩] أي حيث أمرني ربّي وإلى حيث أتوقع فيه أمره ونهيه، فغاية ذهابي هي طاعة ربي، فأسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. وقوله تعالى ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ وقوله ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ﴾ أي مرجعكم إلى حكمه وأنتم ملاقون ثوابه وعقابه، كقوله تعالى ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي﴾ وقوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، أي ناظرة إلى ثواب ربّها، أو منتظرة لثواب ربّها على ما سنفصل ذلك في باب الرؤية إن شاء الله تعالى.

وقوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ معناه استولى كما قال الشاعر:

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمُ   تَرَكْنَاهُمُ صَرْعَى لِنَسْرٍ وَكَاسِرِ

أي: استولينا عليهم. فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ يقتضي تراخي استوائه على العرش، لأن حرف ﴿ثُمَّ﴾ يفيد ذلك، والاستيلاء والاقتدار على العرش ما كان بعد أن لم يكن، فلم يصح حمل الآية عليه، قيل له: إن المراد هو الاستيلاء والتمكن من تصريف العرش ورفعه، وذلك لا يكون إلا بعد خلقه، أو يكون ﴿ثُمَّ﴾ بمعنى الواو، فيكون المعنى: واستوى، كما في قوله تعالى ﴿ثُمَّ اللهُ شَهِيدٌ﴾ [١٠ يونس ٤٦] أي والله شهيد، لأنه لا يجوز أن يكون تعالى شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً.

---

٩ هي] هو، ج

ونقول لهم: أتزعمون أنه تعالى لم يكن على العرش، ثم لما خلقه استوى عليه بعد خلقه، أو تزعمون أنه كان لم يزل في جهة فوق، ثم خلق العرش تحته فصار مستوياً عليه؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: إنكم متى جوّزتم عليه الانتقال من جهة إلى جهة فقد أبطلتم قدمه، لأن ذلك من دلائل الحدث على ما تقدم. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: إن هذا لا يسمى استواء، لأن حقيقة المستوي على السرير والعرش هو أن تعتدل أجزاؤه على السرير ويمنعه السرير من الهوي وانتقاض اعتدال أبعاضه، كالذي يكون قبل أن يعتدل على السرير والعرش مضطرب الأبعاض، ثم إذا ركب العرش أو السرير واستوى عليه عدّل أجزاءه لتمكنه من السرير أو ظَهْر العرش. والذي قلتموه ليس هو استواء على العرش على الحقيقة، فقد حملتم الآية على المجاز. ويقال للأشعرية: إنكم متى حملتم الآية على إيجاد فعل في العرش هو استواء عليه فقد حملتم الآية على معنى ليس بمعهود في حقيقة اللغة ومجازها، ولم يرد بنقله شرع. وقد بينا فيما تقدم أن مثل ذلك لا يجوز حمل كلام الحكيم عليه.

وأما قوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [٢ البقرة ٢٩] فمعناه قصد وعمد. وأما قولهم: إنّ نظر الناس إلى جهة فوق في الدعاء وإشارتهم إليها يدل على أنهم يعتقدون أن معبودهم في السماء، فإنه يقال لهم: إن عنيتم أن كل الأمم أطبقوا على ذلك فغير مسلم، لأن فرقتنا من الأمة وليس يفعلون ذلك، وإنْ عنيتم به أن أكثر الناس يفعلون ذلك، قيل لكم: إن اعتقادهم ليس بحجة في ذلك، ولو صرحوا بأن معبودهم في السماء لم يُثْبَت بقولهم في السماء، فكذلك باعتقادهم. ويقال لهم: إن أكثر من يفعل ذلك لو سألتهم عن صانعهم لأخبروا أنه ذو جسم وأنه ذو صورة وأنهم يعتقدون ذلك، فقولوا: إنه تعالى كذلك، إن كان اعتقادهم وقولهم عندكم حجة.

وقد بيّن شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح أن العوام إنما يفعلون ذلك للأَلْف والعادة، لأنهم ما شاهدوا قادراً عالماً حيّاً لا جسماً، كما أن من لم يشاهد من الناس إلا أسود فإنه متى تصور إنساناً فإنه يتصوره أسود، ولما تصوروه جسماً واعتقدوا مع ذلك أن جهة العلو هي أشرف الجهات لما فيه من الأنوار وبالإضافة إلى

---

١٣ إِلَى السَّمَاءِ] مكرر في ج ٢٠ عندكم] عندك، ج

رؤوسنا، ولم يروا ما تصوروه من ذاته تعالى قريباً منهم، اعتقدوا أنه في جهة العلو. ثم مع هذا تبع الأخلاف في ذلك الأسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التصور، وقد بيّنّا أن تصورهم لا يكون حجة، فسقط تعلقهم به.

وذكر شيوخنا أن سبب ذلك هو أن الأرزاق تنزل في العادة من جهة العلو، وأن الله تعالى يغيث الملهوف بالملائكة الذين هم في جهة العلو، فلذلك ينظرون ويشيرون عند الدعاء إلى جهة العلو. وإشارتهم ونظرهم عند الدعاء لا يدل على أنهم يعتقدون معبودهم في هذه الجهة، كما أن سجودهم إلى جهة الكعبة لا يدل على أنهم يعتقدون أن المعبود في تلك الجهة. وهذا الذي ذكروه هو تأويل صحيح لإشارة من لا يعتقد أن الله تعالى جسم ولا يتوهم ذلك إلى جهة العلو، فأما إن كان الكلام في عوامّ الناس ومن يقبل الإسلام بتقليد فلا يمكن أن يؤوَّل فعله بذلك إلا على ما تقدم من شيخنا أبي الحسين رحمه الله.

فأما حديث الأَمة، فيقال لهم: إن هذا من أخبار الآحاد، فلا يصح التعلق به في الأصول. وعلى أن الإشارة إلى السماء قد تكون لأغراض، فما أنكرتم أن تكون تلك الأَمة لما سألها النبي عليه السلام عن ربّها عنت بإشارتها إلى السماء أن ربّها هو خالق السماء، فلذلك قال عليه السلام: إنها مؤمنة؟ ولم يمكنهم أن يصححوا أنه عليه السلام صوّبها لما ذهبوا إليه، فسقط احتجاجهم بالحديث.

وإذا ثبت استحالة الكون عليه تعالى في جهة استحال عليه الحركة والسكون والذهاب والمجيء لأن حقيقة ذلك هو الزوال من جهة إلى جهة، والسكون هو اللبث في الجهة. فإن قيل: فما معنى قوله تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ [٦ الأنعام ١٥٨] وقوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [٨٩ الفجر ٢٢] وقوله ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [٢ البقرة ٢١٠]؟ قيل لهم: إنه تعالى ذكر ذاته وأراد أفعاله وعقوباته، كما قال تعالى ﴿فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [٥٩ الحشر ٢] ومعلوم أنه لم تأتهم ذاته، وإنما أتتهم عقوباته، وكما في قوله تعالى ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [١٦ النحل ٢٦]. وقوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ أي جاءت أفعاله وعقوباته،

---

١ تصوروه] تصوره، ج ١٧ عليه[٢]] عليها، ج

فجرى مجرى من جاءت ذاته. وعن ابن عباس في قوله تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ قال: يأتيهم بوعده ووعيده، ويُظهر لهم من الأمر ما كان مستوراً عنهم. وعلى هذا تأويل ما روي عنه عليه السلام أنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا.

باب في استحالة كونه تعالى محلّاً للأعراض

ذهبت الكرامية إلى أنه يجوز أن تقوم المعاني الحادثة بذاته تعالى، وقالوا: إن كلامه تعالى من جنس الحروف والأصوات، وهو حادث ويقوم بذاته تعالى، وقالوا: إنه تعالى إذا أحدث شيئاً منفصلاً عن ذاته فلا بد من أن يُحدث في ذاته شيئاً حادثاً يكون إحداثاً لذلك المحدَث المنفصل عنه لأجله يسمى محدَثاً.

وذهب شيوخنا رحمهم الله بأسرهم إلى أنه يستحيل أن تكون ذاته تعالى محلّاً لشيء من الحوادث. ويمكن أن يُستدل لنصرة قولهم بدلالة مبنية على طرقهم، وإن لم يستدلوا بها في هذا الباب، بأن يقال: إن كون ذاته تعالى محلّاً لشيء من الحوادث ليس بمعلوم بنفسه، ولا طريق إلى معرفته، فوجب نفيه. وقد بينا فيما تقدم أن ما هذا حاله لا يصح إثباته وأن إثباته يؤدي إلى الجهالات. وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم بذلك، لأن الطريق إليه إما أن يكون عقلياً أو سمعيّاً، فإذا بينا أنه ليس في أدلة العقل ما يدل عليه، ولا في أدلة السمع، تبين أنه لا طريق إلى العلم به. وإنما قلنا: إنه ليس في أدلة العقل ما يدل على ذلك، لأن الدليل عليه إما أن يكون حكماً موجَباً عنه، أو يكون أمراً مُوجِباً له، أو ما يجري مجرى هذين القسمين على ما تقدم بيان أمثلة ذلك في الكلام على الصفاتية. ومعلوم أنه لا يتقدم علمنا بأمر يقتضي حدوث حادث في ذاته تعالى، فبطل هذا القسم. وأما القسم الثاني فالحكم الصادر عن حلول شيء في ذاته إما أن يكون هو صفاته، وصفاته على ضربين، صفات ترجع إلى الإثبات وصفات ترجع إلى

---

١١ لشيء] كشيء، ح

النفي، أما الراجعة إلى الإثبات فهو نحو كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً سميعاً بصيراً ومريداً وكارهاً وموجوداً قديماً، وما عدا ذلك هي من صفات النفي نحو كونه غنياً وواحداً إلى غير ذلك، أو تكون أفعاله هي الحكم الصادر عن الحالّ في ذاته أو ما يحل به من أفعاله. أما القسم الأول فباطل لأنا قد بينا فيما تقدم أن كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً سميعاً بصيراً لا يعلل إلا بذاته المخصوصة، ولأن هذه الصفات ثابتة له لم تزل، لا يمكن تعليلها بأعراض حادثة في ذاته تعالى. وكلامنا الآن في هل يجوز أن يعرض في ذاته تعالى حادث؟

وأما كونه تعالى موجوداً، فقد بينا أن وجوده ليس إلا ذاته المخصوصة، وكونه قديماً هو ذاته التي لا أول لها، فكونه قديماً معلل بذاته، وذاته لا يمكن أن تعلَّل بشيء. وأما كونه مريداً وكارهاً، فقد بينا فيما تقدم أن ذلك يرجع إلى دواعيه وصوارفه، وأن دواعيه وصوارفه ترجع إلى كونه تعالى عالماً، وكونه عالماً غير معلل بمعنى. وأما صفاته الراجعة إلى النفي فكلها معللة بذاته المخصوصة، والخصم لا يعللها بمعانٍ أيضاً، فكيف يعللها بمعان تحدث في ذاته؟ وأما أفعاله فكونه تعالى قادراً لذاته ودواعيه كافية في حدوثها، فلا مقتضي لما زاد على ذلك، وكونه قادراً وصوارفه كافية في إخلال ما يُخِلّ به منها، فلا مقتضي أيضا لما زاد على ذلك.

فإن قيل: إنه لا يُحْدِث شيئاً منفصلاً عن ذاته إلا بإحداث شيء في ذاته له يكون ذلك المنفصل محدَثاً، قيل لهم: إذا جاز أن يُحْدِث الإحداث لا لإحداث، فهلا جاز أن يحدث المنفصل لا لإحداث؟ فإن قالوا: نقيسه على الشاهد، فإن القادر منا لا يُحدث شيئاً منفصلاً عن ذاته إلا عن شيء يحدثه في ذاته، قيل لهم: إنكم متى اقتصرتم في هذا القياس على مجرد التشبيه من غير علة جامعة بينهما لزمكم أن يكون تعالى جسماً ذا آلات، وأن لا يحدث شيئاً بعيداً عن ذاته إلا بحوادث تكون وسائط بين ما يحدثه في ذاته وبين الحادث البعيد من ذاته، كما في الواحد منا، ويلزمكم أن لا يمكنه أن يحرّك جسماً إلا بتحريك ذاته أو جزء من أجزاء ذاته، كما في الشاهد. وإن لم تقتصروا على مجرد التشبيه فما العلّة الجامعة بين الشاهد والغائب؟ والفرق بينهما أن القادر منا قادر بقُدَر هي آلات له في إيجاد أفعاله المنفصلة عنه، فلا بد من استعمال هذه الآلات

١٦ ذلك المنفصل] كالمنفصل + (حاشية) خ ذلك، ج ٢٢ أو جزء] وجزء، ج

ليتولد عن استعمالها الحادثُ المنفصل عنه، ولهذا إذا بعُد محلّ المنفصل فلا بد من آلات أخر تتصل بالآلة المتصلة به، فتكون وسائط بينه وبين المنفصل البعيد، وليس كذلك القديم تعالى، لأنه قادر لذاته غير مفتقر في إحداث الأفعال إلى آلات وإلى استعمالها، فكان قادراً على الإحداث اختراعاً. وعلى أنكم بنيتم هذا القياس على مذهبكم أنه تعالى في جهة العلو، فأمكنكم أن تثبتوا في أفعاله تعالى ما هو منفصل عن ذاته، وأمكنكم تشبيهه بالقادر في الشاهد، وقد أبطلنا ذلك عليكم. وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون في أفعاله تعالى متصل به أو منفصل عنه، فبطل قياسكم.

فإن قالوا: لو لم يُحدِث في ذاته شيئاً مخصوصاً لم يكم المحدَث المنفصل عنه من جنس دون جنس، لأن المقتضي لاختصاص المحدَث المنفصل بأن يكون من جنس دون جنس ليس إلا الإحداث الحادث في ذاته، قيل لهم: أفتثبتون الإحداثات التي يحدثها في ذاته جنساً واحداً أو هي أجناس مختلفة؟ فإن قالوا: هي جنس واحد، قيل لهم: فلم كان الحادث المنفصل بأن يكون من جنس أولى من أن يكون من جنس آخر، إن كان ما يقتضيه هو جنس واحد؟ وإن قالوا: إن الإحداثات أجناس مختلفة، قيل لهم: فلم أحدث تعالى في ذاته منها جنساً دون جنس حتى يقتضي ذلك أن يكون المنفصل من جنس دون جنس؟ فإن قالوا: لا لأمر، لزمهم مثله في المنفصل، وإن قالوا: للداعي، قيل لهم مثله في المنفصل، ويبطل قولهم. فإن قالوا: إنه تعالى لو لم يحدث في ذاته إحداثاً لما سُمّي المُحْدَث مُحْدَثاً، قيل لهم: هذا توصُّل منكم بالعبارة إلى إثبات المعنى، وهذه طريقة فاسدة لأن العبارات فرع على ثبوت المعانى، وأنتم جعلتم ثبوت الأصل فرعاً على ثبوت فرعه. وعلى أن أهل اللغة سموا الموجود بعد العدم محدَثاً ولم يعتبروا في وصفه بأنه محدث ما ذكرتم، ولهذا نجدهم الآن يسمّون المتجدد الوجود محدَثاً، وإن لم يخطر ببالهم ما ذكرتموه.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يُحدث تعالى كلامه في ذاته، فتكون ذاته محلّاً لكلامه؟ قيل لهم: إن الكلام لا بد له من محل ليحدث، وليس يقتضي أن يحدث في ذات المتكلم لا محالة. وهو تعالى قادر على أن يحدثه في الأجسام كلها، كما أحدث كلامه وخطابه

---

١١ جنس واحد] جنساً واحداً، ج

لموسى عليه السلام في الشجرة على ما سنبين ذلك إن شاء الله تعالى في باب القول في كونه تعالى متكلماً. وإذا لم يقتض حدوثُ الكلام ما ذكروه لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن كلامه يحدث في ذاته، فوجب نفي ذلك عن ذاته لما بيناه الآن، كما وجب نفي حدوث سائر الحوادث غير الكلام عن ذاته تعالى.

وإنما قلنا: إنه ليس في أدلة السمع ما يدل على حدوث شيء في ذاته، هو أنه لو كان فيها ما يدل على ذلك لظفرنا به بعد استقصاء الطلب. فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [٦ الأنعام ٥٤] يدل على أن ذاته تعالى محلّ لكتابة الرحمة فيها، وقوله تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [٥ المائدة ١١٦] يدل على أن في نفسه أشياء، وكذلك قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [٨٩ الفجر ٢٢] إلى غير ذلك من الآيات، قيل له: إن هذه الآيات لا تعلُّق لكم فيها ولا يمكن حملها على ظاهرها. أما الآية الأولى فلو حملت على ظاهرها لما اقتضت أن ذاته تعالى محل لحادث، بل تقتضي أن ذاته مكان للمكتوب، كالطرس للمكتوب، تعالى عن ذلك. ولهذا أدخل فيه كلمة ﴿عَلَى﴾، فمتى حملت على الظاهر دلت على أن المكتوب على ذاته. فصح أنه لا تعلق لكم فيها وأنه لا يمكن حملها على ظاهرها، فوجب حملها على أنه تعالى أوجب على نفسه الرحمة، كقوله ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [٢ البقرة ١٨٣] وهي الغفران للتائب على ما قاله بعده ﴿أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ [مِنْكُمْ] سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [٦ الأنعام ٥٤].

وأما الآية الثانية فمتى حملت على الظاهر دلّ على أن في ذاته أشياء لا تعلم، وليس هذا قول المخالف. وأيضاً، فمتى لم تعلم تلك الأشياء فبمَ علم المخالف بأنها حادثة دون أن تكون قديمة؟ فلا بد من أن تحمل على أن المراد بها: أنك تعلم ما أعلمه ولا أعلم أنا ما تعلمه أنت من الغيوب، ولهذا قال تعالى قبله ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [٥ المائدة ١١٦] أي لا يخفى عليك شيء لأنك المختص بكونك علّام الغيوب دون غيرك. وأما قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ وما أشبهها، فقد بينا تأويلها، فصح أنه ليس في الأدلة ما يدل على حلول شيء في ذاته تعالى.

---

١٩ فمتى] فمن، ج | فبمَ] فبما، ج

دليل: وهو أن من قال: إن ذاته محل للأعراض، لا يخلو إما أن يذهب إلى أن الأعراض معانٍ تحدث في المحل، أو يقول: إن الأعراض صفات للمحل. فإن ذهب إلى الأول بطل بما ذكرناه في نفي المعاني في باب حدوث الأجسام، وإن ذهب إلى الثاني، قيل: إن الأعراض المعقولة لا نعقلها إلا للجسم، ونجرب أنفسنا أن نعتقدها لغير الجسم فنجد تعذّره من أنفسنا. يبين هذا أنا لا نعقل مدافعاً لغيره إلا وهو جسم، فكذلك لا نعقل رطباً ولا يابساً ولا حارّاً ولا بارداً إلا جسماً، وكذلك لا نعقل ملوَّناً ولا ذا طعم ورائحة إلا جسماً. والقول في كونه متحركاً وساكناً وشاغلاً لجهة وليّناً وخشناً ومجتمعاً ومفترقاً وقريباً وبعيداً في أنه لا بد أن يكون جسماً أظهر، وكونه مصوتاً لا يعقل إلا متحرقاً أو مصطكاً، وذلك يقتضي كونه جسماً. ولا يبقى بعد ما ذكرنا صفة متجددة لذاته تعالى تعقل فتجعل عرضاً حادثاً فيها، فصح أنه لا يعقل كونه محلاً للأعراض المعقولة، وما لا يعقل من الأعراض لا يصح إثباتها أصلاً. ويلزم الكرامية أن يجوّزوا كون ذاته ملونة أو ذات طعم وذات رائحة، لأن من جوز كون ذاته تعالى محلاً لشيء من الأعراض يلزمه تجويز كونه محلاً لسائرها.

واستدل شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله لاستحالة كونه تعالى محلاً، فقالوا: إن الجسم إنما صح كونه محلاً للأعراض لكونه جسماً، فلو كانت ذاته محلاً لعرض لوجب كونها جسماً وللزم حدوثها. قالوا: وإنما قلنا: إن الجسم إنما صحح الحلول فيه لكونه جسماً، لأن العرض يستحيل كونه محلاً للأعراض لما لم يكن جسماً، فعلمنا أن الجسم صحح الحلول فيه لما له فارق العرض، وهو كونه جسماً. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الجسم إنما صحح الحلول فيه لكونه قائماً بنفسه، لا لكونه جسماً، وبكونه قائماً بنفسه يفارق العرض، فصح أن يكون محلاً دون العرض؟ أجاب أصحابنا عن ذلك فقالوا: إن كون الجسم قائماً بنفسه يرجع إلى كونه غير محتاج في وجوده إلى محل، وذلك نفي، ولا يجوز أن تكون علة التصحيح أمراً يرجع إلى النفي.

واعترض شيخنا أبو الحسين رحمه الله هذا الدليل، فقال: إن كون الجسم مصححاً لكونه محلاً لا يمنع من أن تصحح الحلول صفة أخرى أو ذات أخرى ليست بجسم. ألا

---

١ محل] محلا، ج ١٦ الحلول] للحلول، ج

ترى أن كونه جسماً يصحح رؤيته، ثم لا يمنع ذلك من كون ذات أخرى أو صفة أخرى مصححة للرؤية؟ فإن قالوا: أليس كون القادر قادراً لما صحح الفعل لزم أن لا يصح مع انتفاء كونه قادراً؟ فلمَ شبهتم التحيز بكون المرئي مصححاً للرؤية، ولم تشبهوه بكون القادر قادراً؟ قيل لهم: إن صحة الفعل من القادر مفارق لما نحن فيه، وذلك لأن القادر هو المتميز تميزاً لأجله يصح منه الفعل، فصحة الفعل تستدعي هذا التميز وتقتضي أن يتجدد التميز في كل من يصح منه الفعل. فالقول بأنه يصح منه الفعل وليس بقادر هو مناقضة، كأنه قيل: هو ذات متميزة تميزاً يصح معه الفعل وليس بقادر، مع أن حقيقة القادر هي أنها ذات متميزة يصح منها الفعل. وليس كذلك كون الجسم جسماً، لأنه ليس حقيقة الجسم هو أنه يصحح الحلول، فالقول بأن ذاتاً أخرى ليست بجسم تصحح الحلول ليس بمناقضة. فإن قالوا: ألسنا نحدّ الجسم بأنه هو الذي يصحح الحلول، فصح أن حقيقة الجسم هي صحة كونه محلاً؟ قيل لهم: إن مخالفكم لا يوافقكم على هذا الحدّ، لأن الحدّ يجب أن ينعكس، وعنده هذا الحدّ لا ينعكس.

فإن قالوا: إنا لا نعقل جسماً إلا مصححاً للحلول، فصح أن الحقيقة واحدة، قيل لهم: بل قد يعقل كون الجسم جسماً قبل العلم بصحة الحلول فيه، ولهذا لو عزلنا عن أنفسنا صحة كون الجسم محلاً فإنه لا يزول عِلمنا بكونه جسماً، لأن كونه جسماً أمر معقول بنفسه، فمتى قدّرنا انتفاء حكمه وصفاته لم يبطل علمنا بكونه جسماً. فإن قالوا: أتجوّزون ذاتاً تصحح الفعل وذاتاً أخرى مخالفة تصحح الفعل أيضاً؟ قيل لهم: نعم، وهذا ظاهر على أصولكم إذا كانت الذات الأخرى تصحح فعلاً آخر، ولهذا قلتم: إن القُدر كلها مختلفة، لأن كل قدرتين منها يصحح فعلين غيرين. فأما إن كانت الذات تصحح فعلاً، وكانت تلك الذات متميزة من غيره بتصحيحها ذلك الفعل، لم يجز أن يشاركها في تصحيح ذلك الفعل ما خالفها. وكذلك القول في الصفات إذا قيل: إن الصفة هي المصححة للفعل.

واحتج شيوخنا أيضاً فقالوا: لو صح أن يحلّه تعالى عرض لصح حلول جميع الأعراض فيه، لأنه لا فرق بين بعضها وبين بعض. ألا ترى أن الجوهر لما صحح الحلول جاز حلول سائرها فيه، وإن كان يحتاج بعضها في حلوله فيه إلى شرط كالقدرة

---

٥ التميز] التمييز، ج ١١ هي] هو، ج

والحياة؟ وصحة حلول جميع الأعراض فيه تؤدي إلى محال، لأنه يقتضي صحة حلول الحركة والسكون فيه تعالى، وفي ذلك تحرك ذاته. ولو جاز أن يتحرك ما ليس بمتحيز لجاز أن تتحرك الأعراض. ولو جاز أن تحلّه حركة أو سكون لاستحال انفكاكه منهما، وفي ذلك حدثه، ولصح أن يفعل في ذاته مجاورة بين ذاته وبين جوهر حتى يمنع جوهراً آخر بحيث هو، وفي ذلك كونه جوهراً. ولو صح أن يكون محلاً لجاز إذا حله السواد أن يرى من غير محله. ولو صح أن تحله الأعراض كالعلم والقدرة والحياة لصح كونه مبنياً ولصح حلول أضداد هذه الأعراض فيه، فيلزم أن يكون جاهلاً عاجزاً.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول على قولهم: لو جاز أن يحله عرض لجاز أن يحله سائرها: ما أنكرتم أن تجري الأعراض مجرى الصفات؟ فإذا جاز عليه تعالى بعض الصفات دون بعض فكذلك يجوز أن يحله بعض الأعراض دون بعض، ويقول: إذا جاز عندكم أن يكون تعالى مريداً كارهاً بإرادة وكراهة لا في محل، ولم يلزمكم أن يكون متحركاً وساكناً بحركة وسكون لا في محل لاستحالة حكمهما عليه تعالى، كذلك لا يلزمنا إذا قلنا: تحله بعض الأعراض، أن نجوّز حلول ما تستحيل أحكامه عليه تعالى. وله أن يقول على قولهم: لو حله السواد لرؤي من دون محله: إنه إذا حله السواد، وليس في مكان، كان بمنزلة وجود السواد لا في محل، أفتقولون: إنه يرى، أو لا يرى؟ إن قلتم: إنه يرى، فقد قلتم: إنه يرى من دون محله، فجوّزوا مثله لو حل القديم تعالى. وإن قلتم: لا يرى، قلنا مثله لو حل القديم، لأنه تعالى ليس في جهة، فلونه لا يكون مقابلاً لأعيننا، فلا يُرى. وأيضاً، لو حله السواد لكان لا يُرى، كما لا يُحس بالضياء الحاصل في الهواء حسب ما يُحس به على الحائط لما لم يعلم الهواء عنده. وعلى أن المخالف يقول: إن ذاته تعالى في جهة، فلو حله اللون لرؤي في جهته مع ذاته تعالى.

وأما قولهم: لو صح كونه محلاً لصح حلول العلم والقدرة والحياة فيه، ثم كان يصح حلول أضدادها فيه تعالى، فإنه يقال لهم: إذا جاز عندكم أن يكون مريداً وكارهاً لإرادة وكراهة لا في محل ولم يجز أن يكون عالماً قادراً حياً لمعان موجودة لا في محل، جاز عندنا أيضاً أن تحله الإرادة والكراهة دون هذه المعاني. فإن قلتم: إنما لم يجز عندنا أن

---

٤ يفعل] يعقل، ج ٥ لجاز] لكان، ج ١٢ بحركة] كحركة، ج

يكون عالماً قادراً حيّاً لمعان موجودة لا في محل لأنه يقتضي صحة أضدادها لا في محل، فيلزم من ذلك أن يكون تعالى عاجزاً جاهلاً، وذلك مستحيل، قيل لهم: وكذلك لو قلنا نحن: إنه تحله هذه المعاني، لجاز أن تحله أضدادها، فيؤدي إلى المستحيل الذي منه منعتم.

وأما قولهم: لو حله العلم والقدرة لكان مبنياً كالجسم، فإنه يقال لهم: إنما وجب ذلك في الجسم لأن الجوهر الواحد لا يصح أن يكون حيّاً قادراً عالماً، فلم يكن بد من جسم وبنية فيه، ولا كذلك ذاته تعالى، لأنه يصح أن تكون عالمة قادرة، فلو حله العلم والقدرة تقديراً لما وجب أن يكون مبنياً. وأما قولهم: لو حله شيء لجاز أن يفعل في ذاته مجاورة، فإنه يقال لهم: إنه تعالى ليس بجحم فتستحيل أحكام الحجم عليه نحو الكون في الجهة. وإن أجاز الخصم كونه في جهة فله أن يقول: إني وإن جوزت ذلك فهو عندي غير متحيز، فلو قلتُ: إنه يمنع من وجود جوهر بحيث هو، لم أقل: إنه يمنع من ذلك لتحيزه، فلا يلزمني أن يكون مثلاً للجواهر.

باب في استحالة كونه تعالى حالّاً في الجواهر والأجسام

اعلم أنه يمكن أن يستدل في هذه المسألة بمثل الدلالة المتقدمة في المسألة الأولى، فيقال: إن كونه حالّاً في الجواهر لا يُعلم بنفسه ولا طريق إلى العلم به، فوجب نفيه. أما كونه مما لا يعلم بنفسه فظاهر، وأما أنه لا طريق إلى العلم به فلأن الطريق إليه هو أنه إما أمر موجِب له أو موجَب عنه، ومعلوم أنا لا نعقل أمراً يوجب كون ذاته تعالى حالّاً في محلّ، وأما الموجَب عن كونه حالاً في المحل فلا شيء يشار إليه، إذ صفاته تعالى معللة بذاته على ما تقدم، وأفعاله صادرة عن ذاته، ولا افتقار في حدوث أفعاله، أو حدوثها محكمة وكونها حكمة، إلى أزيد من كونه تعالى قادراً عالماً. ولا يمكن أن يقال: إنه تعالى لا يقدر على الفعل في المحالّ إلا بأن يحلها، لأنه تعالى قادر على الاختراع لذاته، ولهذا قدر على إحداث المحال أنفسها، وإحداثُها لا يُعقل إلا بطريقة الاختراع. وإذا كان قادراً على الاختراع لذاته لم يكن بأن يقدر على بعض الأفعال اختراعاً أولى من بعض،

فلزم أن يقدر على كلها اختراعاً، وبطل أن يكون حلوله في المحال شرطاً في صحة فعله فيها. وسنبين فيما بعد إن شاء الله تعالى أن ذاته ليست بمحسوسة بشيء من الحواس، فلا يمكن أن يقال: إنه تعالى يُحَس في بعض المحال، فيُعلم أنه فيه. ومعلوم أنه ليس في أدلة السمع ما يدل على كونه تعالى حالاً في محل، فصح أنه لا طريق إلى ذلك، فوجب نفيه.

واستدل شيخنا أبو الحسين لنفي كونه حالاً في محل في كتاب التصفح، فقال: لو حل جسماً لكان إما أن يجب أن يحله أو لا يجب، بل يصح أن يحله. فإن وجب كونه حالاً فإما أن يجب على كل حال أو يجب أن يحل إذا وجد الجسم، ولو وجب أن يحل في كل حال لزم قدم الجسم أو حدثه تعالى. وإن وجب أن يحل إذا وجد جسم من الأجسام لم يخل إما أن يعلل حلوله فيه أو لا يعلل، ولا يصح أن لا يعلل، لأنه لو لم يعلل ذلك بأمر لم يكن بأن يجب حلوله في ذلك الجسم أولى من أن لا يجب، بل يستحيل.

فإن قيل: ألستم لا تعللون حلول العرض في المحل؟ قيل له: إن ذلك معلل عندنا بالفاعل. فأما شيوخنا فإنهم يقولون: إنه حكم غير معلَّل، وقالوا: إنه كيفية في الحدوث، فلذلك لم يعلل. وقالوا: إنا بأي شيء عللناه فسد. وهذا لا يصح لأنه لو جاز أن يحل السواد في هذا المحل، فتحصل له هذه الكيفية دون كيفية أخرى، وهي الحلول في محل آخر لا لأمر، جاز أن يقال: إن القديم تعالى يجب أن يحل، بدلاً من أن لا يحل، لا لأمر، ولجاز أن يقال: إن حدوث الجوهر في الجهة هو كيفية في الحدوث، فلا يعلل. وأما إذا علل وجوب حلوله إذا وجد المحل لم يخل إما أن لا يعلل بأمر زائد على وجود المحل أو يعلل ذلك بأمر زائد، والأول باطل، لأنه لو وجب ذلك لوجود المحل لكان الموجِب له هو احتمال المحل لحلوله، ومعلوم أن احتمال المحل وصحة حلولة لا يوجب كونه حالاً.

وأيضاً، فلو أوجب وجود المحل كونه تعالى حالاً لأوجب وجوده حلول سائر الأعراض فيه، ولسنا نقول باختصاص العرض بمحله فيقال: إنه لا يجوز أن يحل ذلك

---

٣ يُحَس] يحسن، ج

المحل سائر الأعراض لاختصاصها بغيره، ولو وجب ذلك لزم أن يوجب وجود جميع المحال وجود جميع الأعراض فيها، وذلك محال. وأيضاً، فإنه يصح وجود جواهر كثيرة معاً، فليس بعضها بأن يوجب حلول القديم فيه بأولى من البعض الآخر، وفي ذلك حلول القديم في جميعها. ثم لا يخلو إما أن يكون ما حل هذا المحل هو بعينه حل المحل الآخر أو يكون غيره، فإن كان هو هو لم يُعقل، لأنه لو أثبته متغايراً لم يرد على ذلك. ألا ترى أن من قال: إن زيداً يكون بالبصرة حال ما هو ببغداد، فإنه يكون مثبتاً له شخصين، ولناقض بقوله: إنه شخص واحد؟ وإن قال: إن ما حل منه تعالى هذا المحل هو غير ما حل منه محلاً آخر، كان قد أثبته متبعضاً، وقيل له: ولِمَ كان هذا البعض بأن يحل هذا المحل بأولى من أن يحله بعض آخر؟ وإن كان المقتضي لحلوله بعض صفاته تعالى لم يخل إما أن يقتضي ذلك بشرط وجود المحل أو من دون شرط، وهذا الأخير يقتضي كونه تعالى حالاً لم يزل ويقتضي قدم المحل. وإن اقتضى ذلك بشرط وجود المحل لم يكن بعض المحالّ بحلوله فيه أولى من بعض، ويلزم عليه ما بينا فساده.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وعلى أن صفاته تعالى عند أصحابنا هو كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً وموجوداً. وما يقتضي هذه الصفات على قول الشيخ أبي هاشم رحمه الله [هو حالته الذاتية]، وعندنا كونه عالماً، وما عدا ذلك هو صفته يستحقها تعالى لذاته لا لحالة. والمعقول من كونه عالماً هو التبين، وحكم كونه عالماً هو صحة الفعل المحكم وصحة القصد على التحقيق إلى ما يعلمه، ولا يُعقل له حكم سواه. والمعقول من كونه قادراً هو صحة الفعل منه، والمعقول من كونه حيّاً هو صحة أن يعلم ويقدر. وحكم الصفة الذاتية عند الشيخ أبي هاشم هو إيجاب هذه الصفات، والمعقول من صفة الوجود تصحيح هذه الصفات، والمعقول من صفة الوجود تصحيح هذه الصفات. ولا طريق إلى إثبات حكم زائد لهذه الصفات. وكان يجب أن يكون لنا طريق إلى العلم بحلوله، ثم يعلل ذلك ببعض هذه الصفات، ولا طريق إليه، لأنه لا حكم لهذه الصفات إلا ما ذكرناه.

فأما القول بأنه يحل مع جواز أن لا يحل فهو باطل، لأنه لو كان كذلك لم يكن بأن يحل أولى من أن لا يحل إلا لوجود معنى أو عدم معنى أو بأن يجعل ذاته حالّة، وقد

---

١٥ وما ...صفته] هو صفته وما عدا ذلك، ج **١٧** يعلمه] نعلمه، ج

بينا بطلان القول بالمعاني، وعدمُ المعنى مبني على إثبات المعاني. ولو جعل ذاته حالّة في محل لم يخل إما أن يجعلها حالة في عدّة محال أو في محل واحد، فإن جعلها حالة في محال كثيرة لزم أن تكون ذاته ممتدّة بحسب امتداد محالها. وفي ذلك استحالة وجوده لم يزل غير حال ولا في جهة، لأن ما يوجد كذلك يستحيل أن تصير ذاته بعد ذلك ممتدة. ألا ترى أنه يستحيل أن يوجد الجسم لا في جهة، ثم يصير من بعد ممتداً في الجهات؟ وإن جعل ذاته في محل واحد كانت ذاته أقل القليل، تعالى عن ذلك. وكان يجب أن تكون ذاته مُطبقة لمكان ذلك الجوهر، فوجوده من قبل لا في جهة يخرجه عن معنى ذاته، وهو تطبيق الجهة، كما أن الجوهر لما كان شاغلاً للجهة استحال وجوده لا في جهة، لأن ذلك يبطل معنى الجوهر.

وأما أصحاب أبي هاشم فإنهم أبطلوا أن تكون صفاته تعالى موجبة لحلوله في محل بأن مثل صفاته حاصلة لنا. أما كونه عالماً حيّاً وموجوداً فظاهر، وأما كونه قادراً فقبيل هذه الصفة فينا، مع استحالة الحلول فينا. ولا يجوز أن تحصل الصفة بحيث يستحيل حكمها لأن ذلك ينقض كونها موجبة. وأبطلوا أن تكون صفة ذاته تعالى المطلقة، وهي التي يثبتها الشيخ أبو هاشم، هي الموجبة للحلول بأن الصفة المطلقة لا يقف إيجابها على شرط أزيد من الوجود، فلو كانت هي الموجبة للحلول لوجب حلوله تعالى لم يزل، وفي ذلك قدم الأجسام.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: ولقائل أن يقول: لم زعمتم أنه لا يجوز حصول الموجِب حيث يستحيل الموجَب إذا كان لذلك الموجِب حكم آخر؟ أليس كون الحيّ حيّاً يصح صفة المشتهي وصفة الجاهل، وكونه تعالى حيّاً لا يصحح ذلك؟ فإن قلتم: إن كون الحيّ حيّاً يصحح صفة المشتهي بشرط الزيادة والنقصان على الحي ويصحح صفة الجاهل بشرط أن لا يجب كونه عالماً، قيل لكم: فما أنكرتم أن توجب هذه الصفات الحلول بشرط أن لا يختص بالذات ما يحيل الحلول، وهو التحيز الحاصل فينا؟ ويقال لهم: ولم قلتم: إنه يجب أن يلزم قبيل الصفة ما يلزم الصفة؟ وما أنكرتم أن يفترقا في إيجاب الحلول؟ وقولهم في الصفة المطلقة: إنها لا تقف على شرط أزيد من الوجود، فإنه

يقال لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يقف بعض أحكامها على شرط أزيد من الوجود، وإن كانت تقتضي البعض بشرط الوجود؟

باب القول في أنه تعالى غني

اعلم أن الغني هو الحيّ الذي ليس بمحتاج، وهو تعالى حيّ غير محتاج، فكان غنياً. أما الدلالة على أنه تعالى حي فقد تقدمت، وأما الدلالة على أنه تعالى ليس بمحتاج فهي أنه تعالى لو كان محتاجاً لكان محتاجاً إلى شيء، إما فاعل موجد لذاته أو ذات موجبة لذاته أو موجبة لصفة من صفاته، أو كان محتاجاً إلى مكان وجهة أو إلى محلّ أو شيء حالّ في ذاته تعالى، أو كان محتاجاً إلى إدراك شيء لينتفع به ويلتذ أو ما يتبع ذلك من الفدح والسرور، أو كان محتاجاً إلى دفع ما يضره ويؤلمه أو ما يتبع ذلك من الغم والحزن. فإذا بينا أنه تعالى تستحيل عليه الحاجة إلى ذلك ثبت أنه غني من كل وجه. أما الدلالة على أنه تعالى تستحيل عليه الحاجة إلى فاعل يوجد ذاته أو إلى شيء موجب لذاته تعالى فقد تقدمت حين دللنا على أنه تعالى واجب الوجود لم يزل ولا يزال، لا لأمر، بل لذاته. ودللنا أيضاً أن جميع الصفات الراجعة إلى الإثبات يستحقها لذاته، لا لمعانٍ وأحوال، ودللنا على أنه تعالى لا يجوز عليه الكون في الجهة والمكان ولا الحلول في محلّ، ودللنا على أنه لا يجوز أن يحله شيء. ولسنا نذهب إلى أنه تعالى مريد بإرادة، ولا نثبت له تعالى حالة فيلزمنا أن نبين أنه تعالى لا يحتاج إلى الإرادة ولا إلى حالة نحو حالة القادر أو العالم. فلم يبق علينا إلا أن ندل على أنه تعالى لا يجوز عليه الحاجة إلى الانتفاع وما يتبعه من سرور وفرح، ولا الحاجة إلى دفع المضارّ وما يتبعها من غم وحزن وخوف، ونستدل على هذا إن شاء الله تعالى.

فأما من يثبته تعالى مريداً بإرادة وكارهاً بكراهة أو يثبت له أحوالاً من شيوخنا، فقد ذكر الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح أنه يمكن لمن يثبته تعالى مريداً بإرادة من

---

١ أحكامها] احكامه، ج

شيوخنا أن يقولوا: إنه تعالى لا يحتاج إلى الإرادة، لأنه تعالى لو فعل أفعاله لداعيه لا لإرادة لم يكن على صفة نقص، وإنما يجب أن يريد لأمر يرجع إلى الدواعي، فلم يقف خروجه عن صفة نقص على الإرادة فيكون محتاجاً إليها. ويمكنهم أن يقولوا أيضاً: إنه تعالى هو الفاعل للإرادة، فلم يكن محتاجاً إليها. قال: وسمعت بعض أهل العدل يقول: إنه تعالى لو لم يخلق شيئاً ولم يرد خلقه لم يكن على صفة نقص، لأنه تعالى متفضل بخلق العالم، فلم يقف خروجه عن صفة النقص على كونه مريداً. قال: ولقائل أن يقول: إنا نسألكم: هل إذا خلق تعالى خلقاً من دون إرادة، أيكون في ذلك نقص أم لا؟ قال: فإن عنى السائل أنه تعالى يحتاج إلى كونه عالماً لأن ذاته لو لم يكن على هذه الصفة لكانت ناقصة، فيقال له: أتسلم أن كونه تعالى عالماً يجب لذاته؟ فإن لم يسلم ذلك فالدلالة قد تقدمت عليه، وإن سلم ذلك قيل له: فكأنك تسومنا أن نسمّيه محتاجاً لأنه لولا كونه عالماً لكانت ذاته ناقصة، وهذا كلام في عبارة. فإن قال: ليس هذا كلاماً في عبارة، بل هو كلام في المعقول من الحاجة، قيل له: ليس هو كلاماً في المعقول من الحاجة، لأن المعقول من ذلك هو أن الذات تحتاج إلى غيرها، وليس تتحقق الغيرية بين الشيء وصفته. وأيضاً، فإنه لو كان محتاجاً إلى هذه الصفة لكان بأن يحتاج إلى ما أوجبها أولى، وفي ذلك حاجة ذاته إلى ذاته، وذلك لا يتصور. وكيف يتصور في ذات قد توجب لذاتها صفات المدح أنها محتاجة؟ ولو قيل: إنها محتاجة إليها، لم تتصور ذاته غير محتاجة.

ولقائل أن يقول للشيخ أبي الحسين: إن حالة العلم، وإن لم تكن ذاتاً، إلا أنها أمر معقول زائد على ذاته تعالى، ولولا هذا الأمر الزائد على ذاته لكانت ذاته ناقصة، فصح أن يقال: إن ذاته تعالى محتاجة إليها، أو يقال: إن بها ما يجري مجرى الحاجة إلى الغير. وأما قوله: إنه لو كان محتاجاً إليها لكان بأن يحتاج إلى موجبها أولى، وفي ذلك حاجة ذاته إلى ذاته، فإنه يقال: إن هذا لازم لك، لأنّك متى أثبتّ أمراً زائداً على ذاته لولاه ما كانت ذاته على صفة مدح، فقد لزمك أن يحتاج إليه وأن يحتاج إلى ما يوجب ذلك الأمر، وفي ذلك حاجة ذاته إلى ذاته. فإن كان هذا محالاً فهو الذي أدّى إليه مذهبك. وقد كان يمكنه أن يقتصر في الجواب على أن هذه الصفة، إذا كانت توجبها ذاته تعالى، كانت الصفة محتاجة إلى ذاته، لا أن ذاته تحتاج إليها، لأن الموجب للشيء لا تعقل

حاجته إلى ذلك الشيء، بل ذلك هو المحتاج إلى الموجب. وهذا هو جوابنا إذا قيل لنا: جوّزوا أن يحتاج تعالى للأحكام التي توجبها ذاته، نحو صحة الفعل وتعلقه بالمعلوم، لأن هذه هي المحتاجة إلى ذاته تعالى.

فأما الدلالة على أنه تعالى لا يحتاج إلى الانتفاع والالتذاذ وما يتبع ذلك أو إلى دفع المضارّ وما يتبعها فهي أنه لا طريق إلى العلم بذلك، وليست حاجته إليه معلومة لنا بنفسها، فوجب نفي ذلك عنه تعالى. أما كونها غير معلومة لنا فظاهر، وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم بها، لأن الطريق إلى ذلك إما أن يكون أمراً موجِباً لها أو موجَباً عنها. أما الموجِب، فلم يتقدم لنا علم يدل على حاجته إلى ذلك، وأما الموجَب، فلا يخلو إما أن يكون هي صفات أفعاله التي أوجدها أو ما تدلّ عليه أفعاله من صفاته تعالى. والأول باطل لأن حدوث الفعل يقتضي كون محدِثه قادراً، وإحكامه يقتضي كونه عالماً، وحدوثه في وقت دون وقت أو حدوث جنس دون جنس أو على وجه دون وجه يقتضي أنه كان له داع إلى إحداث جنس دون جنس وفي وقت دون وقت [وعلى وجه دون وجه]، ولا يدل على أزيد من ذلك.

فإن قيل: فما يؤمنكم أن تكون دواعيه إلى إحداث أفعاله هي دواعي الحاجة، فلا يمكنكم القطع لمكان هذه الدلالة على أنه ليس بمحتاج؟ قيل له: إن حدوث الفعل في وقت دون وقت أو من جنس دون جنس لا يدل إلا على أنه كان للمحدِث داع إلى إحداثه ولا يدل على تعيين الداعي، ولا بد في تعيين الداعي وأنه داعي حاجة أو داعي حكمة من دلالة أخرى. وكلامنا الآن في أن إحداثه لأفعاله، هل يدل على حاجته؟ وقد بينا أنه ليس لأفعاله تعالى صفة عند حدوثها تقتضي كونه محتاجاً، فصح أن أفعاله لا تدل على حاجته تعالى.

فإن قيل: إذا كان حدوث الفعل يدل على أنه لا بد لمحدثه من داع إلى إحداثه، وكان الدواعي إلى الإحداث على ضربين، دواعي حاجة ودواعي حكمة، لم يمكنكم أن تقطعوا على نفي دواعي الحاجة عن المحدث، لأنه لا دليل عليها من جهة حدوث الفعل، وتثبتوا له دواعي الحكمة بأولى من أن تقطعوا على نفي دواعي الحكمة عنه، لأنه لا دليل

---

٣ هذه] هذا، ج **٨** يدل] به، ج **١٠** وحدوثه] وحدوثها، ج

عليها من جهة حدوث الفعل، وتثبتوا له دواعي الحاجة، قيل له: إنا لمكان هذه الدلالة لا نثبت له دواعي الحكمة إلى إحداث أفعاله تعالى فيلزمنا ما ذكرته، وإنما نقول: إن حدوث أفعاله إنما يدل على أنه كان له داع إلى إحداثها، ولا يدل حدوثها على تعيين الداعي، هل هو داعي حاجة أو داعي حكمة؟ وهذا الفرق يكفي في ثبات أنه ليس في فعله تعالى ما يدل على كونه محتاجاً، فوجب نفي حاجته لأنه لا طريق إلى [العلم] بها. ثم من بعد نعلم بدلالة أخرى أن دواعيه إلى إحداث أفعاله تعالى هي دواعي الحكمة، وذلك بأن ننظر ونقول: إنه قد ثبت لنا أنه عالم بكل شيء لم يزل، فلا بد من أن يعلم حسن الإحسان ويعلم أن خلق العالم للإحسان حسن، فقد حصلت له تعالى دواعي الحكمة. فمتى شككنا في كونه تعالى محتاجاً قلنا: إنه إذا لم يدل على حاجته دليل وجب نفيها، ووجب كونه غنياً، وقد ثبت لنا أنه عالم بقبح القبائح لكونه عالماً بكل شيء، وثبت لنا أن العالم بقبح القبيح العالم بأنه غني عنه لا يفعله، [ثم] علمنا أن كل ما فعله تعالى فهو حسن غير قبيح، فنعلم أنه لم يدعُه إلى إحداث أفعاله الحسنة إلا دواعي الحكمة. فبهذه الاستدلالات نثبت له تعالى دواعي الحكمة، لا لمجرّد علمنا بكونه محدثاً لأفعاله. وإنما قلنا: إن ما يدل عليه أفعاله من صفاته تعالى لا يقتضي كونه محتاجاً، لأن ما دلت عليه من الصفات هو كونه عالماً قادراً حيّاً، وكونه حيّاً يدل على كونه سميعاً بصيراً مدركاً. وهذه الصفات لا تقتضي كونه تعالى محتاجاً إلى الانتفاع أو إلى دفع الضرر أو ما يتبع ذلك.

وأما أدلّة السمع، فلا يصح التعلق بها في هذا الباب، لأنها إنما تعلم حجة إذا ثبت كونه تعالى غنياً، فكيف يحتج بها في كونه تعالى محتاجاً؟ فصح أنه لا طريق إلى إثباته تعالى محتاجاً سواء قيل: إن الأصل في الحاجة إلى الانتفاع أو دفع الضرر هو الشهوة وضدها، وهو النفار، أو قيل: إن الأصل في الحاجة إلى ذلك غيرهما. ومعلوم أن الفرح والسرور والغم والخوف إنما تجوز على من يجوز عليه الانتفاع والضرر، فإذا ثبت أنه تعالى لا يجوز عليه الانتفاع والضرر وكذلك ما يتبع ذلك، وعلى أنه لا طريق إلى العلم

---

٥ العلم] في ج علامة تنبيه إلى إضافة في الهامش وقد سقطت، فالإضافة هنا بما يقتضيه السياق
٨ للإحسان] الاحسان، ج ١٤ دلت] دل، ج

بجواز ذلك عليه، كما لا طريق إلى العلم بجواز الانتفاع والضرر عليه تعالى، فوجب نفي كلّ ذلك عنه تعالى.

ورأيت في بعض الرسائل المنسوبة إلى قابوس بن وشمكير أنه تعالى لو كان محدِثاً للعالم بعد أن لم يكن محدثاً لكان قاصداً إلى إحداثه ومريداً لإحداثه، قال: وذلك حاجة، والله تعالى لا يجوز عليه الحاجة. وهذا هو قول الفلاسفة، وهذا منهم جهل، لأنهم إن عنوا بذلك أنه تعالى يكون محتاجاً إلى القصد والإرادة فقد بينا القول في ذلك، وإن عنوا به [أن] يكون محتاجاً إلى فعله لم يصح، لأن القادر قد يحدث أفعاله لحاجته إليها وقد يحدثها لحاجة غيره إليها. فلم قالوا: إنه تعالى لو كان محدثاً للعالم بعد أن لم يكن محدثاً لكان محتاجاً إليه؟ فإن قيل: ما أنكرتم أن يحتاج تعالى إلى كلامه في كونه متكلماً؟ قيل له: إن كلامه تعالى يدخل في كونه تعالى متكلماً لأن المتكلم عندنا هو فاعل الكلام، والشيء لا يحتاج إلى نفسه وإلى ما هو داخل في معناه. وعلى أنا قد بينا أن شيئاً من أفعاله لا يدلّ على أنه محتاج إليه، وبينا أنه تعالى لو لم يفعل شيئاً من أفعاله لما كان على صفة نقص، فلو قُدّر كونه تعالى غير متكلم نقصاً، ولا يخرج عن هذا النقص إلا بالكلام، وكان الكلام من فعل غيره، صح حينئذ أن يقال: إنه يحتاج إلى الكلام.

واستدل الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح على أنه تعالى لا يجوز عليه الشهوة وضدها، وهو النفار، فلا يحتاج تعالى إلى إدراك شيء يشتهيه ولا إلى أن لا يدرك ما ينفّر. قال: لأن المشتهي إنما يشتهي ما يوافق مزاجه ويلتذ [به] إذا أدرك ما يوافق مزاجه وينْفُر عما يضاد مزاجه ويتألم بإدراكه، لأن الشهوة ليس إلا ميل الطبع، كما أن ضدها هو نفور الطبع، والمزاج هو اختلاط مخصوص من أجسام متضادة الأعراض، والله تعالى ليس بجسم، فلم يجز عليه المزاج والطبع. وإذا لم يجز عليه ذلك لم يجز عليه الميل إلى الموافق ولا النفار عن المضاد. قال: وإنما قلنا: إن المشتهي إنما يشتهي ما ذكرناه لأنه لو كانت الشهوة والنفار غير مقصورين على ما ذكرنا، بل إنما يشتهي المشتهي لمعنى يوجد فيه وينفر لمعنى يوجد فيه، ولا اعتبار بما ذكرناه، لم يستحل أن يشتهي الإنسان السليم الصحيح تقطيع أجزائه وإحراقه بالنار والمآكل القذرة المنتنة المرة

---

١٨ بإدراكه] بادركه، ج ٢٣ يستحل] يستحيل، ج

وينفر ويتألم بإدراك الأطعمة الشهية والألحان المطربة والأرائح الطيبة، وأن يشتهي الشعبان كشهوة الناقه للغذاء مع صحته وانتفاء الأخلاط الرديئة ولا يشتهي من بعُد عهدُه بالغذاء مع صحته وسلامته. فلما امتنع عند العقلاء ذلك جرى مجرى امتناع فقد رؤية الإنسان الصحيح العين المرئي الحاضر الذي لا مانع يمنع من رؤيته. فكما وجب لذلك أن تُجعل رؤيته مقصورة على هذا القدر الذي عنده يمتنع عند العقلاء أن لا يرى الإنسان، فكذلك يجب أن يجعل كون الحي مشتهياً ملتذاً مقصوراً على كون الشيء موافقاً لمزاجه وملائماً، وكونه نافراً متألماً موقوفاً على مضادة بينه وبين مزاجه، أعني أن يكون مزاج بدنه على حد من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما تولد من امتزاج ذلك مضادٍ لما عليه ذلك الشيء المدرَك حتى أنه إذا أدركه أخرجه عما تقتضيه طباعه. ولذلك ينفر الإنسان عن تقطيع أعضائه، لأن طباعه تقتضي هذا الاتصال.

وبما ذكرناه يفسد قول من قال: إن الإنسان إنما يشتهي لمعنى أزيد مما ذكرناه، غير أن الشهوة لا تتعلق إلا بما يلائم المزاج، وذلك لأنه إذا كان لا بد من اعتبار ملاءمة المزاج ومضادته، وامتنع مع الملاءمة أن لا يشتهي الحيوان ما يلائمه، وجب أن نجعل ذلك مقصوراً على ما ذكرنا إذا كان العقل قد قضى بذلك عند هذه الملاءمة ولم نجد وجهاً يقتضي ما زاد على ذلك، وجرى مجرى ما ذكرناه من كون الإنسان رائياً مقصوراً على ما ذكرناه. هذا ما ذكره في كتاب التصفح، أوردتُه بعباراته. وربما يستشهد في كتبه الصغار ويقول: ولهذا تختلف شهوات الناس بحسب اختلاف أمزجتهم، فلهذا يشتهي الصفراوي تناول الحموضات التي تدفع الصفراء الزائدة على ما يقتضيه مزاجه الطبيعي. قال: وعلى أنه إن كانت الشهوة والنفار معنيين، واستحال أن يتعلقا إلا بما يوافق المزاج ويضاده، لم يجز عليه الشهوة والنفار، لأنه تعالى ليس بجسم، واستحال عليه الملاءمة والمضادة.

فإن قيل: ولم زعمتم أن الشهوة لا تتعلق إلا بما يوافق المزاج وأن النفار لا يتعلق إلا بما يضاده، وقد علمتم أن المريض يشتهي إدراك ما يضره من الأطعمة، ولن يضره إلا إذا لم يوافق مزاجه، وينفر عن إدراك ما ينفعه من الأدوية، ولن ينفر عن ذلك إلا

---

٤ المرئي] المري، ج ٩ مضادٍ] مضادا، ج

ويضاد مزاجه؟ قيل له: إن المريض لا يشتهي من الأطعمة إلا ما يوافق مزاجه ومتى تناوله صلح به بعض الصلاح، غير أن أعضاء هضمه قد تكون ضعيفة لا تستقلّ بهضم ما يأكله، فيستحيل ذلك الطعام إلى أخلاط رديئة، فيؤذيه من بعد ويؤلمه، أو يكون في بدنه من الأخلاص الرديئة ما يُفسد ما يأكله، فيستحيل ما يأكله إليها، فتكثر الأخلاط الرديئة في بدنه فيستضر بها، ولولا ما ذكرناه لانتفع بما تناوله المريض مما يشتهيه. ولهذا يشتهي الصفراوي تناول الحموضة، ليدفع بذلك غلبة الصفراء.

فإن قيل: أليس يشتهي الإنسان الأرائح الطيبة والأصوات الحسنة المطربة والمناظر الحسنة؟ فأي موافقة لهذه الأشياء لمزاجه؟ قيل له: ليس كل ما يوافق الإنسان يظهر بالاغتذاء، بل في المشتهيات ما يوافق مزاج حواسه ويُصلحها، ويُصلح ببعضها أجسام هوائية كالهواء الذي في داخل الأذن، وقد توافق هذه المشتهيات الأرواح التي في القلب وفي الدماغ فتعدّلها. ولهذا يصلح القلب والدماغ بكثير من الأرائح، ويصلح مزاج القلب بكثير من الأصوات المطربة، وتنفي عن الأفكار السودواية، ولهذا يوافق الصفراويَّ صوت العود ويوافق السوداوي غيره. ويظهر ذلك في بعض المدركات أكثر من ظهوره في غيره.

قال الشيخ أبو الحسين: فأما السرور والفرح والغم والحزن فعند شيخنا أبي هاشم أنها ترجع إلا الاعتقادات، فالسرور والفرح هو اعتقاد حصول المنافع في المستقبل إلى ذلك المعتقِد أو إلى من يتصل به، والغم والحزن هو اعتقاد أو ظنّ بوصول المضار إليه في المستقبل أو إلى من يتصل به، وعند الشيخ أبي علي أن هذه الأمور هي معان غير الاعتقادات توجد عند الاعتقادات والظنون. قال: والصحيح هو أن الغم ما يجده الإنسان من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه، والسرور هو ما يجده من انبساط القلب والدم وعلى وجه مخصوص، ولهذا يقال: إن الإنسان قد يعتقد وصول المضار إليه في المستقبل، ولا يغتم، ويؤمر بترك الغم وأن يتشجع، وليس يترك الاعتقاد أو الظن لوصول ذلك إليه، وقد يُنهى عن السرور بالمنافع ويُمدح على قلة سروره بمنافع الدنيا. والإنسان يجد ما ذكرناه عن نفسه حتى أنه ليظهر انبساط الدم في وجهه وسائر بدنه،

---

١١ فتعدّلها] فتفسد لها، ج ١٣ صوت] من صوت، ج

ويقول الإنسان: انشرح صدري، ويقال: إن الغم يميت النفس ويقصر القلب. وكل ذلك يدل على أن ذلك معقول للناس جارٍ على ألسنتهم، وهذه الأمور من صفات الأجسام، فاستحالت عليه تعالى. وأيضاً، فليس تخلو هذه الأمور إما أن تكون من جنس الاعتقادات والظنون بوصول المنافع أو المضار إلى المعتقد أو أموراً زائدة عليها، وهي ما ذكرناه، وأي ذلك كان لم تجز على ما لا يجوز عليه المنافع والمضار. فأما الإشفاق، فهو الحذر من نزول مضار على الحي لا يستطيع دفعها، والله يتعالى عن المضار وعن أن لا يقدر على دفع شيء.

فأما الشيخ أبو علي فإن عنى بقوله: إن السرور والغم زائدان على الاعتقادات والظنون، ما ذكرناه فهو صحيح، وإن عنى غير ذلك فلا مقتضي له لما ذكرناه. فأما كون السرور والغم من جنس الاعتقادات والظنون فلا يصح، لأن الغم مضرة والسرور منفعة، والاعتقاد أو الظنّ ليس بمضرة ولا منفعة، ولهذا يعتقد الإنسان كثيراً من الأمور فلا يستضر به ولا ينتفع. فإن قالوا: إنما يكون الاعتقاد مضرة أو منفعة إذا كان اعتقاد مضرة أو منفعة، قيل لهم: فقد يعتقد وصول المضار إلى أعدائه، فلا يكون مضرة. فإن قالوا: إنما يكون مضرة إذا كان اعتقاداً لوصول مضرة إليه أو إلى من يتصل به، قيل لهم: كيف يصير ما ليس بمضرة في نفسه مضرة إذا تعلق بمضرة؟ قال: فأما الغضب، فإن عُني به إرادة الانتقام فقد تقدم القول في الإرادة، وإن عني غليان دم القلب إيثاراً للانتقام على ما يجد المرء من نفس فذلك لا يجوز عليه تعالى. فإن قيل: فشهوة الإنسان للدراهم والدنانير إلى ماذا ترجع؟ قيل له: ذكر قاضي القضاة أن الممسك لها يشتهي ما يصرف إليه من الدراهم والدنانير، ثم يريد تبعاً لذلك أن يجمعها لكونها وصلة إلى ما يشتهيه مع خفة محملها، وقد يشتهي أيضاً إدراك ألوانها. قال الشيخ أبو الحسين: ونحن نقول: إنه يشتهي إدراك ألوانها ويؤثر إحرازها لما بها وصلة إلى دفع الفقر والمشاقّ عنه ووصلة إلى ما ينتفع به. ألا ترى أنه إذا تصور أن الفقر لا يضره جاز أن لا يحرزها؟ ولو تصور أن الدراهم والدنانير، وإن كثرت عنده، لا يندفع الفقر [بها]، لم يجز أيضاً أن يحرزها، فصح أنه إنما يؤثر إحرازها لما ذكرنا.

---

١٣ مضرة] المضرة، ج | منفعة] منتفعة، ج ١٧ للانتقام] لانتقام، ج

ثم الناس يختلفون في شدة الشهوة للانتفاع وضعفها، ويختلفون في الميل إلى العاجلة والنظر في العواقب ووفور العقل وجودة الوقوف على المصالح والمفاسد. فبحسب اختلافهم في ذلك يختلف ميلهم إلى العاجل، فمنهم من يتوسط في ذلك، ومنهم من يسرف فيه، ومنهم من يضعف فيه، فعلمنا أن ذلك تابع لاختلاف مزاجهم. فأما محبة الرئاسة، فإنها تتصرف على وجوه، منها أن يحب الإنسان أن يكون معظَّماً ممدوحاً مختصاً بصفات المدح، ومنها أنه يحب أن يقهر غيره على طاعته، ويتصرف غيره بأمره إما لمصالح ذلك الغير وإما إيثاراً لإذلال الغير وقهره، ويتبع ذلك سروره بذلك. أما الوجه الأول، وهو إيثاره لصفات المدح، فإن ذلك يرجع إلى دواعيه وإرادته لذلك، لا إلى شهوته، وإنما يؤثر المرء ذلك إذا لم يكن مختصاً بصفات المدح، فأما من هو على صفات المدح على الوجوب فإنه لا يريد ذلك، لأن إرادته له تقتضي أنه ليس عليها. وأما الوجه الثاني، وهو إيثاره قهر الغير وتصريفه بحسب أمره، فإن كان إيثاره لذلك هو لمصالح الغير، فذلك راجع إلى أنه يريد تكليف الغير لأجل مصالحه، وذلك كلام في الإرادة، وليس يتعلق به شهوة. وأما الوجه الثالث، وهو إيثاره إذلال الغير وقهره لا لمصالحه، بل ليكون أقهر منهم أو أعلى رتبة، فذلك إنما يكون فيمن تشتد فيه قوة الغضب، ويجوز أن لا يكون أقهر من غيره، فأما من هو قادر لذاته على ما لا نهاية له فإنه لا يصح أن يريد ذلك، لأن إرادته له تجرى مجرى إرادة الترؤّس على النمل. والناس في طلب ذلك مختلفون، فمن تشتد فيه قوه الغضب فإنه يكون أقوى محبة للرئاسة والاستعلاء، ومن يضعف فيه ذلك فإنه لا يحب الرئاسة ويرضى بأن يكون تابعاً ورعية لغيره.

فإن قيل: أليس من قولكم: إن القادر في الشاهد يصح منه الفعل لمزاج مخصوص وفي الغائب لذات مخصوصة؟ وكذلك من قولكم: إن صحة كوننا عالمين موقوفة على صحة القلب وفي الغائب على ذات مخصوصة. فما أنكرتم أن يكون الأمر في الشهوة كذلك، فينبغي في الشاهد المزاجُ، وتجوز في الغائب على من يستحيل عليه المزاج؟ قيل له: إنا لم نمنع من أن يثبت حكم من الأحكام لشيء، ثم يثبت مثل ذلك الحكم لما يخالفه، وإنما

---

١٣ شهوة] بشهوة، ج | إيثاره] اشاره، ج

قلنا: إن المعقول من الشهوة هو ما ذكرناه من ميل الطبع إلى الموافق، وإذا كان هذا هو المعقول منها وأنه حقيقتها لم تتصور فيمن يستحيل فيه المزاج والموافقة. وفرقٌ بين العلل وما يجري مجراها وبين الحدود في وجود الانعكاس.

وكذلك اللذة هو إدراك ما يوافق المزاج والألم هو إدراك ما يضاد المزاج. فإن قيل: جوّزوا أن يميل الشيء لا إلى موافق ولا تسموا ذلك بشهوة، قيل له: إن كلامنا هو على المعقول، وقد بينا أن المعقول من الشهوة هو الميل إلى إدراك الموافق للمزاج. ولهذا لا نميل إلى ما لا يوافق مزاجنا ولا ننفر عنه لأنه لا يضاده، فعُلم أن الشيء إنما يميل إلى ما بينه وبينه موافقة. فأما من ظنّ أن اللذة هو خلوص من الألم فقد أبعد، وسنتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

دليل: استدل الشيخ أبو هاشم لإثبات كونه تعالى غنياً، فقال: إن الشهوة وضدها يستيحلان عليه تعالى، وإذا لم يجوزا عليه لم يجز عليه الحاجة التي نحن بسبيلها. قال: وإنما قلنا: إنهما لا يجوزان عليه تعالى لأن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بإدراك ما يغتذي به الحي ويصلح به بدنه ويزداد به، أو يصح أن يصلح به ويزداد، ومن حق النفار أن لا يتعلق إلا بما يفسد به بدنه وينتقص به، [و]الزيادة والنقصان والصلاح والفساد إنما تصح على الأجسام. قال: وإنما قلنا: إن الشهوة والنفار لا يتعلقان إلا بما ذكر لأن الحيوانات على اختلافها لا تغتذي ولا تصلح أبدانها إلا بما تشتهيها، وتختلف أغذية الحيوانات بحسب اختلاف شهواتها، فما يغذو الإنسانَ مما يشتهيه لا يغذو كثيراً من الحيوانات، وما يغذو الحيوان غير الإنسان كالأنعام لا يغذو الإنسان. وكذلك القول في النفار، فإن ما ينفر عنه بعض الحيوان ولا يغتذي به قد يشتهيه غيره فيغتذي به.

فإن قيل: أليس المريض قد يشتهي الطعام ويضره تناوله، وينفر عن شرب الأدوية وينفعه شربها؟ قيل له: أجاب عن ذلك أصحابنا فقالوا: إن المريض إنما يضره ما يشتهيه من الطعام لأنه يدرك في ذلك الطعام ما لا يشتهيه بل ينفر عنه، فما ينفر عنه هو ما يستضر به، وإنما ينفعه الدواء لأنه يدرك فيه ما يشتهيه. وهذا غير ظاهر، لأن الحلو

---

٥ تسموا] تسمو، ج ٦ إدراك] الادراك، ج ١١ يستيحلان] يستحيل + (حاشية) خ يستحيلان، ج ٢٣ الحلو] الحلوا، ج

الذي يشتهيه المريض ليس يمكن أن يقال: إن الأجزاء التي فيه مما لا يشتهيه أكثر مما يشتهيه، حتى يصح أن يقال: إن استضراره به هو بحسبه. وكذا ما ينفر عنه من تناول الصَّبِر لا يمكن أن يقال: إن ما فيه من الأجزاء التي يشتهيها أكثر من الأجزاء التي ينفر عنها، حتى تكون منفعته بها بحسبها. والأولى في الجواب ما تقدم ذكره في طريقة شيخنا أبي الحسين من أن مضرة الطعام للمريض هو لأنه يستحيل إلى خلط يستضر به، ومنفعة الدواء له هو أنه يغير الأخلاط الرديئة أو يخرجها أو يقوي آلة الهضم، ولهذا لو حصل ذلك من دون الدواء لانتفع به المريض.

إن قيل: إن اغتذاء الحي بما يشتهيه هو زيادة جسمه، وذلك بأن تتألف جواهر الغذاء إلى جواهر بدنه بعد ما تستحيل وتتغير. وذلك ليس بموجَب عن الشهوة ولا عن إدراك ما يشتهيه عندكم، بل زيادة بدن الحي تصح عند أبي هاشم ابتداء من غير الشهوة [و]من دون إدراك. فكيف قلتم: إن من حق الشهوة ألا تتعلق إلا بما يكون غذاء وزيادة؟ أجاب أصحابنا عن ذلك بأن الشهوة والإدراك، وإن لم يكونا موجِبَين لما ذكرتم، غير أن الشهوة لا يصح أن تتعلق إلا بما يكون غذاء أو يصح أن يكون غذاء، وبهذا يتم غرضنا من أن الشهوة لا تجوز إلا على الأجسام. قال الشيخ أبو الحسين: إن شيوخنا ربما يقولون: إن الشهوة من حقها أن تتعلق بما يزيد به المشتهي، فاستحالت على من لا يصح عليه الزيادة، وربما يقولون: إنها لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة للمشتهي، فلم يجز إلا على من يصح أن يزيد. قال: ونحن نتصفح كلتا الطريقين، فنقول: أيجب أن يزيد أو لا يجب أن يزيد؟ فإن قالوا: لا يجب أن يزيد، قيل: فإذن ليس في استحالة الزيادة على الحي ما يقتضي استحالة الشهوة عليه، لأنها لا توجب الزيادة، فليس في وجودها غير موجبة للزيادة للحي وجه إحالة. وقولهم: إن أغذية الحيوانات تختلف بحسب اختلاف شهواتها، فيقال لهم: إنما اختلفت لاختلاف شهواتها لأن الله تعالى أجرى العادة بذلك، وقد كان يجوز عندكم أن يُجري العادة بخلاف ذلك، فيغذيها ويصلحها بما تنفر عنه ويُفسدها بما تشتهيه.

---

١٩ يقتضي] يقتضيه، ج ٢١ اختلفت] اختلف، ج

فإن قالوا: يجب أن يزيد الحي بما يشتهيه، قيل لهم: ليس ذلك من مذهبكم، لأن عندكم أن الله تعالى هو المبتدئ بهذه الزيادة، وكون الحي مدركاً لما يشتهيه ليس بمحتاج عندكم إلى هذه الزيادة، ولو كان محتاجاً إلى ذلك لحصلت الزيادة في حال إدراك المشتهَى، بل مع إدراك ما ينفر عنه، ويصح أن يدرك الحي ما يشتهيه مع السلامة ولا يزيد بأن يخلق الله تعالى هذه الزيادة. وعلى أن السائل لو سلّم أن الشهوة توجب هذه الزيادة أو صفة المدرك لما يشتهيه أو أمراً غير ذلك كما يقوله قوم، قيل لكم: وما أنكرتم أن تختص الشهوة بمن يستحيل عليه الزيادة كما قلتم: إن صفة الحي توجب صفة المشتهي في الشاهد، وفي الغائب لا توجب هذه الصفة، وقلتم: إن الكون يولّد التأليف، ثم يوجَد في الجزء المنفرد ويستحيل تولده فيه؟ فإن قلتم: إن لتصحيح صفة الحي لصفة المشتهي شرطاً لا يوجد في الغائب، وهو صحة الزيادة على الحي، قيل لكم: وما أنكرتم أن يكون لإيجاب صفة المشتهي للزيادة شرط لا يوجد في الغائب، وهو صحة الزيادة [على] الحي المشتهي؟ وأما قولهم: إن الشهوة لا تصح إلا بمن يصح عليه الزيادة، فإنه يقال لهم: إن كثيراً من الشهوات لا تتعلق بما يكون زيادة، وإنما تتعلق بذلك شهوة الغذاء، فلم زعمتم أن كل شهوة لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة للحيوان؟ فإن قالوا: إنما قلنا ذلك لأن المشتهي إذا أدرك ما يشتهيه وجب أن يزيد، قيل لهم: قد أبطلنا هذه الطريقة.

واعلم أن شيوخنا يقتصرون على قولهم: إن مِن حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة للحيوان، فيرد عليهم ما تقدم ذكره من الشهوات كشهوة الأرائح والأصوات. فإن زادوا في ذلك فقالوا: إن الشهوة لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة أو صلاحاً للمشتهي، فإنه يقال لهم: ولم زعمتم ذلك، ولا بد لكم من دلالة عليه؟ فإن قالوا: لأن الشهوة هي الميل إلى إخلاف ما يتحلل من البدن أو الميل إلى نماء الجسم، قيل لهم: ليس هذا من قولكم، لأن عندكم الشهوة معنى يصح وجوده في بدن الحي، وإن لم يتحلل منه شيء، ويصح أن لا يوجد، وإن تحلل جسمه. وإنما يقول هذا غيركم في شهوة الغذاء، على أن هذا تلزم عليه أيضاً شهوة الأرائح ونحوها.

---

٦ أمراً] امر، ج ١٠ لصفة] بصفة، ج ١١ شرط] شرطاً، ج ٢٢ وجوده] وجودها، ج

وإن قالوا: إنما قلنا: إن الشهوة لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة، لأن في الشاهد لا تصح الشهوة إلا بما يصح عليه الزيادة على طريقة واحدة، وتستحيل على من لا يصح عليه الزيادة على طريقة واحدة كالأعراض، قيل لهم: إن الأعراض يصح عليها الزيادة عندكم. فإن قالوا: إنما نعني الزيادة في المساحة، قيل لهم: ولِمَ زعمتم أن الشهوة إنما لم تصح على الأعراض لما ذكرتم؟ وما أنكرتم أنه إنما لم يصح عليها ذلك لأنها لا تصح أن تكون حية؟ ألا ترى أن النبات يصح عليه الزيادة، ولا يصح عليه الشهوة لما لم يكن حيّاً، فعُلم أنه لا اعتبار بما ذكرتم؟ ويقال لهم: إذا كانت الشهوة قد صحت في الشاهد على الحيوان، فما أنكرتم أن تكون شهوة الحيوان في الشاهد إنما تعلقت بما يصح أن يكون زيادة له لأنه جسم، وكثير مما تتعلق به الشهوات أجسام، والجسم يصح أن يكون زيادة في الجسم، لا لأن ذلك من حكم الشهوة؟

دليل: استدل الشيخ أبو إسحاق بن عياش لنفي الشهوة والنفار عنه تعالى، فقال: لو جاز عليه تعالى النفار لجازت عليه الشهوة، لأن كل من نفر عن شيء جاز أن يشتهي غيره، فإذا لم يجز عليه تعالى الشهوة لم يجز عليه النفار. وإنما قلنا: إنه لا يجوز عليه الشهوة، لأنها لو جازت عليه لم يخل إما أن يكون مشتهياً لذاته أو بشهوة قديمة أو محدَثة. ولو كان مشتهياً لذاته لوجب أن يكون مشتهياً لم يزل ولكان عالماً بذلك، ومن هذا حاله فإنه يكون مُلْجَأ إلى فعل المشتهَى، لأنه يعلم أن له في ذلك منفعة عظيمة وأنه لا مضرة فيه. ولو كان ملجأ إلى ذلك لم يزل لزم أحد أمرين، إما أن يكون فاعلاً له لم يزل أو يكون فاعلاً له على وجه يسبق على فعله تقدير وقت، وكلاهما محال، فما أدّى إليه يكون محالاً. ويلزم مثل هذا المحال فيما لو كان مشتهياً بشهوة محدثة، لأنه كان يلزم أن يكون عالماً بأن له في خلق الشهوة والمشتهَى منفعة عظيمة وأنه لا مضرة عليه في ذلك، فيلزم أن يكون ملجأ إلى فعلها سواء سُمِّي ملجأ أو لم يسم، ثم كان يلزم عليه ما تقدم من المحال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يشتهي إدراك ذاته فقط؟ قيل له: إن ذاته تعالى ليست بمدركة، فلا يصح تعلق الشهوة بها، ولأنه لو كان مشتهياً لذاته لكان مشتهياً لها لذاته،

---

٨ فما] بما، ج ١٨ تقدير] بقدر، ج

لأنه لا يجوز إثبات معنى قديم على ما تقدم. وهذا يقتضي كونه مشتهياً لكل ما يصح أن يُشتهى مما هو غير ذاته. ولو كان مشتهياً لها بشهوة حادثة جاز أن يشتهي غير ذاته أيضاً بشهوة حادثة، فيلزم ما تقدم من المحال. فإن قيل: إن إيجاده تعالى المشتهي لم يزل أو سبقه عليه وقتاً واحداً محال، ولا يصح من القادر إيجاد المحال. أجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن كونه تعالى مشتهياً قد أدّى إلى هذا المحال، لأن كونه مشتهياً يقتضي كونه ملجأ إلى فعله، وكونه ملجأ إلى فعله لم يزل يقتضي كونه فاعلاً لهذا المحال، وما أدّى إلى المحال يجب أن يكون محالاً.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: ما تعنون بقولكم: إنه يكون ملجأ إلى الفعل على وجه يسبق على فعله وقتاً واحداً؟ إن عنيتم به أنه يكون على صفة لو تمكّن من إيجاد الفعل على هذا الوجه لفعل فكذلك نقول، غير أن فعله له على هذا الوجه مستحيل، وإن عنيتم أنه يكون موجداً للفعل على الوجه المستحيل، ويكون ملجأ إلى فعله لذلك، فذلك غير لازم. ألا ترى أن الهارب من الأسد إذا لم يجد طريقاً فإنه يكون ملجأ إلى الطيران لو تمكن منه، ثم إذا لم يتمكن منه لم يلزم أن يفعل الطيران لاستحالته منه. واستحالة الفعل لم يزل أو إيجاده على وجه يسبق عليه القديم وقتاً واحداً أشد استحالة من طيران من لا جناح له. وذكر أصحابنا وجهاً آخر، فقالوا: لو كان مشتهياً لذاته لاشتهى ما لا نهاية له، لأنه كان يتعلق كونه مشتهياً بكل ما يصح أن يدرك من أجناس المدركات. ويلزم لو كان مشتهياً بشهوة قديمة أو محدثة أن يكون مشتهياً من الجنس الذي تعلقت به شهوته ما لا يتناهى. ألا ترى أن الشهوة للحلاوة لا تختص من الحلاوات بعين دون عين؟ فكان يلزم أن يفعل ما لا نهاية له، وهذا يعترضه ما تقدم من الاعتراض.

وذكروا أيضاً وجهاً آخر، فقالوا: لو كان مشتهياً لذاته لم يستقر فعله للمشتهى على وقت دون وقت، وفي ذلك وجوب إيجاده للفعل وقتاً قبل وقت لا إلى أول، وكان ينبغي أن لا تستقر أفعاله على حدّ دون حدّ في العدد. فإن قيل: القبح قد يَصْرِف عن فعل القبيح، وإن كان الحيّ مشتهياً للقبيح، فما أنكرتم أن يكون في إيجاد الفعل لم يزل

---

٢٢ وكان] + لا، ج

وجه قبح أو في زيادة على ما فعل وجه قبح، فلذلك لا يفعله؟ قيل له: إن فعل المشتهى لا يعقل له وجه قبح إلا أن يكون ظلماً للغير أو مفسدة لمكلَّف أو مضرة لفاعل المشتهى، ولو علم تعالى أن فعله للمشتهى يكون مضرة على غيره أو مفسدة لغيره لكان علمه بما له من النفعة العظيمة في فعل المشتهى يصرفه عن خلق حي ومكلف يكون ظلماً عليه أو مفسدة له ويدعوه إلى خلق مشتهاه لتخلص له المنفعة عن الشوائب، ثم كان يلزم أن يكون فاعلاً لمشتهاه على وجه لا يستقر على وقت ولا على حد. وأما كون فعل المشتهى مضرة على المشتهي فلا يصح، لأن فعل المشتهى منفعة ولذة، فكيف يكون مضرة؟

فإن قيل: أليس أحدنا قد يضره بعض الملاذّ كلذة المباضعة، وكذلك إذا بالغ في اتصال الملاذ إلى نفسه فإنه يضره ذلك؟ فما أنكرتم أن تكون الزيادة على خلقه تعالى من المشتهيات مضرة عليه تعالى، فلذلك لا يخلقها؟ قيل له: إن نيل المشتهى منفعة، فلم يعقل أن يكون مضرة، لكن نيل بعض الملاذ قد يصحبه ما يعود بالمضرة على الواحد منا، نحو أن ينفصل عن بدنه عند بعض الملاذ أجزاء يضره انفصالها عن بدنه. ولأن اللذة هو إدراك ما يشتهيه الحي، وقد بينا فيما تقدم أن المدرِك منا للمدرَك من شرطه أن يؤثر المدرَك في حاسته، وآلات إدراكنا هي أجسام لطيفة، فمتى داوم تأثير المدرَك فيها أضر ذلك بها، وإن كان يلتذ المدرِك بمداومة إدراكه لما يشتهيه. فمن هذه الوجوه تتبين المضرة في نيل المشتهى في حقّنا، وهذه أمور لا تصح على المدرك الذي ليس بجسم. فلو كان تعالى مشتهياً لإدراك بعض المدركات لم يُعقل أن يكون ذلك مضرة على ذاته تعالى، فصح أن لا يُعقل وجه قبح في فعله للمشتهى وقتاً بعد وقت إلى غير غاية ولا في فعل الزيادة على ما فعله من المشتهيات، فلزم ما تقدم من المحال على كونه مشتهياً، تعالى عن ذلك.

دليل: حكي قاضي القضاة عن الشيخ أبي إسحاق بن عياش أنه كان لا يثبت الألم معنى وكان يقول: إنه ليس إلا زوال صحة الحي منا ونفي اعتداله. قال: فيجب أن ترجع اللذة إلى ما يلائم جسمه ويشاكل طبعه، وذلك لا يُعقل إلا في الأجسام. وكان يستدل على أن الألم ليس إلا ما ذكره بأنه لو كان معنى غيره لجاز أن تتعلق به الشهوة كما يتعلق به النفار حتى يشتهي الإنسان تقطيع أوصاله. وكان يقول أيضاً: لو كان معنى

لتولّد عن الوهى، فكان يجب أن يزيد بحسب زيادته حتى أن القوي إذا غرز إبرة في بدن إنسان [وجب] أن يتولد عن اعتماده أكثر مما يتولد عن غرز الضعيف. ثم اعترضه قاضي القضاة بأن الألم هو من أظهر المدركات، ثم لا يجب أن يكون معنى، كما أن الإدراك هو من أظهر ما يجده الحي منّا، وإن لم يكن الإدراك معنى.

باب في أنه تعالى ليس بمدرَك بشيء من الحواس

اختلف الناس في ذلك فذهب شيوخنا والزيدية والخوارج وأكثر المرجئة إلى أنه تعالى ليس بمرئي بالأبصار ولا بمحسوس بغيرها من الحواس. وذهبت الحشوية ومن ينصر مقالتها والمشبهة إلى أنه يصح أن يُرى بالأبصار ويراه المؤمنون في الآخرة دون الكفار. فأما المشبهة فإنهم قالوا: إنه تعالى يُرى في جهة دون جهة ويجوز أن يُلمس، حكي ذلك عن هشام بن الحكم. فأما الحشوية الذين لا يقولون بالتشبيه فإنهم لا يجوّزون كونه مرئياً في جهة، ويقولون: إنه يُرى رؤية غير مكيَّفة ولم يُنقل عن أكثرهم أنه يدرَك بسائر الحواس. فأما من ينصر مقالتهم كالأشعري فإنه قال: يُرى بالأبصار لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا قدام ولا خلف ولا كله، ومع ذلك يدرَك بسائر الحواس، فيدرَك كما يدرك الحجم لمساً من دون مماسة، وتسمع ذاته كالصوت، وتدرك كالحرارة والبرودة من دون المماسة وكالطعوم والأرائح من غير مماسةِ محل، فيدرَك بكل هذه الحواس إدراكاً غير مكيف.

واعلم أن نفي الرؤية عنه تعالى يتفرع على أنه تعالى ليس بجسم ولا حالّ في جسم، وعلى أن الرؤية وغيرها من الإدراكات هو أمر غير العلم، لأنه تعالى لو كان جسماً أو في جسم لصح أن يُرى ويدرَك كغيره من المدركات، فلذلك يجب نفي التشبيه عنه تعالى قبل الكلام في هذه المسألة. ولو ثبت أن الإدراك ليس بأمر زائد على العلم لصح أن يقال: إنه تعالى يصح أن يدرَك في الدنيا والآخرة. وقد بينا فيما تقدم أن الإدراك بجميع الحواس هو أمر زائد على العلم وأنه زائد على تأثير المدرَك في الحاسة، فصح أن ننظر في أنه هل يجوز أن يثبت للعبد هذا الأمر مع ذاته تعالى؟ وينبغي أن نقدم الكلام في

أن المدرِك منا هل هو مدرك لمعنى هو إدراك أم لا، لأن معتمد المخالف في مسألة الرؤية يرجع إليه ويطول الكلام فيه، ثم ننسق عليه أدلتنا على نفي الرؤية عنه تعالى وغيرها من الإدراكات، ثم نذكر ما يحتج به المخالفون، إن شاء الله تعالى.

باب في أن الواحد منا هل هو مدرِك لمعنى هو إدراك أم لا

ذهب شيوخنا أبو هاشم وأصحابه إلى أن الواحد منا يجب كونه مدركاً لكونه حيّاً صحيح الحواس بشرط ارتفاع الموانع ووجود المدرَك لا لأمرٍ زائدٍ، وهو اختيار الشيخ أبي الحسين. وحكي عن الشيخ أبي علي أن الواحد منا يدرك بإدراك. قال الشيخ أبو الحسين: ويشبه أن يعني بذلك مثل ما يعنيه بقوله: إن الجسم يتحرك لمعنى هو حركة، وإن كان لا يثبت الحركة أمراً زائداً على التحرك، ويحتمل أن يعني بالإدراك معنى يوجب كون الحي منا مدركاً، والأول أقرب. فإن قال بالوجه الأول، فالكلام فيه يقع في وجهين، أحدهما في أن كوننا مدركين هل هو حال أم معنى؟ والوجه الثاني هل يلزمه إذا قال: إنه معنى، وقال: يفعله الله تعالى، أن يجوز أن لا يفعله الله تعالى، فلا يكون الواحد منا مدركاً مع حصول ما ذكرنا من الشرائط؟ وقالت الأشعرية والكرامية: إن المدرك منا لا يدرك إلا بمعنى هو إدراك يفعله الله تعالى ويجوز أن لا يفعله، وإدراك الشيء هو غير إدراك غير ذلك الشيء.

قال الشيخ أبو الحسين: ويصح أن نتكلم في نفي الإدراك قبل الكلام في تفصيل كون المدرك مدركاً، هل هو حالة للجملة أم هو أمر زائد يختص الحاسة؟ ثم استدل لنفي هذا المعنى فقال: إن الواحد منا يجب كونه مدركاً عند تكامل الأمور التي ذكرناها، ويستحيل أن يدرك إذا لم تتكامل، فيجب أن يكون كونه مدركاً لتكامل تلك لا لغيرها. قال: وإنما قلنا: إنه يجب كونه مدركاً عند تكامل هذه الأمور، لأن العلم بذلك ضروري بعد الاختبار، فلا نحتاج فيه إلى دلالة، والتنبيه بالنظير في ذلك كافٍ. ألا ترى أن

---

٣ وغيرها] وغيرهما، ج **١٩** تلك] ذلك، ج

العاقل الذي اختبر الأمور يعلم أن لا يجوز أن يلصق بجلده حديداً مُحمىً كالجمر، وهو صحيح ولا مانع فيه، فلا يدرك حرارته ولا يدرك مسه والألم الحادث فيه، وأنه لا يجوز أن يلقى في تنور مملوء ناراً وجمراً حتى تفصل أعضاءه النار، فلا يرى التنور ولا يحس بحرارة النار ولا بالألم، وأنه لا يجوز أن يرفع بصره إلى السماء، فلا يرى السماء ولا الشمس ولا النجوم من غير مانع، وأن يكون بين يديه جبال عظيمة وجيوش كثيرة وأصوات هائلة، فلا يراها ولا يسمع تلك الأصوات. وعلْم العقلاء بذلك أجلى العلوم، وهذا العلم عندهم كالعلم بأن الضرير لا يجوز أن يرى، ولا يجوز أن يرى البصير وراء الجبال، وأن يرى الضرير، وهو بالمغرب، ذرة بالمشرق، والبصراء بالمشرق لا يرون الجبال بين أيديهم في ضوء النهار. فبان أن العقلاء يعلمون باضطرار وجوب كونهم مدركين عند تكامل ما ذكرناه ويعلمون باضطرار استحالة كونهم مدركين إذا لم يتكامل. ويبين هذا أن العقلاء يصرحون بوجوب علمهم بالمدرك، ويصرحون بتعليله بما ذكرنا، فيقولون: لو كان بحضرتي جسم عظيم لرأيته لا محالة. بل هذا متقرر في عقول الصبيان، فإن الصبي إذا خبأتَ منه جسماً بيدك وجعل يطلبه، فإذا فتحتَ إحدى كفيك ولم يره فيها فإنه لا يتوقف، بل يرجع إلى الكف الثانية ليطلبه لعلمه بأنه لو كان في الكف المفتوحة لوجب أن يراه فيها. ويقول العقلاء: زيد ليس في الدار لأنا نظرنا فيها [و]لم نره، فلو كان فيها لرأيناه، كما يقولون: زيد في الدار، وكيف لا يكون فيها وقد شاهدناه فيها؟ فيحيلون الثاني كما يحيلون الأول.

فإن قيل: أليس يجوز عندكم أن لا يدرك الحي منكم حرارة النار، وإن جاورته؟ قيل له: لا يجوز ذلك إلا أن يحجز الله بينه وبينها بحاجز بأن يبرد الهواء المحيط به ويجعل فيه من البرودة ما يقاوم حرارة النار، أو يخرجها تعالى من كونها ناراً، فيجري ذلك مجرى المانع من رؤية المرئي. فإن قيل: أليس النعام يبلع الجمر أو الحديد المحمي فلا يدرك حرارته، وبعض الطيور يدخلون النار فلا يجد حرارتها، أو بعض الجرذان، وقد يتخذ من بعض الحشائش ثوب، فإذا ألقي في النار احترق منه الوسخ ولا يحترق ذلك الثوب؟ قيل له: إن الذي ذكرته لا يزيلنا عن العلم الضروري الذي ذكرناه، كما لا يزيلنا

---

١ يلصق] لا يلصق، ج ٣ مملوء] مملوا، ج ١٥ نظرنا] نظرناه، ج

عن العلم بالمشاهدات العلمُ بالغلط في المناظر على ما تقدم ذلك في الكلام على السوفسطائية، ولهذا يستطرف العقلاء ما ذكرته ويطلبون له علة. وليس يمتنع أن يكون في خلق النعام من الرطوبات المفرطة ما يغلب حرارة النار ويطفئها ويجري مجرى الخَلّ المطفئ للنار في الحال، فلذلك ينتفع به النعام، لأن النار تدفع عنه بعض تلك الرطوبات المفرطة، ولا يألم هو بحرارة النار لأنها تنطفئ سريعاً بتلك الرطوبات. وأما الطائر والحشيشة اللذان ذكروهما فإنه إذا طال لبثهما في النار احترقا. وليس يمتنع أن يكون تركيبهما يغلب عليه من الأجسام ما يضادّ النار ويختص بزيادة برودة، فلا تسرع النار فيه، كالمقرور، أو يكسر ذلك من قوة النار، فلا تسرع في إحراقها. وعلى أن ذلك غير لازم، لأنا لسنا في وجوب إحراق النار، وإنما نتكلم في أن الحي الذي لا آفة به يجب كونه مدركاً عند تكامل الشرائط، إلا أن يقول السائل: إن العقلاء يستبعدون أن لا تحرق كما يستبعدون أن لا يدرك الحي عند تكامل الشرائط، فإذا جاز في النار ما ذكرنا جاز مثله في الحي، فيكون جوابنا ما تقدم.

فإن قيل: إنّ علمنا باستحالة أن لا يدرك عند تكامل الشرائط هو كعلمنا بوجوب أن يحدث الولد عند الوطء مع صحة الماء وسلامة الرحم، وأن تنبت الأرض بعد البذر وصلاحية الأرض ووجود الماء والشمس وغير ذلك من الشرائط، وأن يجذب حجر المغناطيس الحديد. فإن قلتم: ذلك غير واجب، بل هو استبعاد من العقلاء من جهة العادة، قيل لكم مثله في الإدراك عند تكامل الشرائط. أجاب الشيخ أبو الحسين عن السؤال فقال: إن ما ذكرتموه ليس في الظهور عند العقلاء كالذي ذكرناه من وجوب الإدراك عند تكامل الشروط. ألا ترى أنه إذا قيل: إن الولد لم يحدث عند الوطء، لم يستبعد ذلك العقلاء كما يستبعدون أن يقبض الحي منا السليم من غير مانع على الجمر، فلا يدرك الحرارة؟

فإن قالوا: إن الذي ذكرناه في مقابلة الإدراك عند تكامل الشرائط هو الوطء في أوانه وصلاحية الماء وسلامة الرحم وكمال الشرائط، قيل له: إن أكثر العقلاء لا يعرفون صلاحية الماء ولا الرحم وسلامته، فكيف يقال: إنهم يعلمون وجوب حدوث الولد عند

---

٧ تركيبهما] تركيبها، ج ١٤ بعد] بعد + (حاشية) مع خ، ج

هذه الشرائط؟ وإنما يذكر هذا الخواصُّ من الناس وهم الأطبّاء، وما يذكرونه في ذلك يُفتقر فيه إلى استدلال غامض، ولا كذلك الإدراك عند شرائطه، لأن كل عاقل يعلم شرائطه ويستبعد انتفاءه عند تكاملها. وبهذا نجيب من يسأل فيقول: إنهم يستبعدون أن يستمر بأهل بلدٍ الزمان ولا يولد لهم وإن جاز ذلك في الواحد، وإن لم يكن ذلك واجباً. وذلك لأن العقلاء لا يجرون ما ذكره مجرى إدراك حرارة النار ورؤية السماء والشمس عند تكامل شروط إدراك ذلك. ولهذا يعتقد كثير من العقلاء أن أهل الجنة يبقون ولا يولد لهم، ولا يحيلون ذلك في الواحد والجماعة اليسيرة مع مساواتهم لأهل البلد في السبب الذي يحدث عنده الولد. فصح أنهم يستبعدون ذلك في أهل البلد من جهة العادة.

فأما نبات الزرع بعد البذر وحصول الشرائط فقد ذكر الشيخ أبو الحسين أن ذلك من الأمور الواجبة. قال: وقد قال بذلك كثير من شيوخنا، وكذلك جذب الحجر المغناطيس الحديد هو واجب. قال: وكذلك حدوث الشبع والري بعد الأكل للاشياء الشهية وشرب الماء البارد وحصول التغذي عند صحة البدن، كل ذلك من الأمور الواجبة، وإن كانت أخفى من وجوب الإدراك عند كمال الشرائط.

فإن قيل: إذا كنتم تقولون: إنّ علمكم بوجوب كونكم مدركين عند كمال الشرائط هو علم ضروري مستند إلى الاختبار، فما الفصل بينكم وبين أصحابكم الذين يستدلون باستمرار كونهم مدركين عند هذه الأمور وانتفاء كونهم مدركين عند انتفائها على أنه يجب كونهم مدركين وأن ذلك لا يتعلق باختيار مختار، قيل له: الفصل بيننا وبينهم أنه متى استدلوا بما ذكرتم عنهم فقالوا: إنا نعلم باكتساب أن هذا الأمر واجب عند هذه الشرائط، فيحتاجون أن يبطلوا أن هذا الاستمرار ليس بإجراء عادة من الله تعالى. فأما من يقول: إني أعلم ضرورة بعد الاختبار أنه يجب كوني مدركاً عند هذه الأمور وأعلم عند انتفائها وانتفاء بعضها استحالة كوني مدركاً، فإنه يقول: إن هذا العلم ينقدح لعقلي، وذلك بأن توجبه طبيعة العقل بعد هذا الاستقراء والاختبار، ولهذا لما تكرر أن الضرير لا يرى، ولا يرى البصير المحجوب والبعيد المفرط وما ليس بمقابل ولا في

---

١٩ عند] عنده، ج ٢٠ فيحتاجون] ويحتاجون، ج ٢١ كوني] كونه، ج

حكم المقابل، علمنا ضرورةً أن ذلك يستحيل. والذي يبين أن هذه الطريقة أَولى من الأُولى أن الطريقة الأُولى مبنية على أن الأمور المستمرة لا يجوز أن تكون متعلقة باختيار مختار، لأن المختار حكيم، فلو أجرى عادته في استمرار فعْلٍ مجرى الأمور الواجبة عند شيء لكان قد لبّس الأدلة، والحكمة تمنع من ذلك. ومعلوم أن وجوب الإدراك عند هذه الأمور أجلى من العلم بحكمة الحكيم، والأخفى لا يجوز أن يكون أصلاً للأجلى. وربما يبني أصحابنا العلم بوجوب كوننا مدركين عند هذه الأمور على تشبيههم ذلك بمعلول العلة، إنما لما وجد عند وجود العلة واستمر ذلك كان واجباً، وكذلك الإدراك عند هذه الأمور. والعلم بما نحن فيه أجلى من العلم بالعلل، فكيف يكون أصلاً له؟

فإن قيل: كيف يكون هذا العلم ضرورياً، ومخالفوكم مع كثرتهم يقولون: إنا لا نعلم وجوب كوننا مدركين عند هذه الأمور؟ قيل له: إنهم يكابرون في ذلك، ولم يبلغ متكلموهم في الكثرة حدّاً يمتنع فيهم الارتكاب والمكابرة. فأما عوامهم فإنه لو عُرض عليهم قولهم قبل أن يسمعوه من أئمّتهم لأنكروه ولنسبوا من ينكر العلم بوجوب الإدراك عند هذه الأمور إلى الجنون. وإذا صح ذلك فينبغي أن يصرف ما روي [من أن] أم جميل قصدت النبي صلى الله عليه، وكان عليه السلام مع أبي بكر، فلم تر النبي صلى الله عليه وقالت لأبي بكر: أين صاحبك؟ إلى أن الله تعالى صرف بصرها عن السمت الذي كان فيه عليه السلام أو أنها رأت شخصه عليه السلام، ولم تتأمل حلاه من شدة الغضب والاهتمام لما دهمها. وقد يقع مثل ذلك للمهتم بشيءٍ المفكر فيه أن لا يعرف من يمر به من معارفه لما ذكرنا، فلذلك لم تعلم النبي عليه السلام.

واستدل أصحابنا القائلون بأن هذا العلم، وهو العلم بوجوب الإدراك عند هذه الأمور، هو علم مكتسب، فقالوا: لو صح أن لا يدرك الحي الصحيح الحواس عند هذه الأمور لم يَعلم أنه ليس بحضرته فيل وأصوات هائلة إذا لم يره ولم يسمعها، لأن طريق

---

٧ وجد] وجب، ج | واستمر] واستمرار، ج ١٠ ضرورياً ومخالفوكم] ضروري أو مخالفوكم، ج
١٢ متكلموهم] لمتكلموهم، ج ١٧ أنها] وأنها، ج ١٨ للمهتم] المهتم، ج ٢٠ عند] عنده، ج

العلم بذلك هو علمه بأنه لو كان لوجب أن يراه ويسمعها، وهذا يؤدّي إلى الجهالات. فإن قيل: ولم قلتم: إن طريق علمه بهذا النفي هو العلم بأنه لو كان لوجب أن يدركه؟ قيل له: استدلوا لذلك فقالوا: إن الضرير، لما لم يحصل له هذا العلم بأنه لو كان بحضرته فيل لوجب أن يراه، فإنه لا يقطع على نفي كونه عنده، وكذلك البصير، لما لم يكن يعلم أنه إذا كان بحضرته جني وجب أن يراه، لم يقطع على نفي كونه عنده. قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: أتريدون أن الضرير وهذا البصير لا يصح أن يعلما أنه ليس بحضرتهما ما ذكرتم؟ فإن عنيتم هذا لم يصح على طريقتكم، لأن عندكم يصح أن يخلق الله تعالى لهما العلم بنفي الفيل والجني بحضرتهما. وإن أردتم أنه، وإن صح أن يعلم الضرير ذلك، فإنّ علمه بذلك ليس هو علمه بنفي الفيل بحضرته لو كان بصيراً واستعمل بصره، فلم ير الفيل، وإنكم إنما منعتم أن يحصل له هذا العلم، قيل لهم: فما حصل له من العلم بنفي الفيل في حال ضرره، أهو مثل لذلك العلم أم مخالف له؟ فإن قالوا: مخالف له، قيل لهم: كيف يكون مخالفاً له، ومتعلقها واحد على وجه واحد؟ وإن قالوا: هو غيره، لكنه مثله، قيل لهم: وكيف تميزون ذلك؟ فإن قالوا: لأن أحدهما حاصل عن طريق دون الآخر، قيل لهم: موضع الخلاف. ويقال لهم: إنكم أبطلتم استشهادكم، لأنكم منعتم أن يعلم الضرير نفي الفيل بحضرتة لما لم يعلم أنه لو كان لوجب أن يراه، فإذا قلتم: إنه يصح أن يعلم ذلك على بعض الوجوه، فقد أبطلتم ما استشهدتم به.

ومما استدلوا به على ذلك أيضاً أن العقلاء يفرغون إلى حواسهم في العلم بأنه ليس بحضرتهم جسم عظيم، فلولا أنه طريق معرفتهم لذلك لم فرغوا إليها؟ قيل لهم: هذا يدل على أن طريقهم لنفي الجسم العظيم بحضرتهم هو أنهم لا يرونه، وهذا سنبطله. وأيضاً، فلو كان هذا العلم مستدَلاً عليه بما ذكرتم لجاز أن يكون في العقلاء من لم يستدل عليه بما ذكرتم الآن وبما تذكرونه من غيره، فلا يعلم أنه ليس بحضرته جسم عظيم، فصح أنه لا وجه لكون هذا العلم مستدلاً عليه.

---

١ ويسمعها] يسمعه، ج ٨ يعلم الضرير] يعلم ان لضرير، ج ١١ قالوا] كان، ج ١٤ الآخر] والآخر، ج ٢٠ لجاز] لجوز، ج

قال الشيخ أبو الحسين: ونحن نرتب دلالة شيوخنا هذه ونستدل بها على أن العلم بأن الحي يجب أن يدرك المدرَك عند تكامل الشرائط هو علم ضروري، وإن كنا مستغنين عن ذلك بما قدمناه، فنقول: إن العقلاء، متى أعملوا حواسهم فلم يروا زيداً، فإنهم يعلمون ضرورةً أنه ليس بحضرتهم، وإنما يعلمون ذلك لأنهم لم يروه مع إعمال حواسهم، فلولا أنهم يعلمون ضرورةً أنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه لما علموا ضرورةً أنه ليس بحضرتهم إذا لم يروه. قال: وإنما قلنا: إنهم يعلمون ضرورةً أنه ليس بحضرتهم لأجل أنهم لم يروه مع إعمال حواسهم، لأنهم يفزعون إلى حواسهم في العلم بأنه ليس بحضرتهم كما يفزعون إليها في العلم بأنه بحضرتهم، ويعللون علمهم بنفي كونه بحضرتهم بأنه لم يروه كما يعللون علمهم بكونه عندهم بمشاهدتهم له. وإنما قلنا: إنهم لو لم يعلموا ضرورةً أنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه لما علموا نفي كونه عندهم إذا لم يروه، لأنهم لما استندوا علمهم بأنه ليس بحضرتهم إلى أنهم لم يروه لم يخل إما أن يستندوه إليه لأنه طريق معرفتهم بذلك أو شرطها والطريق غيره. [و]لا يجوز أن يكون هو الطريق إليها لأن هذا النفي يحصل فيما لا يراه مما تستحيل رؤيتنا له كما يحصل فيما تصح رؤيتنا له، ثم يجب كوننا عالمين فيما يصح أن نراه أنه ليس بحضرتها إذا لم نره ولا يحصل مثل هذا العلم فيما يستحيل أن نراه، ولا فرق بين الأمرين إلا أن الذي يصح أن نراه نعلم فيه أنه يجب أن نراه، فإذا لم نره علمنا نفي كونه بحضرتنا، والذي يستحيل أن نراه لا يجب ذلك فيه، فلم نعلم إذا لم نره نفيه. والضرير لا يعلم نفي كون زيد عنده لما لم يحصل له هذا العلم، وهو أنه لو كان لوجب أن يراه، فبان أن طريق المعرفة بنفي كون زيد عند العقلاء البصراء إذا لم يروه هو المعرفة بأنه لو كان لوجب أن يروه. وإنما قلنا: إن علمهم بنفي كونه عندهم لا يجوز أن يكون ضرورياً إلا وعلمهم بطريقه الذي هو العلم بأنه يجب أن يروه إذا كان عندهم ضروري، لأن هذا العلم أصل للعلم الأول، ولا يجوز أن يكون الفرع ضرورياً وأصله غير ضروري كما في العلم بالصفة والموصوف.

فإن قيل: أتقولون: إن العلم بأنه لو كان بحضرته لرآه يوجب العلم بنفي كونه عنده، أو تقولون: إنه يختار العلم بنفي كونه عنده عند العلم الأول؟ إن قلتم بالأول لم يصح،

---

١٢ شرطها] شرطه، ج | إليها] اليه، ج ١٦ نره] نراه، ج

لأن هذا العلم من فعل الله تعالى عندكم ابتداء، فيقال لكم: جوّزوا أن لا يفعله الله تعالى، فبطل قولكم: إنه يستحيل أن لا يعلم نفي كون زيد بحضرته إذا لم يره وعلم أنه لو كان لوجب أن يراه. وإن قلتم بالثاني لم يصح لما بيّنّاه أنه عندكم من فعل الله تعالى، ولأنه علم ضروري، فلم يصح أن يكون من فعلكم، قيل له: إن أصحابنا يجيبون عن السؤال ويقولون: إنا لا نجوّز أن لا يعلم نفي كونه عنده مع كمال الشرائط لأن علمه بأنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه طريق للعلم بأنه ليس بحضرته إذا لم يره، ولا يجوز أن يحصل العلم الذي هو الطريق إلى الثاني ولا يحصل هذا الثاني.

ولقائل أن يقول: ما معنى وصفكم لهذا العلم بأنه طريق للعلم الثاني؟ إن عنيتم أنه يوجبه لم يصح، لأن هذا ليس من قولكم، بل هو من فعل الله تعالى عندكم، وإن عنيتم أن العلم بأنه ليس بحضرته يحتاج إلى العلم بأنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه، قيل لكم: إن المحتاج إليه لا يكون طريقاً إلى المحتاج. ولأنه لو احتاج إليه لاحتاج إليه في جنسه، وعندكم أن الصبي يعلم نفي كون الفيل بحضرته ولا يعلم أنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه. وكذلك الضرير يعلم بالخبر المتواتر أنه لا فيل بحضرته، وإن لم يعلم أنه يجب أن يراه. ولأن المحتاج إليه لا يوجب المحتاج، وفي ذلك صحة حصول العلم بأنه يجب أن يري ما يصح أن يراه ولا يحصل له العلم بأنه لا فيل بحضرته. وإن قالوا: إن العلم بأنه يجب أن يرى ما يصح أن يراه محتاج إلى العلم بأنه لا فيل بحضرته، قيل لهم: إن المحتاج لا يوجب المحتاج إليه، وهو أبعد من إيجاب المحتاج إليه للمحتاج، وعلى أن هذا يقتضي أن لا يحصل لنا العلم بأنه لو كان بحضرتنا فيل لوجب أن نراه إذا لم نعلم أنه لا فيل بحضرتنا، ومعلوم أنه يحصل لنا من دونه إذا لم نفتح أعيننا، فصح أنه لا محصول لقولهم: إن أحد العلمين طريق للعلم الآخر.

وأما الشيخ أبو الحسين فإنه يجيب عن السؤال فيقول: إن العلم بأنه لا فيل بحضرتنا يجب عن العلم بأنه لو كان بحضرتنا لوجب أن نراه بشرط فقد رؤيتنا له، فإحدى الصفتين توجب الأخرى، فلا يجوز أن لا يحصل له العلم بنفي الفيل بحضرته مع العلم بأنه لو كان لرآه ومع فقد رؤيته له. فإن قيل: بينوا أن هذا العلم بشرط فقد الرؤية

---

٢ يره] يروه، ج **١٣** المتواتر] المواتر، ج **٢١** يجيب] يجب، ج

يوجب العلم الثاني، قيل له: لأن العاقل متى علم بأنه لو كان بحضرته جسم عظيم لوجب أن يراه عند تكامل الشروط ثم لم يره، فمتى جوز أن يكون بحضرته ولا يراه نقض ذلك علمه الأول بأنه يجب أن يراه. قال: ويمكن أن يقال أيضاً: إن العلم بنفي كون الفيل بحضرة العقلاء يتبع العلم بأنه يجب أن يدركوا ما يصح أن يدركوه عند كمال الشروط، لأنه متى لم يتبع هذا العلم العلم الأول انتقض علمهم الأول. ويمكن لشيوخنا أن يجيبوا بهذا الجواب إذا ألزمهم المخالف ما تقدم، وإن قالوا: إن العلم بالمدرَك هو من فعل الله تعالى ابتداء، لأنه تعالى لو لم يفعل هذا العلم الثاني لانتقض علمهم الأول ولخرجوا بذلك عن كمال عقولهم، فداعيه تعالى إلى إكمال عقولهم يدعوه إلى فعل هذا العلم الثاني، ويجيبوا بهذا أيضاً سؤال مَن سألهم في الضرير، فقال: كيف قلتم: إنه لا يعلم أنه ليس بحضرته زيد لما لم يعلم أنه لو كان لرآه، مع قولكم: إنه يجوز أن يعلم الضرير ذلك بأن يخلق له تعالى هذا العلم؟ لأنهم إنما جوزوا أن يخلق له الله تعالى هذا العلم ابتداء، وإنما منعوا أن يعلم أنه ليس بحضرته زيد لأنه لم يشاهده، ولهذا لا يمكن الضرير أن يقول إذا علم أنه ليس بحضرته زيد: إنه ليس بحضرتي لأني لم أشاهده.

قال الشيخ أبو الحسين: وللمخالف أن يطعن على قولنا: إن العلم بأنه فيل بحضرتنا يجب عن العلم بأنه لو كان لوجب أن نراه، بوجوه، منها أن العلم بأنه لا فيل بحضرة العقلاء أجلى من علمهم بأنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه. والجواب: إنا لا نسلّم أن هذا العلم أجلى من العلم الأول، ومتى راجعنا أنفسنا وجدناهما ظاهرين كما نجد العلم بنفي الفيل بحضرتنا تابعاً للعلم الأول. ومنها أنكم إن كنتم [تعلمون] أنه لا فيل بحضرتكم لعلمكم أنه لو كان لوجب أن تروه لزمكم أن يكون علمكم بنفي الفيل بحضرتكم علماً مكتسباً، ومعلوم أن ذلك معلوم ضرورة. أجاب الشيخ أبو الحسين عنه فقال: إن عنيتم بقولكم: إنه علم ضروري، أنه علم ظاهر جلي لا ينفك عنه العقلاء ولا يمكنهم دفعه فكذلك نقول. وإن عنيتم بكونه مكتسباً أنه يتفرع على علم قبله، وهو العلم بأنه لو كان لوجب أن نراه، فالأمر كذلك، فإن اخترتم أن تسموه مكتسباً لذلك فلا نُشاحّكم في العبارة، ونقول: بل هو علم ضروري، لأن إطلاق اسم المكتسب يقع على ما يترتب على

---

١١ له الله] الله له، ج ١٥ بحضرة] لحضرة، ج ٢٢ فكذلك] وكذلك، ج

علوم يستحضرها العاقل في زمان طويل، ويدخل فيها وفي ترتيبها الشُبَه، وهذا العلم يجب عن علم واحد، وهو العلم بأنه لو كان لرآه بشرط فقد رؤيته له، ولا يمكن للعقلاء أن يدفعوا هذا العلم عن أنفسهم، ولا يدخل طريقه شبهة، فوجب تسميته ضرورياً.

ومنها أن يقال: إنه يجب أن لا يعرف الصبيان ولا البهائم أن لا فيل بحضرتهم، لأنهم لا يعلمون أنه لو كان لوجب أن يروه. والجواب: ليس يخلو المخالف إما أن يقول: إن البهائم ومن يجري مجراها من الصبيان يعلمون أنه لا فيل بحضرتهم، أو يقول: لا يعلمون ذلك. فإن قال: لا يعلمون ذلك، لم يلزم ما قاله، وإن قال: يعلمون ذلك، قيل له: فمن أين لك أنهم لا يعلمون أنهم إنما يعلمونه لأنهم يعلمون أنه لو كان لوجب أن يروه؟ فأما المراهقون فلا شبهة في حصول هذين العلمين لهم.

ومنها أنه لو كان طريق هذا العلم ما ذكرتم لوجب أن لا يعلم الأشعرية أنه لا فيل بحضرتهم، لأنهم لا يعلمون أنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه ويعتقدون أنه يصح أن يكون بحضرتهم فلا يرونه. قيل لهم: إن هذا العلم مركوز في عقولهم، وإن كانوا يجحدونه نصرةً لمذهبهم. يبين هذا أن أحدهم لو قال: زيد ليس في الدار لأني نظرتُ فلم أشاهده فيها، فنازعه منازع بأنه فيها، وإن لم يشاهده فيها، لغضب واغتاظ ولسفّه مَن أقام على منازعته في ذلك، فصح أنهم عالمون بما ذكرناه. وهذا الجواب إنما يصح على الطريقة التي اخترناها من أن العلم بأن ما يصح أن يراه العاقل يجب أن يراه يوجب العلم بأن ما لا يراه فليس بحضرته. فأما على طريقة شيوخنا من أن هذا العلم، وهو أنه يجب أن يدرك العاقل ما يصح أن يدركه، هو علم مكتسب على ما يدل عليه ظاهر كلامهم واستدلالهم له واعتراضهم على استدلالهم بشبه كثيرة فلقائل أن يقول: ما أنكرتم أن لا يستدل لهذا العلم بعض خصومكم، فلا يحصل له هذا العلم، وهو أنه لو كان بحضرته فيل لوجب أن يراه، فلا يعلم أنه ليس بحضرته؟ وكذلك إذا قالوا: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا فيل هو من فعل الله تعالى ابتداء، لم يمتنع أن يفعل تعالى هذا العلم لمن لا يعلم أنه يجب كونه مدركاً كالضرير، فيبطل قولهم: إن هذا العلم مستند إلى العلم الأول.

---

٣ شبهة] بشبهة، ج ٧ له] لهم، ج

فإن قيل: فبأي طريق يعلم الضرير أنه لا فيل بحضرته على طريقتكم؟ قيل له: إنه متى علم ذلك فربما يعلمه بالتواتر، وربما يعلمه باستدلال بأنه لو كان، وهو إحدى العجائب، لشاع خبره، أو لأنه لو كان بقربه لأحس بوطء رجليه، ولهذا لو سئل الضرير عن علمه بذلك تعلل بما ذكرناه. فإن قيل: أيجوّز الضرير أن الله تعالى خلق بقربه فيلاً؟ قيل له: إن كان في زمان ينتقض فيه العادات، نحو زمان الأنبياء، لم يأمن ذلك، وإن كان في غير ذلك الزمان، وعلم ابتداءً أنه لا فيل بحضرته، لم يعلم ذلك لأنه لم يره، فيلزمَنا أن نقول: إنه يعلم نفي كونه عنده لأنه لو كان لوجب أن يراه. وكذلك هذا هو الجواب لو قالوا: أيقدر الله تعالى أن يخلق فينا العلم بأنه لا فيل بحضرتنا من دون العلم بأنه لو كان عندنا لوجب أن نراه؟ لأنه تعالى، وإن قدر على ذلك، لكنه متى خلقه فينا من دون ذلك العلم لم نكن عالمين بنفي كونه عندنا لأنا لم نره، ولو كان لوجب أن نراه.

فإن قال المخالف: إنما عُلم أن زيداً ليس في الدار بطريق غير الطريق الذي ذكرتموه، وذلك هو أنه لو كان فيها لكان بكثافته ساتراً لمكانه ولم تكن جهته مضيئة من الدار، فلما شاهدْت جميع جهاتها مضيئة علمت أنه ليس فيها. والجواب: هذا الذي ذكرتَه لا يمكن ذكره في الأصوات الهائلة، فجوّز أن يكون بحضرتك صواعق فلا تسمعها، ولا يمكن ذكره أيضاً في الأجسام الغائبة، فجوّز أن يكون بالسماء ألف شموس أكثر من هذه الشمس، لكنك لا تراها، فإن قلت: لو كانت لما رأيت مكانها، قيل لك: إنك لا ترى مكانها، لكنها لا تتميز لك للبعد. ألا ترى أنك لا ترى مكان النجوم بالنهار ولا مكان القمر في وقت السِّرار، ولا يتبين لك ذلك، وترى السماء كأنها كلها زرقاء، وما كان ذلك إلا للبعد؟ فكذلك فيما ألزمناك. وعلى أن العقلاء لا يعللون علمهم بنفي كون زيد في الدار بما ذكرته مثل ما يعللونه بما ذكرناه، وقد بينا أن تعليلهم لعلمهم بنفي كونه فيها بما ذكرناه يقتضي كونهم عالمين بنفي كونه في الدار لأجل علمهم بأنه لو كان فيها لوجب أن يروه، فلو سلمنا لكم أن ما ذكرتموه طريق لعلمهم بنفي كونه فيها لم يمنع من كون ما ذكرناه

---

١٦ بالسماء] السماء، ج ١٧ الشمس] الشموس + (حاشية) صوابه الشمس، ج ٢٢ كونهم] كونه، ج

طريقاً إليه. وأيضاً، فما ذكرتموه لا يمكن ذكره إلا في الأجسام الكثيفة دون اللطيفة، فجوّزوا أنكم تخوضون في نيران لا تدركون جميع إضاءتها، بل ضوء النهار هو بعض إضاءتها خلق الله إدراكه فيكم، وإن كان الهواء حاراً فجوزوا أن ذلك بعض حرارتها، ولا تدركون غاية حرارتها.

فإن قالوا: ألستم تصفون الله تعالى قادراً بأن يخلق مثل زيد وفي مثل صورته حتى لا يغادر من صورته شيئاً؟ ومع هذا التجويز تشاهدون زيداً وتعلمون أنه زيد بعينه. فما أنكرتم أن يحصل لنا العلم بنفي كون فيل عندنا، وإن جوزنا أن يكون عندنا ولا يجب أن نراه؟ أجاب قاضي القضاة عنه فقال: إن العلم بأنه زيد بعينه عند مشاهدتنا له ليس يستند إلى طريق قد أفسدناه، وإنما هو علم مبتدأ يحصل لنا عند مشاهدته. يبن هذا أن المشاهدة تتعلق بشخصه لا بكونه هو الشخص الذي شاهدناه، فإذا لم يتعلق الإدراك بذلك صح أن الإدراك ليس بطريق له. وليس كذلك العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، لأنا قد بينا أن طريقه هو علمنا بأنه لو كان لوجب أن نراه، فإذا لم يحصل لنا هذا العلم لم يجز أن نعلم أنه ليس بحضرتنا. قال الشيخ أبو الحسين: ويبين هذا ما ذكرناه نحن أن العقلاء يسندون علمهم بأنه لا فيل بحضرتهم إلى العلم بأنهم لم يشاهدوه، وبيّنّا أنه لا يجوز أن يعلموا ذلك إلا إذا علموا أنه لو كان عندهم لوجب أن يشاهدوه. وليس يسندون علمهم بأن هذا زيد بعينه إلى العلم بأنه لا يمكن أن يوجد مثله ولا إلى أن الذي شاهدوه أولاً هو الذي يشاهدونه الآن، لأن هذا ليس بأمر مشاهد. وحكوا عن الشيخ أبي عبد الله أنه أجاب بأني أعلم أنه زيد بعينه لعلمي بأن الحكيم لا يجوز أن يخلق مثله من كل وجه، لأن في ذلك تلبيساً للأدلة. واعترضوا ذلك بأنه كان ينبغي أن لا يحصل هذا العلم، وهو أنه زيد بعينه، لمن لا يعرف حكمة الحكيم وأنه لا يجوز عليه أن يلبس الأدلة.

ولقائل أن يقول: إن غرض المخالف بما أورده هو الطعن في قولكم بأن العلم بنفي كون زيد عندنا طريقه العلم بأنه لو كان لوجب أن نراه، وقال: ما أنكرتم أن يحصل لكم العلم بنفي كونه عندكم مع تجويزكم أن لا يجب رؤيتكم له لو كان عندكم، كما أنكم تجوّزون

١ إليه] اليها، ج ١٠ بكونه] + انه، ج ١٩ تلبيساً] تلبيس، ج ٢٣ زيد] بزيد، ج

أن يخلق الله مثله في صورته، ولا يقدح هذا التجويز في علمكم بأنه زيد بعينه؟ وكيف يصح في جوابه أن تقولوا: إن هذا العلم ليس يستند إلى طريق، بل مبتدأ، وعلمنا بنفي كون زيد عندنا يستند إلى طريق، لأنه إنما يحصل لكم أنه يستند إلى هذا الطريق إذا دفعتم شبهته هذه؟ فإن قلتم: إنا قد بينا بما تقدم من الأدلة أن هذا العلم طريقة العلم بنفي كونه عندنا، قيل لكم: إن هذه الشبهة تعترض تلك الأدلة، فما لم تدفعوها لا يتبين أنها أدلة على ذلك.

ويمكن أن يقال للمخالف جواباً عما أورده بأنا نجد من أنفسنا استحالة أن نعلم أن هذا زيد بعينه إذا جوزنا أن يكون غير زيد خلقه الله تعالى، كما نجد من أنفسنا استحالة أن نعلم نفي كونه عندنا مع تجويزنا أن يكون عندنا ولا نراه، وكيف يصح أن نجامع العلم بنفي كونه عندنا مع تجويزنا أن يكون عندنا؟ فإن كنت تجري أحد العلمين مجرى الآخر فينبغي أن تحيل العلم بنفي كونه عندك مع تجويزك أن يكون عندك، كما تحيل العلم بأنه زيد بعينه مع تجويزك أن يكون غيره، ومتى أحلت العلم بنفي كونه عندك في حال تجويزك كونه عندك فقد أقررت بأنه يستحيل كونه عندك ولا تراه، لأنك متى لم تقل ذلك لزمك تجويز كونه عندك مع دعواك أنك تعلم أنه ليس عندك، ومتى أحلت كونه عندك ولا تراه فقد قلت: إنه يجب أن تراه إذا كان عندك، وفي هذا رجوع إلى قولنا.

فإن قالوا: إنّا لا نجوّز كون زيد عندنا إذا علمنا أنه ليس عندنا، وإنما نقول: إنه يصح أن يكون عندنا ولا نراه، وليس من حق كل ما يصح أن يجوز كونه، قيل لهم: إذا قلتم: إنه يصح أن يكون عندكم ولا ترونه لم تأمنوا أن يكون عندكم ولا ترونه، وذلك يمنع من علمكم بنفي كونه عندكم في حال هذا التجويز. وأما علمنا بأن هذا زيد بعينه فهو علم ضروري متفرع على علمنا بحلية زيد وسائر علاماته. يبين هذا أنه يلتبس علينا أن هذا زيد بعينه إذا شاهدنا من يشبهه في صورته، بل يشتبه علينا إذا أشبه لِبْسته أو مشيته، فلولا أن علْمنا بأن هذا زيد بعينه فرعٌ على علمنا بالعلامات المختصة بزيد لما اشتبه علينا ذلك إذا شاهدنا مثل تلك العلامات أو بعضها في غيره. وإذا صح هذا

---

٥ لكم] لهم، ج **٩** ولا نراه] لا يصح أن نراه، ج **٢١** بحلية] بحلسة، ج | يبين] يتبين، ج

فعِلْمنا بقدرته تعالى على خلق مثله يقتضي نفي علمنا به بعينه، حتى إذا شاهدنا من يثبت فيه بعض علامات زيد لم يجز، والحال هذه، أن نعلم أنه زيد بعينه. فصار هذا دليلاً لنا عليهم على أنه لا يجوز أن يحصل لنا علم في حال تجويز خلافه.

وبهذا نجيب أيضاً عن قولهم: ألستم تصفون الله تعالى قادراً على تخليد زيد في الدنيا، ولا يقدح ذلك في علمكم بأن زيداً يموت؟ فما أنكرتم أن لا يقدح اعتقادنا بجواز كون فيل بحضرتنا ولا نراه في علمنا بنفي كونه عندنا؟ وذلك لأن علمنا بقدرة الله تعالى على تخليد زيد في الدنيا لا يقتضينا تجويز أن لا يموت، لأن قدرته تعالى على الأفعال لا توجب إيجاده لتلك الأفعال، خصوصاً فيما هو نقض عادة في غير زمان نبي، فلم يستحل أن نعلم أنه يموت، وإن علمنا قدرته تعالى على تخليده. وليس كذلك العلم بنفي الفيل بحضرتنا مع تجويز أن يكون بحضرتنا ولا نراه، لأن هذا العلم تستحيل مجامعته لهذا التجويز. فأما قولهم: إن أحدنا يعلم أن الموتى لم ينشروا الآن وأن ماء دجلة لم ينقلب دماً، وإذا نظر إلى جهة ثم استدبرها فإنه يعلم أن الله تعالى لم يخلق خلفه سبعاً ولا فيلاً مع علمه بقدرة الله تعالى على أن يفعل جميع ذلك، فإنه يخرج على ما قدمنا من الجواب، وهو أن قدرته تعالى على فعل لا تقتضي كونه فاعلاً، خصوصاً إذا كان نقض عادة في غير زمان نبي، فصح أن نعلم ما ذكروه ولا نجوز خلافه. وليس كذلك العلم بنفي كون زيد عندنا ولا نراه.

وأجاب الشيخ أبو الحسين عن ذلك فقال: إن العلم بأنا نموت هو علم مكتسب مستند إلى السمع، ومن لا يعلم صحة السمع فإنه يظنّ أن يموت لما يرى من موت غيره ولما يرى من ضعف بدنه، ولو كان هذا العلم ضرورياً لم يقدح في كلامنا إلا أن يبين السائل أن هذا العلم يستند إلى طريق قد أفسدناه. وليس يمكن أن يقال: إن طريق هذا العلم هو العلم بأن خلود الإنسان غير ممكن، لأن أحداً لا يقول ذلك، ومن ادّعى ذلك يرى أنه وصل إليه باستدلال عقلي خفي، وعلمه بأنه يموت أجلى من ذلك. فأما اعتقاد الإنسان بأن الموتى لم ينشروا وأن ماء دجلة لم ينقلب دماً وأن الله تعالى لم يخلق خلفه أسداً ولا فيلاً، فإن قال السائل: إن ذلك مظنون غير معلوم لم يلزم كلامنا.

---

٣ أنه] انهم، ج ١٩ يبين] يتبين، ج

وكذلك إن قال: إن ذلك معلوم باستدلال، وهو أن العادة لا تنتقض في غير زمان نبي. وإن قال: إن ذلك معلوم باضطرار، لم يمكنه أن يقول: إنه يستند إلى طريق قد أفسدناه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق لنا العلم بنفي كون فيل عندنا إذا لم نره، وإن اعتقدنا صحة كونه عندنا ولا نراه، فلذلك يفرغ العقلاء إلى حواسهم لأن العادة جارية بفَقْد العلم بالفيل إذا فقدوا رؤيته، لا أنهم يعلمون أنهم لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه؟ فنحن نجيبهم عن هذا السؤال بما قدمناه من أنه إذا صح عندهم أن يكون بحضرتهم فيل ولا يرونه لم يأمنوا كونه عندهم مع فقد رؤيتهم له. وإذا جوزوا ذلك لم يجز أن يحصل لهم العلم بأنه ليس بحضرتهم إذا لم يروه لما بينا أن هذا التجويز لا يجتمع مع العلم بنفيه عندهم، وإذا لم يجز أن يحصل لهم العلم بذلك مع هذا التجويز، فكيف يجري الله تعالى العادة بما هو مستحيل؟

وأجاب الشيخ أبو الحسين عن السؤال فقال: إن عنيتم بأنا نعلم بالعادة أنه لا فيل بحضرتنا أنا نعلم ذلك لأنا لم نشاهده مع تكامل الشرائط، فقد بينا أنه لا يجوز أن يحصل هذا العلم للعاقل إلا إذا علم أنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه، ولا يضرنا إذا استمرت العادة بذلك، بل ينفعنا. وإن عنيتم أن هذا العلم يحصل لنا من دون أن يسند إلى نفي المشاهدة فقد بينا أن العقلاء يسندون هذا العلم إلى نفي المشاهدة، فقد سقط كلامكم. قال: ولقائل أن يقول: إنا نسلم لكم أن البصير يعلم أنه ليس بحضرته فيل إذا لم يشاهده لأنه لم يشاهده، لكن هذا يكفي في العلم بنفي كونه عنده، ولا يحتاج إلى العلم بأنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه. وإذا أمكن هذا لم يمتنع أن يعتقد المعتقد بأنه يصح أن يكون بحضرته فيل ولا يراه، ويعلم مع ذلك نفي كونه عنده لأنه لو كان لرآه، وليس كل ما يصح حصوله فإنه يجوز حصوله. وعندي أنه لا يمكن أن يعتقدوا مع اعتقادهم أنه يصح كونه عندهم ولا يرونه لما بينا أنه متى صح حصول هذا لم يأمنوا حصوله، وإذا لم يأمنوا ذلك لم يجز أن يحصل لهم العلم بنفي حصوله. وأما ما أجابهم به فقال: العقلاء يعلمون إذا لم يشاهدوا فيلاً بحضرتهم، والحال هذه، أنه محال أن يكون بحضرتهم ولا

٧ فنحن] ونحن، ج ١٢ بأنا] انا، ج ١٤ استمرت] استمر، ج

يرونه، وليس يستند هذا العلم، وهو العلم بإحالة ذلك، إلا إلى العلم بأنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه. ثم قال: ويقال لهم: أتقولون: إنهم يعلمون أنه ليس بحضرتهم فيل مخصوص إذا لم يروه، أو تقولون: إنهم يعلمون أنه ليس بحضرتهم فيل مخصوص ولا غيره من الفيلة ولا غير الفيلة من الأجسام العظام؟ فإن قلتم بالأول قيل لكم: وما الفرق بين هذا الفيل وبين غيره من الفيلة وغيره من الأجسام العظام؟ وإن قلتم بالثاني فقد رجعتم إلى قولنا: إن العقلاء يعلمون أنه يجب أن يشاهدوا كل ما يصح أن يشاهدوه إذا تكاملت الشرائط وإنهم يصرحون بذلك.

وحكي عن قاضي القضاة أنه أجاب عن السؤال بأن العلم بالعادة فرع على العلم بالمشاهدات، ومن لا يحصل له العلم بالمشاهدات لا يحصل له العلم بالعادة. قال الشيخ أبو الحسين: وللمخالف أن يقول: أنا أعني هاهنا أنه متى لم يحضرني فيل خلق الله في قلبي العلم بأنه ليس بحضرتي، ولا تعلق لهذا بالمشاهدات، ولست أقول: إني شاكّ في وجود ما أشاهده، فيلزمني الشكّ في المشاهدات، وإنما أجوّز أن لا أشاهد ما يجوز أن أشاهده. فأحد الأمرين مباين للآخر، فالعادة المرتَّبة على المشاهدات حاصلة لي.

وأجاب أيضاً بأن ما يكون بالعادة يجوز أن يختلف بالأماكن والأوقات، فلو كان هذا العلم حاصلاً بالعادة لجوزنا أن يكون في البلاد البعيدة بصراء يشكّون في أن بحضرتهم فيلة ولا يرونها. قال الشيخ أبو الحسين: هذا لا يستمر على أصله، لأن عنده يحصل كثير من العلوم بالعادة ولا يجوز أن تختلف، نحو العلم بالأخبار المتواترة. فإن ذلك عنده معتاد، لا يجوز أن يحصل مثل التواتر لعاقل ولا يحصل له العلم بذلك المخبر. وكذلك الري والشبع عند الأطعمة الشهية وشرب الماء البارد عنده معتاد ولا يجوز أن يختلف في ذلك الأصحّاء، وكذلك جذب الحجر المغناطيس للحديد لا يختلف، وإن كان عنده معتاداً. قال: فإن قال: إن العلم بمخبَر الأخبار يختلف، وكذلك الري والشبع في الأكل والشرب يختلف، لأن بعض الناس يشبع عند القليل وبعضهم لا يشبع إلا عند الكثير، والعلم بالمخبر يحصل عند خبر جماعة مخصوصة ولا يحصل عند خبر أول المخبرين، قيل له: وكذلك العلم بأنه لا جسم بحضرتنا يختلف في العقلاء، وكلهم

---

٢٤ له] لهم، ح

يعلمون أنه ليس بحضرتهم جسم عظيم، ويختلفون في أنه ليس بحضرتهم جسم صغير، فبعضهم يعلم وبعضهم لا يعلم بحسب قوة حواسهم وحدّتها. وكذلك لا يختلف الأصحاء في الأكل الكثير وأنهم يشبعون عنده، ويختلفون في القليل، فبعضهم يشبع عنده وبعضهم لا يشبع عنده. قال: وربما قال أصحابنا: إن الأمور الواجبة هي التي تستمر، و[لا] يستمر ما في معناها، وليس يستمر الشبع في كل مأكول كالتراب، لأن التراب في معنى الخبز، فلم يكن من الأمور الواجبة. فيقال لهم: ما تعنون بقولكم: إن التراب في معنى الخبز؟ فإن قالوا: إنه جسم كالخبز، قيل لهم: وكذلك الهواء جسم كما أن الفيل جسم، فيجب أن يكون العلم بأنه لا فيل بحضرتنا معتاداً لأنه لا يستمر هذا العلم فيما في معناه، وهو أنه لا هواء عندنا. وإن قالوا: نعني بذلك أن التراب مغذٍ كالخبز، قيل لهم: ومن الذي يستجيز أن يقول مثل هذا؟ وهل هذا إلا كالقول بأن الهواء في معنى الفيل في كونه مدرَكاً بهذا القدر من الشعاع؟

وأما الدلالة على أن أحدنا إذا وجب كونه مدركاً عند كونه حيّاً لا آفة به ووجود المدركات وارتفاع الموانع فإنه يجب كونه مدركاً لهذه الأمور لا لأمر آخر فهي أنه لما وجب كونه مدركاً عندها، واستحال إدراكه عند ارتفاعها أو اختلالها أو ارتفاع بعضها أو اختلاله على طريقة واحدة، لزم أن يكون مدركاً لأجلها لا غير، لأن الحكم متى ثبت عند أمر وانتفى بانتفائه على طريقة واحدة، ولم يكن لنا طريق إلى تعليقه بغيره، وجب تعليقه به لأنه أخص به من غيره، فلم يجز أن لا يعلق به ويعلق بما لا اختصاص له به. ألا ترى أن إضاءة المكان لما حصل عند مقابلة الشيء المضيء، وانتفى عند [انتفاء] مقابلته على طريقة واحدة، لم يجز أن يعلق بغير مما لا اختصاص له به، كطيران طائر أو مشي ماشٍ، ومن علقه بهذا ولم يعلقه بمقابلة المضيء لم يؤهل للكلام عليه.

قال الشيخ أبو الحسين: وليس يبعد في مثل هذا أن يقال: إن العقلاء متى استقرأوا هذا وتأملوه علموا باضطرار أن ما حصل عند أمر وانتفى عند انتفائه على طريقة واحدة أنه المؤثّر فيه، لا أمر زائد على ذلك. فإن قيل: ألستم تعتبرون خروج الشعاع من العين في وجوب كونهم مدركين مع أن العقلاء لا يعلمون ذلك؟ فما أنكرتم

---

١٤ اختلالها] اختلافها، ج **٢٠** للكلام] الكلام، ج **٢٣** لا] أو + (حاشية) لا، ج

أن نعتبر في ذلك الإدراكَ الذي نثبته؟ قيل له: أما نحن فلا يلزمنا ذلك، لأنا لا نعتبر خروج الشعاع من العين في كوننا مدركين. وأما شيوخنا فقد اعتبروا ذلك، لأنهم يقولون: إن خروج الشعاع من العين إلى الضياء المتوسط بين الرائي والمرئي شرط في الرؤية بالحاسة، فلهم أن يقولوا: إنه يدخل في العلم بصحة الحاسة وانتفاء الآفة عنها أن تكون العين مضيئة، وكل عاقل يعلم أن الهواء يستنير بالشيء المضيء كالنار والبلورة، وإن كانوا يحتاجون إلى نظر في أن إضاءة الهواء بما ذكرنا، هل هو بخروج الشعاع من الجسم المضيء أم باستنارة الهواء بمقابلة المضيء له؟ والعلم الأول الذي هو حاصل لكل عاقل يكفي في اشتراط ذلك في الرؤية.

فإن قيل: ألستم تعلمون وجوب وقوع تصرفكم عند الدواعي وانتفائه عند الصوارف على طريقة واحدة، ومع ذلك علقتم وقوعه بأمر زائد، وهو الإرادة؟ قيل له: أما نحن فلا نثبت الإرادة أمراً زائداً على الداعي إلى الفعل، فلا يلزمنا ما قلته. وأما شيخنا أبو الحسين فهو، وإن كان يثبت الإرادة زائدة على الداعي، فإنه يقول: إن وجوب وقوع الفعل لا يقف بالإرادة، وإنما يقف بالداعي، وإنما يفعل القادر الإرادة تبعاً لدواعيه، لا لأن الفعل يفتقر إليها. وأما شيوخنا فإنهم يقسمون الإرادة إلى قسمين: إرادة متعلقة بالحدوث، ومتعلقة بالحدوث على وجه، ولا يجعلون إرادة الحدوث مؤثّرة في الحدوث، ولا يجعلون وقوع الفعل موقوفاً عليها، بل يقولون: إن الدواعي من دون هذه الإرادة تؤثّر في وقوع الفعل، والإرادة التي لا تتبع الدواعي لا تمنع من وقوع الفعل. وأما الإرادة التي تؤثّر في وقوع الفعل على وجه فإن ذلك الوجه لا يحصل بالداعي عندهم، فلم يعلّقوا بها ما يجب عند الداعي.

وقال قاضي القضاة رحمه الله: إن الدواعي إذا ترددت في أفعال، ولم تكن ملجئة، فإنه لا يجب وقوعها إلا عند الإرادة، فلم يعتبر الإرادة في وقوع الفعل مع أن وجوب الوقوع [لا] يحصل من دونها. فإن قيل: أتقولون: إن العلم بما تشاهدونه هو علم يجب عن المشاهدة أو هو من فعل الله تعالى فيكم؟ فإن قلتم بالأول لم يكن مذهبكم، وإن قلتم بالثاني لزمكم ما ألزمتم مخالفكم بأن يقال لكم: إذا وقف علمكم بالمشاهدات باختيار

---

٤ إنه] إن، ج

مختار فجوّزوا أن لا يختاره تارةً، فيلزمكم من ذلك أن تجوّزوا أن تشاهدوا بحضرتكم فيلاً فلا تعرفونه، وفي ذلك تجويز الجهالات التي ألزمتموها مخالفكم، بل يلزمكم أشنع من ذلك، لأن مخالفكم يجوّز أن لا يعرف بحضرته فيلاً لا يشاهده، ولزمكم أن تجوزوا فيلاً بحضرتكم تشاهدونه ولا تعرفونه، ويلزمكم أن تجوزوا أن يخلق الله تعالى لكم العلم ببقة تشاهدونها ولا يخلق لكم العلم بفيل تشاهدونه. وإن قلتم: إن هذا العلم، وإن كان عندنا من فعل الله تعالى، إلا أنه يجب أن يفعله عند المشاهدة، قيل لكم: جوزوا مثله في الإدراك بأن نقول: إنه وإن كان من فعل المختار إلا أنه يجب أن يفعله عند كمال الشرائط.

قال الشيخ أبو الحسين: هذا السؤال إنما يتوجه نحو أصحابنا لأنهم يقولون: إن العلم بالمشاهدات هو من فعل الله تعالى يفعله عند المشاهدة، فأما نحن فنقول: إن العلم بالمشاهدات يجب عن المشاهدة، فلم يلزمنا ما قالوه. وأجاب أصحابنا عن السؤال فقالوا: إنا وإن قلنا: إن العلم بالمشاهدات من فعل الله تعالى إلا أنا نقول: إن المشاهدة طريق لهذا العلم، فلا يجوز حصول المشاهدة إلا وهذا العلم حاصل، فلم يلزمنا أن نجوّز ما ألزمتمونا. وليس كذلك قول المخالف في الإدراك، لأنه عنده فعل مبتدأ لا يجب فعله عند كمال الشرائط، فلزمه ما ألزمناه.

ولقائل أن يقول: ما تعنون بقولكم: إن المشاهدة طريق للمعرفة بالمشاهدات؟ لأنكم متى لم تثبتوا ذلك كنتم متعلقين بعبارة. فإن قالوا: معنى ذلك أن الإدراك يتعلق بما يتعلق به العلم على الحد الذي يتعلق به العلم، فصح أن يقال: إنه طريق له، وليس كذلك فتح العين، لأنه لا يتعلق بما يتعلق به الإدراك، فلم يصح أن يقال: إنه طريق للإدراك، قيل لهم: ولمَ يجب أن يكون طريقاً للعلم، وإن تعلق بما يتعلق به العلم؟ وما أنكرتم ألا يفعل الله تعالى العلم عنده، وإن تعلق بما يتعلق به العلم؟ وإن فعل العلم عنده، فهلا وجب أن يفعل الإدراك عند فتح العين، لأنا قد قابلنا بأبصارنا ما تعلق به الإدراك، ويسمّى ذلك طريقاً للإدراك؟ وقد أجاب أصحابنا عن أصل السؤال فقالوا: إنه يجوز أن لا يحصل العلم بالمدرَك لمن أدركه إذا لم يكن كامل العقل. فأما الكامل العقل فلا يجوز

---

٦ لكم] لهم، ج

ذلك فيه، لأن ذلك ينقض كونه كامل العقل، لأن الكامل العقل يجب كونه عالماً بما يشاهده.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: ولِمَ يجب أن يعلم ذلك الكامل العقل، وهل سئلتم إلا عن ذلك؟ فقيل لكم: ما أنكرتم أن يشاهد الكامل العقل جسماً عظيماً، وقد كان من قبل أن يشاهده مغمض العين، وكان عالماً بجميع ما يعلمه العقلاء، ففتح عينه وشاهده، أن لا يعلمه ويكون كامل العقل؟ فإن قلتم: إنه ليس بكامل العقل، قيل لكم: وكيف لا يكون كذلك، وهو قد كان كامل العقل قبل ذلك بساعة؟ وكيف لا يبقى كامل العقل، وعلوم العقل من فعل الله تعالى ابتداء، لا تعلُّق لبعضها ببعض؟ فإن قلتم: إن الكامل العقل هو من يعلم ما يشاهده، قيل لكم: أويجب أن يعرف ذلك بكمال عقله؟ فإن قلتم: نعم، قيل لكم: وما كمال عقله؟ فإن قلتم: هو شيء غير المعارف، لم يكن هذا مذهبكم، وقيل لكم: ما أنكرتم أن يكون ذلك الشيء هو الموجب لهذه العلوم، فلا تكون من فعل الله تعالى؟ وإن قلتم: هو جملة من العلوم مخصوصة، قيل لكم: أفيدخل هذا العلم، وهو العلم بما يشاهده، في جملة تلك العلوم؟ فإن قلتم: نعم، كنتم عللتم الشيء بنفسه وبغيره، لأنكم قلتم: إنه يجب أن يعرف ما يشاهده بجملة علوم يدخل فيها هذا العلم. وإن قالوا: إن كمال العقل هو جملة من العلوم غير العلم بهذا المشاهَد، قيل لهم: ولم زعمتم أنه يجب لمكانها أن يعرف هذا المشاهد، وهل نوزعتم إلا في ذلك؟ وعلى أنه إن وجب أن يعلم هذا المشاهد لمكانها بطل قولكم: إن العلم بهذا المشاهد هو من فعله تعالى ابتداء. وأيضاً، فإن [كان] كمال العقل هو علوم غير هذا العلم، بطل قولكم: إن العلم بهذا المشاهد يدخل في جملة كمال العقل، وبطل قولكم: إنه لو لم يعلم العاقل هذا المشاهد لم يكن كامل العقل.

قال الشيخ أبو الحسين: وقد كنتُ أجيب أنا بأنه لا يمتنع أن يكون العلم بالمشاهد من فعل الله تعالى ويجب أن يفعله إذا كانت العلوم المخصوصة، وهي علوم العقل، مضمنة بهذا العلم بشرط أن يدرك المشاهد. والعلوم الضرورية يفعلها الله تعالى وقتاً بعد وقت عند قاضي القضاة رحمه الله، لأن العلوم عنده لا تحتمل البقاء، فيجب أن يفعل

---

١٨ علوم] علوما، ج

الله تعالى هذا العلم في حال فعلها لأجل كونها مضمنة به. إلا أن لقائل أن ينازع في أن العلوم لا تبقى، وللمخالف أن يقول إيضاً: إذا قلتم: إن علوم العقل مضمنة بهذا العلم، فما أنكرتم أن يكون هذا العلم أيضاً مضمناً بخلق الإدراك، أو تكون علوم العقل مضمنة به، وإن كان محلها متغايراً، لما رجع حكمها إلى الجملة، كما قلتم: إن حياة القلب تحتاج إلى حياة الكبد، وإن تغاير محلها، لما رجع حكماهما إلى الجملة؟ فالصحيح من الجواب ما ذكرناه أولاً.

وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي هاشم أنه استدل لنفي الإدراك بأنه لو كان معنى لصح وجوده في عين الواحد منا للمعدوم، لأن المحل محتمل له والقادر قادر على إيجاده. قال الشيخ أبو الحسين: وهذا يصلح أن يكون إلزاماً على المخالف، ولا يصلح أن يكون دليلاً. أما بيان أنه لا يصلح أن يكون دليلاً فلأن الدليل يجب أن يكون مبنياً على أصول صحيحة يقول بها المستدل، وأصحابنا يقولون: إن الشيء إنما يدرك على صفته المقتضاة عن صفة الذات، وليس المعدوم في عدمه على تلك الصفة، فاستحال أن يدرَك، والمانع من حكم العلة مانع من وجود العلة عندهم. ووجه ثان، وهو أن المخالف لو التزم ذلك وقال: لو خلق فينا إدراك للمعدوم لأدركناه، لم يمكن إبطال ذلك إلا بأن يقال: إنا على الصفة التي يصح أن نرى معها مع كمال الشرائط، فلو صح أن يُرى المعدوم لرأيناه. وهذا بناء من هذا المستدل لهذا الإبطال على أصله الذي لا يقول به مخالفه، فكيف يصح بناء الدلالة عليه؟

وأما بيان وجه الإلزام على المخالف، فهو أن يقال له: إن الإدراك عندكم يجري مجرى الاعتقادات والعلوم، وكل ما يصح أن تتعلق به الاعتقادات والعلوم يصح أن يتعلق به الإدراك، ولهذا قلتم: إنه يصح أن تُرى الطعوم والأرائح والإرادات والعلوم وكل موجود. وكون المعدوم معدوماً يصح أن يُعلم ويُعتقد ويصح أن يُعلم أنه سيوجد، فما أنكرتم أن يصح إدراك ذلك أيضاً؟ ومتى جوّزتم ذلك لم تأمنوا أن يخلق الله تعالى لكم إدراكاً يتعلق بما ذكرناه، فتدركوا المعدوم معدوماً وأنه سيحدث. ومَن جوّز أن يرى المعدوم معدوماً فقد خرج من حدّ من يُكَلَّم، لأن العلم باستحالة ذلك ضروري. فإن

---

٨ على... ٩ الحسين] الجملة مشطوبة في ج **٢٠** والإرادات] الارادات، ج

قال: المعدوم يستحيل أن يُرى لأنه ليس بذات، فلا يصح خلق الإدراك له، قيل له: أليس يصح أن يُعتقد كونه معدوماً، فهلا يصح تعلق الإدراك به؟ فإن قال: إنه لا يُعقل كوننا رائين للمعدوم، قيل له: إن خروج ذلك من المعقول ليس بأشدّ من سماع الرائحة والطعوم ورؤية الأصوات وإدراكها كما يُدرك الملموس باللمس، فمتى جوزتم مثل ذلك مع خروج ذلك من المعقول لزمكم تجويز ما ألزمناكم لالتزامكم ما في معناه. ولهذا لم يلزم أصحابنا إذا قالوا: إن القدرة تتعلق بالإحداث، والإرادة تتعلق بما يصح حدوثه، أن يجوّزوا خلق قدرة على الباقي والماضي وإرادة المنقضي، لأن عندهم يستحيل تعلق القدرة والإرادة بالباقي والماضي، ولم يجوّزوا في تعلق القدرة والإرادة ما يستحيل كاستحالة التعلق بالباقي والماضي، فيُلزمهم المخالف فيهما مثل ما ألزموا المخالف في إدراك المعدوم معدوماً.

فإن قيل: لو لزمنا على قولنا بالإدراك أن نرى المعدوم معدوماً للزمكم على قولكم: إن كوننا أحياء لا آفة بنا يوجب كوننا مدركين، أن يوجب كونكم مدركين للمعدوم، قيل له: إنا لم نقل: إن كوننا أحياء يوجب كوننا مدركين لما يحيل العقلاء إدراكه، فيلزمنا على ذلك أن نجوّز إدراك ما يجري مجراه في استحالة تعلق كوننا مدركين به. فأما أنتم فقد بينّا أنكم جوزتم تعلق الإدراك بما يجري مجرى المعدوم في استحالة كونه مدركاً، فلزمكم ما لا يلزمنا. وعلى أنا لم نقل: إن كوننا أحياء يقتضي كوننا مدركين على الإطلاق، بل قلنا: إذا كملت الشرائط، ويدخل في جملة كمال الشرائط وجود المدرَك على الصفة التي تصحح تعلق كوننا مدركين [به]، فلم يلزمنا أن يُدرَك المعدوم معدوماً، لأنه يستحيل تعلق الإدراك به. وأما أنتم فما ألزمناكم تعلق الإدراك بكون المعدوم معدوماً إلا بعد البيان بأنه يلزم على أصولكم صحة كونه مدركاً، لأنا ألزمناكم أن تروا المعدوم معدوماً وأن يصح أن يحدث كما يصح أن تعتقدوه كذلك. وبينّا أن الإدراك عندكم يجري مجرى الاعتقاد، فيلزمكم فيه ما يلزم في الاعتقاد.

دليل: استدل أصحابنا لنفي الإدراك فقالوا: لو كان معنى لصح أن يخلقه الله تعالى في عين الضرير وفي عين البصير مع بعد المرئي والسواتر الكثيفة وكون المرئي في خلاف

---

١٧ تصحح] تصح، ج ٢١ كذلك] وكذلك، ج

جهة المحاذاة، وصحة ذلك تؤدّي إلى محال، فما أدّى اليه يكون محالاً. وإنما قلنا بأنه كان يصح خلقه في عين من ذكرنا لو كان معنى لأن القادر قادر على إحداثه والمحل محتمل له وما يتعلق به الإدراك موجود وهو على الصفة التي [تصحح أن] يتعلق به الإدراك. وإنما قلنا: إن خلقه يؤدّي إلى محال، لأنه متى خُلق في عين من ذكرنا فإما أن يوجب كونه مدركاً لما ذكرناه أو لا يوجب ذلك، فإن لم يوجبه انقلب جنسه ولم ينفصل وجوده من عدمه، وإن أوجب كونه مدركاً لذلك كان محالاً، لأنا نعلم ضرورةً أنه يستحيل أن يرى الضرير في ظلمة الليل، وهو ببغداد، بقّ الصين. ونعلم استحالة رؤيتنا للمحجوب بالحجب الكثيفة وما لا نحاذيه، ومَن التزم ذلك وصححه لم يكن في حد من يكلَّم. هذا إذا التزم الخصوم صحة وجود الإدراك في هذه الأحوال وقالوا: إنه يوجب كون من وجد فيه مدركاً، فأما إذا قالوا باستحالة كوننا مدركين للبعيد والمحجوب وغير ذلك مما ذكرناه كان لهم أن يقولوا: إن استحالة معلول العلّة تحيل وجود العلة، وإذا استحال وجود ما هذا حاله لم يلزم أن يتعلق بإيجاده قدرة القادر، لأن تعلق القادر بمقدوره مشروط بصحة وجوده في نفسه. ويقال لأصحابنا: إن أحلتم كوننا مدركين للبعيد والمحجوب وغيرهما على الإطلاق صح ما اعتذر به المخالف من أن تعلق القادر بالمقدور مشروط بصحة وجوده، وإن أحلتم ذلك لا على الإطلاق وقلتم: يستحيل ذلك إذا كنا مدركين لا بإدراك ولا يستحيل كوننا مدركين بإدراك، قيل لكم: فما يؤمنكم أن نكون مدركين بإدراك، فلا يستحيل كوننا مدركين لهذه الأشياء، والحال ما ذكرتم، فيصح من القادر إيجاد الإدراك لها؟ وأنتم بنيتم هذه الدلالة على أنه يستحيل كوننا مدركين لهذه الأشياء.

دليل: وهو أن الإدراك لو كان معنى لصح أن يفعل الله في عين البصير إدراك بقة على فيل ولا يفعل فيه إدراك الفيل، فيرى البقة على الفيل ولا يرى الفيل، وهذا محال. قال الشيخ أبو الحسين: والأشعرية يلتزمون هذا، فلا يمكن أن نورده عليهم على جهة الإلزام، إلا أن لهم مذهباً آخر يقتضيهم أن يشكّوا في ذلك، لأن ابن الطيب الأشعري ذكر أن السواد يُرى موجوداً ويُرى سواداً، ثم شكّ في هل يجوز أن يُرى على إحدى الصفتين دون الأخرى؟ فقال: إن لم يجز ذلك فينبغي أن يقال: إن لإدراك أحدهما تعلقاً

---

١ وصحة] صح، ج ٢ قادر] قادراً، ج ٢١ نورده] نورد، ج ٢٤ أحدهما] احديها، ج

بإدراك الآخر، فلذلك لا ينفصل أحدهما عن الآخر، أو يقال: إنهما مدركان بإدراك واحد. فيقال له: إذا جوزتَ استحالة فأولى أن تجوز استحالة إدراك بقة على فيل من دون إدراك الفيل. ولقائل أن يقول: إنهم إذا كانوا يرتكبون إدراك المحجوب والبعيد فأجبناهم بأن من جوز هذا لم يكن في حد من يكلم، وليس ارتكاب ذلك بأقبح من ارتكاب إدراك بقة على فيل من دون إدراك الفيل، فهلا دفعناهم من ارتكابه بمثل ذلك الدفع؟

وقد ألزم أصحابنا أنفسهم على هذا الإلزام بأن جوّزوا أن يُخرج الله تعالى من العين الشعاع إلى البقة دون الفيل، فنرى البقة ولا نرى الفيل، وأجابوا عنه بما تلخيصه ما ذكره الشيخ أبو الحسين بأنه لا يخلو إما أن يخلق الله تعالى للعين نوراً أو لا يخلق له نوراً. فإن لم يخلق له نوراً لم تكن العين صحيحة وكانت بمنزلة عين الضرير، وإن خلق له نوراً وجب أن يتجلى ما بين يديه من المواضع بالنور لتكون العين صحيحة. وجرى في ذلك مجرى الإناء المملوء ماء إذا ثُقب وسطه، فكما أن الماء يخرج منه بحفز شديد لتضاغطه في الإناء فكذلك الشعاع من العين يجب أن يخرج لتزاحمه في الموضع، وإذا خرج منه وجب أن يتصل بالضياء الذي في سمته المتصل بكل مرئي في ذلك السمت، فيرى جميعه لتساوي القرب ولا يلزم أن يرى من ذلك الصغير دون الكبير. قال الشيخ أبو الحسين: أما نحن فلا يلزمنا السؤال لأنا لا نقول بخروج الشعاع من العين إلى الضياء الخارج، وإنما الشرط عندنا في الرؤية بالبصر أن يكون بين الرائي والمرئي ضياء وتكون العين مباينة لعين الضرير، وليس يختص ذلك بالبقة دون الفيل، فلا يلزمنا أن ندرك الصغير دون الكبير.

إلزام: لو كان الحي مدركاً بإدراك ولم يكفِ في ذلك كونه حيّاً مع كمال الشرائط، لما أمكنكم أن تعلموا الله تعالى مدركاً، لأنه لا طريق إلى العلم بقيام الإدراك بذاته. فإن قالوا: إنا نعلم قيام الإدراك بذاته تعالى لعلمنا أنه تعالى حي، وكل حي يصح كونه مدركاً، فلو لم يقم به إدراك لاستحال كونه مدركاً على كل حال، فيبطل علمنا بصحة كونه مدركاً، قيل لهم: ما أنكرتم أن يجري كونه تعالى مدركاً مع كونه حياً ككونه مشتهياً مع كونه حياً، فكما لا يلزم من كونه حياً قيام الشهوة به تعالى، وإن لزم ذلك في غيره من الأحياء، فكذلك هذا في كونه مدركاً؟ فإن قالوا: لو لم يكن مدركاً لكان منقوصاً،

والنقائص عليه تعالى لا تجوز، قيل لهم: إنه إذا وجب كونه تعالى عالماً بالأشياء كلها لم يكن فقد الإدراك فيه تعالى نقصاً، كما أنه لما وجب كونه قادراً على الأشياء كلها لم يكن فقد الآلات التي يختص بها القادر منا فيه نقصاً. وعلى أنكم تضيفون إليه تعالى خلق القبائح كلها، فليس يخلو إما أن تقولوا: إن ذلك نقص، فلا يمكنكم أن تنزهوه من النقائص كلها، أو تقولوا: إن ذلك ليس بنقص، فيقال لكم: إنّ نفي الإدراك عنه ليس بنقص أيضاً.

فإن قالوا: إنا نعلم بالسمع أنه تعالى مدرك، ونعلم من جهة العقل أن الحي لا يكون مدركاً إلا بقيام الإدراك به، فنعلم أن الإدراك يقوم به تعالى وأنه مدرك للمدرَكات، قيل لهم: إن السمع في ذلك محتمل للتأويل الذي يذكره من ينفي عنه الإدراك ويحيل عليه ذلك من شيوخنا، فلا يمكن التعويل عليه مع احتماله للتأويل. ولو أمكنكم أن تعلموا ذلك من جهة السمع لبطل بما ذكرنا دعواكم أنكم تعلمون من جهة العقل كونه تعالى مدركاً.

إلزام: لو كان تعالى مدركاً لإدراك يقوم به لم يخل إما أن يكون قديماً أو محدثاً، وإن كان قديماً لم يخل إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد، وإن كان أكثر من واحد لم يخل إما أن يكون عدداً مخصوصاً لا يزيد عليه أو يكون غير متناهٍ. ولو كان واحداً قديماً يوجب كونَه تعالى مدركاً لجميع المدركات لزم أن لا يدرك به إلا ذاته تعالى وذات الإدراك ولا يدرك به ما سيحدثه من المدركات، وفي ذلك انقلاب ذات الإدراك. ويلزم مثل هذا إذا قالوا: إن إدراكاته قديمة غير متناهية، ولأنهم يحيلون وجود ما لا نهاية له. ويلزمهم مثله أيضاً إذا قالوا: إن إدراكاته عدد مخصوص وهي قديمة. ويلزمهم على هذا أيضاً أن يُحدث مدركاً فلا يدركه إذا كان ذلك المدرك زائداً على عدد ما يقوم به من الإدراكات. وإن قالوا: إن إدراكاته في العدد مثل ما يقدر على إيجاده من المدركات لزم منه أنها غير متناهية كمقدوراته في ذلك، ووجود ما لا نهاية له محال.

فإن قالوا: أليس قدرة الواحد منكم تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات، ثم يوجد بعض مقدوراتها أو يتقضى وقت بعضها ولا تنقلب لذلك ذاتها؟ فما أنكرتم أن يكون إدراكه القديم يوجب كونه تعالى مدركاً لذاته فقط، ثم يوجب من بعدٍ كونه مدركاً لما يحدثه من المدركات؟ قيل لهم: إن القدرة عند أصحابنا ذات توجب كون الحي قادراً، فتصح منه لكونه قادراً مقدورات مخصوصة على الوجه الذي يصح وجودها في نفسها،

ثم يجوز أن يخرج بعض مقدورات القادر عن صحة الوجود بتقضي وقته أو وجوده ويبقى قادراً على ما يصح وجوده من سائر مقدورات القدرة، ولا تنقلب ذاتها لأجل ما استحال من مقدوراتها لأنها لا توجب إلا كون الحي قادراً بما يصح وجوده في نفسه، ولا تنفك من مقدورات يصح وجودها في كل وقت، فلذلك لا تنقلب ذاتها. وليس كذلك الإدراك عندكم، لأنه يوجب كون الحي مدركاً، وليس معنى كونه مدركاً هو أنه يصح أن يدرك المدرَك، بل معناه أنه وقف عليه من جهة الإدراك ووجب له ذلك. فمتى كان المدرَك موجوداً والموجِب لإدراكه حاصلاً مع استحالة كونه مدرِكاً فقد انقلب ذات الموجب.

فإن قالوا: إنا نقول: إن الإدراك يصحح كون الحي مدركاً لإدراك ما سيوجد ويوجب كونَه مدركاً لإدراك الموجود كما تقولونه أنتم في كون القادر قادراً: إنه يصحح وجود ما يصح وجوده ويوجب وجود ما أوجده، قيل لهم: هذا هو كون الحي حياً عند أصحابنا، فمتى سمّيتم ذلك إدراكاً كان خلافاً في عبارة. وأما إذا كان إدراكه محدثاً لم يخل إما أن يحدثه تعالى في ذاته أو في محل جماد أو حيّ أو لا في محل، فإن أوجده في ذاته لزم أن تكون محلاً للحوادث، وإن أوجده في جماد أو حيّ لزم أن يكون ذلك أخص به، فلا يوجب كونه تعالى مدركاً، ووجود عرض لا في محل يستحيل عندهم. وأيضاً، لو كان مدركاً بإدراك محدث لصح أن لا يحدثه لذاته فلا يدرك بعض المدركات ويحدثه لنا فيه فندركه، فيلزم منه أن ندرك ما لا يدركه تعالى، وذلك محال عندنا وعندكم.

إلزام: من مذهبهم أن كل ما يحتمله المحل فإنه لا يخلو منه أو من ضده، فيقال لهم: إذا كانت الإدراكات عندكم معاني، أفتقولون: إن لها أضداداً، أو لا أضداد لها؟ فإن قالوا: لا ضد لها، قيل لهم: فيلزم من ذلك أن توجد جميع الإدراكات في حواسنا لجميع المدركات لأن المحل يحتمل ذلك، وفي ذلك وجوب كوننا رائين للبارئ تعالى الآن، ووجوب كوننا مدركين له بجميع الحواس وكوننا مدركين للطعم والصوت واللون بجميع الحواس، ويلزم أن ندرك كل موجود حاضر أو غائب صغير أو كبير محاذٍ أو غير محاذٍ،

---

٤ فلذلك] فكذلك، ج ٧ موجوداً] معدوما، ج ٩ يصحح] يصح، ج ١٨ فإنه] بأنه، ج

أو يلزم أن تقولوا: إن ما لا ندركه يستحيل إدراكه لأنه لو صح إدراكه لما خلا منه المحل. وإن قالوا: لكل إدراك ضد، قيل لهم: فأعقلونا ضد الإدراك ودلّوا على إثباته.

واستدل لذلك ابن الطيب الأشعري فقال: إن ما يدلّك على إثبات الإدراك يدل على إثبات ضد للإدراك، لأنه قد علمنا أن من ليس بمدرك فإنه حاصل على نقيض صفة المدرك، ويجد ذلك الحي من نفسه، وتحصل له هذه الصفة في حال كان يصح أن يكون فيها مدركاً، وأحواله متساوية. قال: فيجب من ذلك أن يكون المؤوف الذي ليس بمدرك فيه ضد الإدراك وهي الآفة. فيقال له: إن كان نقيض صفة المدرك هو كونه غير مدرك فقد قلتَ: إن نفي الصفة هو ضد للصفة، وهذا الضد يكفي فيه أن لا تثبت الصفة، فلزمك أن يكون ضد الإدراك هو أن لا يوجد الإدراك مع احتمال المحل له، فيعود عليك ما قد ألزمناك. ويلزمك إن كان ضد الصفة هو انتفاء الصفة أن يكون الباريء لم يزل على ضد صفة الفاعلين لأنه تعالى لم يكن فاعلاً لم يزل، ويجب أن تكون هذه الصفة له ذاتية أو لمعنى قديم، فيستحيل أن يكون فاعلاً من بعد. وقوله: فيجب في المؤوف أن يكون فيه ضد الإدراك وهو الآفة، فيقال له: أليس الآفة هو فساد الحواس عندك؟ فلا بد من: بلى. قيل له: فإذا كان محل الإدراك فاسداً كان غير محتمل للإدراك، فذلك كافٍ في انتفاء الإدراك، فمن أين في المحل ضد للإدراك؟ وكذلك إذا قيل: إن الحاسة آلة الإدراك، فبفسادها تخرج عن كونها آلة، وذلك كافٍ في انتفاء الإدراك بها، فمن أين لنا أن فيها ضداً للإدراك؟

ثم يقال له على تسليم ضد للإدراك: أليس قد وجد فينا إدراك السواد وذلك ذات موجودة عندك؟ فيجب أن ندرك هذا الإدراك أو يكون فينا ضد إدراكه. ثم الكلام في ضد إدراكه كالكلام في إدراكه في وجوب كونه مدركاً لأنه ذات موجودة، وفي ذلك وجود الإدراكات أو أضدادها وإدراكات أضدادها إلى غير غاية. فإن قالوا: إن إدراك السواد ضد لإدراك ضده، وضد ضد إدراكه إدراك السواد، فلا يلزمنا وجود ما لا نهاية له، قيل لهم: إن الإدراكات عندكم ليست بمتضادة، وإنما ضد الإدراك عندكم هو

---

٢ لهم] له، ج **٣** يدلّك] يدرك، ج | الإدراك] الأغراض، ج **٧** له] لهم، ج **٩** احتمال...له] احتماله للمحل، ج **٢٢** وضد...إدراكه] وضده ضد لإدراك، ج

آفة في الحاسة، فإذا كانت الحواس سليمة عُلم أنه ليس فيها ضد لإدراك شيء، فيلزمكم وجود ما لا نهاية له من الوجه الذي بيّنّاه.

فأما الشيخ أبو علي رحمه الله فإن عنى بالإدراك معنى وزعم أنه يوجب حالة للمدرك، بطل بما تقدم، ويقال له: ليس من مذهبك إثبات الأحوال ولا إثبات معان توجبها. وإن عنى بالإدراك كون المدرك مدركاً وقال: إنه ذات، فالكلام عليه ما تقدم من أن هذا وما يشبهه لا يعقل من دون الذات، فلا يجوز أن يكون ذاتاً، وإن قال: إنه أمر زائد على الذات فأسمّيه ذاتاً، كان مخالفاً في عبارة. ثم يقال له بعد هذا: أيجب أن يفعل هذا الإدراك فاعله في الحاسة أو يجوز أن يفعله؟ فإن قال بهذا الثاني لزمه ما تقدم، وإن قال: بل يجب أن يفعله، قيل: وما الموجِب لذلك؟ فإن قال: فتحُ العين أو حضور المدرَك، كان الكلام عليه ما تقدم، وإن قال: يجب أن يفعله لأن المحل يحتمله، قيل له: فهل تُثبت له ضداً أو لا؟ فإن قال: لا، لزمه أن يوجد فينا إدراك الغائب والمحجوب لأن المحل يحتمله، وإن قال: له ضد، وكان يقول: إن العمى ضد الإدراك في الحقيقة وفساد الحاسة يسمّى عمى على جهة المجاز، فيقال له: إن المعقول من الضد أن يوجد في محل ضده وهو على الصفة التي يكون عليها إذا وُجد فيه الضد الآخر، وإلا فجوِّز أن يكون فساد بنية القلب ضداً للعلم. وإن قال: ضده هو أمر غير انتقاض بنية الحاسة، قيل له: فَجَوِّزْ أن يوجد ضده في الحاسة بدلاً من الإدراك مع كمال الشرائط، فيلزمك ما تقدم. فإن قال: لا ضد للإدراك ويجب وجوده لاحتمال المحل له، قيل له: فجوّز أن يوجد فينا إدراك الغائب والمحجوب إلى غير ذلك مما يمنع من إدراكه مانع. ثم يقال له: ما تعني بقولك: إن المحل يحتمله فيجب وجوده؟ أتعني به أنه لا يستحيل وجوده في المحل، فلذلك يجب وجوده، أو تعني به أنه يصح وجوده فيه وأن لا يوجد فيه، فلذلك يجب وجوده؟ فإن قال بالثاني، قيل له: فكأنّك قلت: إنه يجب حصوله في المحل لأنه لا يجب حصوله فيه، بل يجوز أن لا يوجد فيه، وهذا كلام فاسد. وإن عنى الأول، قيل له: ليس كل ما لا يستحيل وجوده فإنه يجب وجوده لعلمنا أن كثيراً من الأشياء لا يستحيل وجوده ثم لا يجب وجوده.

---

٦ وما] واما، ج **٢٠** أنه] أو أنه، ج

واحتج المخالف بأشياء، منها ما احتج به ابن الطيب الأشعري بأنه لو لم يكن الإدراك معنى له يصير الحي مدركاً لكان إما مدرِكاً لذاته أو لكونه حياً لا آفة به، وإذا بطل كونه مدركاً لذاته ولكونه حياً يثبت أن الإدراك معنى. وأبطل كونه مدركاً لكونه حياً لا آفة به بأنه لا يخلو إما أن يوجَب كونه مدركاً لكونه حياً فقط أو لنفي الآفة فقط أو لمجموعها، وإذا لم يجز أن يدرك لكونه حياً فقط لأنه يلزم منه أن يرى الضرير لأنه حي، ولا لنفي الآفة لأنه يلزم منه أن يرى العرض لأن العرض لا آفة به، ولا لمجموعها لأنه يلزم منه أن يُرى الصغير واللطيف وما ليس في جهة المحاذاة، ولأنه إذا لم يجز أن يرى لكل واحد منها فكذلك لمجموعها، لأن مجموعها ليس إلا كل واحد منها، لم يتغير منها أحدهما ولا كل واحد منها بالاجتماع [فبطل كونه مدركاً لكونه حياً لا آفة به].

الجواب: إنك تركت قسماً لم تبطله، وهو أن يكون الموجب لذلك هو كون الحي حياً بشرط انتفاء الآفات وزوال الموانع، ووقوف التأثير على شرط غير مستنكر، ولا بد للمخالف منه في مواضع. ألا ترى أن الإدراك عنده يوجب كون الحي مدركاً بشرط وجود المدرَك، ولا يحصل ذلك عند انفراد كل واحد منها؟ ولهذا لا يصف اللهَ تعالى مدركاً لم يزل وإن كان الإدراك قديماً قائماً بذاته. والعلم والقدرة لا يوجبان كون من قاما به عالماً قادراً إلا بشرط الحياة. وشيوخنا ربما يطلقون القول بأن الحي يجب كونه مدركاً بكونه حياً لا آفة به ولا يقيدونه بشرط زوال الموانع لأن ذلك معلوم من مذهبهم، وقد صرّحوا به في مواضع، فسقط ما قاله.

واحتج أيضاً بأن الحي لو أدرك لكونه حياً لا آفة به لوجب أن يدرك النائم المدرَكات لأنه حي لا آفة به. فإن قالوا: إنه يدركها ولا يعلمها، قيل لهم: كان ينبغي أن يعتقدها إما اعتقاداً هو علم أو اعتقاداً ليس بعلم، وكان ينبغي أن يتذكر ذلك إذا انتبه، ولو أدرك النائم خفي الأصوات لانتبه بها كما ينتبه بقويها لما أدركه. الجواب أن شيوخنا يقولون: إن النائم يدرك المدركات التي لا يمنع مانع في حقّ النائم من إدراكها، فيدرك الأصوات والأرائح. وقوله: لو أدركها لوجب أن يعرفها أو يعتقدها، غير لازم لأن الإدراك عندهم وعندك لا يوجب العلم والاعتقاد، بل هو طريق للعلم، وليس يمتنع أن

---

٢١ بقويها] بقوتها، ج

يشرطوا في كونه طريقاً ارتفاع العوارض، والنوم عارض، فلم يلزم أن يحصل عنده العلم. وكذلك قولك: كان يجب أن يذكره إذا انتبه، غير لازم لأن تذكّر النائم أنه أدرك أو اعتقد هو أمر أجرى الله تعالى به العادة، ولا يمتنع أن لا يفعله. فإن قال: فمن أي وجه كان النوم عارضاً مانعاً من العلم؟ قيل له: لا يجب أن يُعلم ذلك، كما أن الإدراك عندك وعند أصحابنا طريق، وإن كان لا يعلم الوجه الذي له كان طريقاً للعلم. وليس يجب أن ينتبه النائم بخفي الأصوات لِما بينّا أن الانتباه لا يجب عن الإدراك، بل هو فعل يفعله الله تعالى، فلا يمتنع أن لا يفعله عند خفي الأصوات ويفعله عند قويها. ثم يقال له: ولِمَ إذا بطل أن يكون الحي مدركاً لكونه حياً لا آفة به يدلّ ذلك على ثبوت معنى هو الإدراك؟ فإن قال: لأنه لا قسم يتوسطها، قيل له: لم زعمت ذلك، وقد بحث الناس عن فقد إدراك النائم وعلّة ذلك؟

قال الشيخ أبو الحسين: واعلم أن الأولى أن يقال: إن النائم لا يحسّ بالمدركات وإنما يحسّ بها عند انتباهه، وأن يعلّق فقد إدراكه بكونه نائماً وبأسباب ذلك، كما يعلق معلول العلة بالعلة لا بغيرها، سواءً عُرفت العلة التي لها منع النوم من الإدراك أو لم تُعلم. فإن عللنا ذلك فيجب تعليله بما له تعلق بالنوم، فنقول: إن النائم المغمض العين هو محجوب العين بالأجفان، فالأجفان مانعة من إدراك المرئي. وأما كونه غير مدرك للأصوات وغيرها من الملموسات والأراييح فذلك لأن سبب النوم امتلاء الدماغ من البخارات الرطبة الكثيفة، ولهذا يكثر النوم عند أكل ما يبخّر مثل هذه البخارات ويقل بقلتها، وهذه البخارات تقف في مبادئ الأعصاب إما من الدماغ أو من القلب، فتعوق الروح الصافي عن النفوذ في الأعصاب، أو تمازجه فتُخرج الأعصاب التي يقع بها حس الصوت وحس اللمس عن الصورة التي تحتاج إليها في وقوع الإدراك، كما تُخرج البخاراتُ سطوح المرايا عن الصورة التي لأجلها تقبل صور الأشياء أو لأجلها ينعكس الشعاع. ولهذا ترى عينَ النائم منكدرة حين ينتبه غير صافية النور، فلا تصْدق رؤيته حين ينتبه حتى ينجلي ذلك الكدر، فإذا قوي الصوت قوي تأثيره في آلة الحس، وإن

---

٧ قويها] قوتها، ج ٨ يدلّ] ما يدل، ج ٩ يتوسطها] بتوسطها، ج ١٦ فذلك] فتلك، ج
٢١ سطوح] بسطو ح،ج

كانت غير نقية، أو قويت الآلة على إدراكه إن لم يكن المحسوس هو المؤثر، كما يشاهد الضعيف البصر المرئيَّ العظيم. وهذا شيء يذركه الأوائل، وليس ينبغي أن يزاد على هذا الكلام في هذا الموضع لأنه خارج عن كلام المتكلمين، ولا يعرفه المخالف في مسألة الإدراك.

وهذا يقتضي أن يقال: إن الحي إذا كان بحواسه عارض فإنه يمنعه من الإدراك، والعارض في ذلك على ضربين، أحدهما يضره كالآفة، والآخر ينفعه كالنوم. وإذا صح ذلك لم يلزم ما قاله هذا المستدل لأنا [لا] نقول: إن الحي يدرِك لكونه حياً فقط، وإنما نقول: يدرك لكونه حياً مع انتفاء الآفات وزوال العوارض والموانع. والذي ذكره يتم مع القول بأن المؤثر هو المدرَك في الحاسة ومع القول بأن كونه حياً هو المؤثر في إثبات صفة المدرِك. والذي قاله الشيخ أبو الحسين رحمه الله الآن يقتضي أن النوم لا يمنع من الإدراك على الإطلاق، بل بحسب قوته وضعفه وقوة المدرَك وضعفه، فليس لأحد أن يطعن في كلامه بأن المنتبه ربما يتذكر أنه كان يسمع في حال نومه وأنه كان ذلك سبب انتباهه وأن الرؤيا من قبيل الأحاديث ولا بد من أن يسمعها النائم.

ومما احتجوا به أيضاً أن الحي منا يدرك الألم في محل حياته ولا علّة لذلك إلا أن إدراك الحرارة لا يعقل إلا في عين محلها ويفعل له إدراك الألم في محلها. والجواب: إن الذي ذكرتم إنما كان يصح إن لو بينتم أن الألم والحرارة يصح أن يدركا على غير الوجه الذي يدركان عليه، ولا طريق لكم إلى بيان ذلك، فلم زعمتم أن العلة في ذلك ما ذكرتموه؟ وما أنكرتم أنه يصح أن لا يدركا إلا على ما يدركان عليه؟ وليس يجب في الأشياء المختلفة أن تتفق في أحكامها. ويقال لهم: هلا جوزتم أن يدرك الحرارة والألم بإدراك واحد على ما يدركان عليه، أو تدرك الحرارة بإدراك ويدرك بمثله الألم؟ فإن قلتم: لا يجوز ذلك لاختلافهما، قيل لكم: فكذلك لا يمتنع أن يختلفا في كيفية إدراكهما لاختلافهما.

فأما سائر ما أحتجّ به ابن الطيب الأشعري لإثبات الإدارك وطعن به على طريقتنا فدفعه لا يخفى على من أحكم ما تقدم من الأصول، فلذلك أعرضنا عن ذكرها، ولأنّ

---

١٥ يعقل] يفعل، ج | عين] غير، ج **٢١** لكم] لهم، ج

غرضنا أن نورد في كتابنا هذا كل معتمد من الدلائل والشبه، وقد تكلّم على ذلك شيخنا أبو الحسين في كتاب التصفح بما يكفي.

باب في أن الرائي منا لا يرى [إلا] بضياء مخصوص

قال الشيخ أبو الحسين رحمة الله عليه: الكلام في ذلك يقع في وجهين، أحدهما الكلام في أن الرائي منا يحتاج في رؤيته إلى قدر من الضياء والشعاع يكون فيه المرئي، سواء قيل: إنه يخرج من عينيه شعاع، أو قيل: إنه لا يخرج منهما شعاع. والثاني الكلام في أن الرائي منا يحتاج في رؤيته إلى شعاع يخرج من عينيه يتصل بالضياء الذي فيه المرئي أو محله، أو يكون هذا الضياء كالمادّة لما يخرج من عينيه.

أما الكلام في الأول فيمكن بناء الدلالة عليه على أنه تعالى لا يصح أن يُرى بالحواس، لأنه مفتقر في الرؤية بها إلى كون المرئي في الضياء، وكونه تعالى في الضياء مستحيل. فأما الدلالة لذلك فهو أن العلم بحاجة الرائي منا إلى ذلك هو علم ضروري مستند إلى الاختبار، كالعلم بأنه لا بد في رؤيتنا المرئي من مقابلة ورفع الحجاب، وكل عاقل يعلم استحالة رؤيته [إلا] مع هذا الضياء المخصوص. ومن دفع ذلك وجوّز أن يرى الواحد منا في الظلمة المحضة فهو كمن دفع كون المقابلة شرطاً في رؤيتنا، ولهذا متى سمع العقلاء تجويز من يجوز ذلك فإنهم يستهزئون به، بل الصبيان، ولهذا يفرغون في طلب رؤيتهم للأشياء الكائنة في الظلمة إلى إضاءة الهواء بالنيران ويعذرون مَن لا يجد المطلوب في مكان مظلم، فلولا ما تقرر في عقولهم من حاجة رؤيتنا إلى الضياء المخصوص لما فعلوا ذلك. ثم لم يقدح في هذا العلم غموض العلم بعلل رؤية بعض الحيوانات في ظلمة مخصوصة وامتناع رؤية بعضها في الضياء المشرق، كرؤية السِّنَوْر في ظلمة مخصوصة وعدم رؤية الخُفَّاش في شعاع الشمس، كما لا يقدح في العلم بالمشاهدات غموض العلم بعلل اختلاف المناظر على ما قدمنا ذكر بعضها في أول هذا الكتاب.

قال الشيخ أبو الحسين: وقد اعترض بعض من لا معرفة له ما قلناه بأن الإنسان يرى الظلمة من غير ضياء. وهذا لا يصح لأن هذا ليس برؤية للظلمة، لكن الحال في ذلك كالحال إذا غمّض الإنسان عينيه، وليس أحد يقول: إن الإنسان يرى الظلمة مع شدة تغميض عينيه. والسبب في تمييزه بين الظلمة وبين الضياء أنه في الضياء يبعد بصره ويرى فيه المرئيات، فإذا لم ير بحضرته شيئاً مع صحة بصره وفتح عينيه، ولم ينفذ بصره، تصور الظلمة وظنّ أنه سواد. وذلك كمن ينظر في الماء، وهو في إناء واسع الرأس في موضع مضيء، فإذا نفذ بصره فيه لم يتصوره أسود، ولو كان الماء في جب ضيق الرأس، ثم تأمله ببصره، توهمه أسود، وليس هو بأسود، لكن لما لم ينفذ فيه بصره ولم يتصور ما في قعره تصوره أسود. وقد بيّن الكلام في رؤية السنور في الظلمة ورؤية البوم والـ..ـم في الضياء المشرق وأنه كرؤية بعض الناس الشيء مع الضياء القليل وحاجة بعضهم إلى ضياء كثير.

ومما طُعن به فيما ذكرنا أيضاً أن الشعاع لو كان شرطاً في الرؤية لكان شرطاً في رؤية القديم تعالى الأشياء كوجود المدرَك. فيقال لهم: وهلا كان الشعاع شرطاً في رؤيتنا فقط كسائر الشروط التي نختص بها كالحاسة وما يتبعها؟ يبين هذا أن الشعاع المخصوص كالآلة لنا في الرؤية، أو هو من تمام آلتنا في الرؤية، ومن يستغني في رؤيته الأشياء عن الآلات لم يجز أن يحتاج إلى ما هو كالآلة. وأما وجود المدرَك فهو متعلق الإدراك، وليس بشرط لأن الشرط هو ما يزيد على ما تتناوله الرؤية.

وأما الكلام في الفصل الثاني، وهو خروج الشعاع من العين، فقد اختلف الناس في ذلك. فقال به قوم من الأوائل، قالوا: من شرط رؤية الإنسان المرئي أن يخرج من عينه شعاع ويتصل بالمرئي، قالوا: ويرى الإنسان المرئي من خارج. وقال قوم منهم: ليس ذلك بشرط الرؤية، وإنما الرؤية هو أن ينطبع في العين مثال المرئي بتوسط الهواء المضيء. واختلف قول مَن شرط خروج الشعاع من العين، فقال بعضهم: يخرج من العين شعاع ويتصل بالمرئي. وقال جالينوس: بل يستنير الهواء المقابل للرطوبة البَرَدية النيرة من الحدقة وتمتد هذه الاستنارة على شكل الصنوبرة، وإنما يقبل الهواء هذه

---

١٠ والـم] امحى بعض الكلمة في ج **٢٣** يستنير] يستنر، ج

الاستنارة إذا كان مضيئاً ضرباً من الإضاءة. وقال أصحابنا المتكلمون: بل تخرج من العين أجسام مضيئة وتتصل بالمرئي، وإنما تتصل بالمرئي من الضياء، وذلك شرط الرؤية بالعين. واستدل قاضي القضاة لذلك بأن الواحد منا يرى وجهه في المرآة الصقيلة، ولا يراه في الصدئة، لأن الصقيلة تعكس الشعاع إلى الوجه دون الصدئة، فصح أن مِن شرط الرؤية بآلة أن ينفصل منها شعاع إلى الوجه.

قال الشيخ أبو الحسين: فلقائل أن يقول: في الناس من يقول: إن المرآة لا تعكس الشعاع، وإنما ينطبع فيها مثال المرئي إذا كانت صقيلة، وليس يلزم أن تكثر أجزاء المرآة بما ينطبع فيها، لأنا لا نقول: إنه يحصل فيها مثال المرئي مع مادّته، ويجري ما يحصل فيها مجرى ما يحصل من صورة الأشياء في نفس الإنسان وقلبه، فيتصورها ويتخيلها، وليست تحصل في نفسه وقلبه مع مادّتها. ولذلك لم يلزم أيضاً أن يحصل المرئي في داخل المرآة، فيحصل جسمان في جهة واحدة، ولا أن تجاوز المرآة نفس المرئي حتى تغطيها وتمنع من رؤيتها. ويقال لهم: إنه لا طريق لكم إلى العلم بأنه يخرج من العين شعاع، لأنه ليس يمتنع أن يكون الشرط في رؤية المرئي بالعين أن يكون بينها وبين المرئي شعاع الشمس وأن تكون الحدقة على صفة الصقالة، ولا يفتقر في ذلك إلى أمر زائد. فإن قالوا: إنه لا علة لرؤية الإنسان وجهه بالمرآة إلا أن يخرج من العين شعاع ويقع على المرآة، ثم تعكسه المرآة إلى الوجه فيرى وجهه، قيل لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يكفي في ذلك كون الهواء بين الوجه والمرآة مضيئاً بضياء الشمس أو مستنيراً بالحدقة على ما قاله جالينوس؟ وعلى أنا قد بيّنا أن الذي نراه هو مثال الوجه، لا نفس الوجه، ولهذا نراه في جهة المرآة، وليس الوجه في جهتها، ولو جُعل هذا دليلاً على بطلان قولهم لكان أقرب، لأنه لو كان العلةَ في رؤية الوجه في المرآة ما ذكروه لوجب أن نرى الوجه في جهته، لا في جهة المرآة. وإذا بطل ذلك ثبت أن الذي نراه هو مثال الوجه منطبعاً في المرآة على ما ذكرناه.

---

٤ يراه] يراها، ج ٧ تكثر] تكثير، ج ١٩ جهتها] جهتنا، ج

واستدلوا أيضاً للقول بأن المرآة تعكس الشعاع إلى الوجه بأنها تعكسه بحسب صغرها وكبرها وطولها وعرضها فمتى كانت المرآة كبيرة رأى الوجه كبيراً، ومتى كانت صغيرة رآه صغيراً، ويرى وجهه في طول السيف طويلاً وفي عرضه عريضاً. والجواب: لو لزم من صغر ما يعكس الشعاع أن نرى المرئي صغيراً للزم أن نرى الأشياء كلها صغيرة، لأن الموضع الذي يخرج منه الشعاع من العين عندكم صغير. ثم يقال لهم: لستم بما ذكرتم أولى من مخالفكم أن يقول: بل إنما اختلف المرئي بحسب اختلاف صغر الآلة وكبرها وطولها وعرضها لأنها تقبل مثال المرئي بحسب صغرها وطولها وعرضها. ويقال لهم: ما أنكرتم أن الشعاع الذي يتحرك من المرآة إلى الوجه هو شعاع الشمس الذي بين المرآة والوجه، لا شعاع يخرج من العين، لو دل ما ذكرتم على أنه لا بد من شعاع يتحرك من المرآة إلى الوجه؟

ومما احتجوا به أيضاً لأن المرآة تردّ الشعاع وتعكسه أن الإنسان يرى قفاه بمرآتين تقابل إحداهما قفاه والأخرى وجهه. قالوا: لأن التي تقابل وجهه تعكس شعاع العين إلى المرآة التي خلفه، وترد تلك المرآة شعاع العين إلى قفاه. فيقال لهم: بل العلة في ذلك أن المرآة التي خلفه ينطبع فيها مثال قفاه، ثم ينطبع مثال تلك الصورة في المرآة التي تقابل وجهه، ثم يرى ذلك المثال في تلك المرآة ببصره. ويقال لهم: هلا قلتم: إن الشعاع المتردد بين المرآتين هو ضياء الشمس دون شعاع العين؟ فإن قالوا: لأنه لو كان هو شعاع الشمس لردّته المرآة إلى الشمس لأنه منها جاء، قيل لهم: ولو كان ذلك الشعاع هو شعاع العين لردّته المرآة التي تقابل الوجه إلى العين دون المرآة التي تقابل قفاه لأنه جاء من العين، لا من المرآة التي خلفه.

واحتجوا أيضاً بأن الواحد منا يرى ما وراء الزجاجة، وإنما يرى ذلك لأن الشعاع ينفذ في خلل الزجاجة إلى ما وراءها. فيقال لهم: أينفذ فيها شعاع العين أم شعاع الشمس؟ فإن قالوا: شعاع العين، قيل لهم: ليس هذا من قولكم لأنه يلزم منه أن يرى ما وراء الزجاجة بعد زمان. فإن قالوا: ينفذ فيه شعاع الشمس، قيل لهم: وما في هذا

---

١ بأنها] بانه، ج ٢ صغرها ...وعرضها] صغره وكبره وطوله وعرضه، ج ٧ لأنها] لانه، ج ١١ لأن] ان، ج ١٢ إحداهما] باحدهما، ج

ما يدل على أنه يخرج من العين شعاع؟ فيقال لهم: ولم زعمتم أن الشعاع ينفذ في الزجاجة؟ وما أنكرتم أن تكون الزجاجة نفسها تقبل الضياء وتشفّ على معنى أنها إذا كانت في ضياء فإنها تصير بمنزلة الهواء المضيء، فيرى ما وراءها كما يرى ما وراء الهواء المضيء، غير أنها لما كانت أكثف من الهواء لم ير ما وراءها مثل ما يرى ما وراء الهواء؟ ولو كان يرى ما وراء الزجاجة بشعاع ينفذ في خلل الزجاج لم ير ما وراءها كله، بل كان يرى كأنه يقع بمنزلة ما وراء جسم فيه خلال صغار.

ومما احتجوا به أيضاً أن الواحد منا إذا غمز على إحدى عينيه فإنه يرى القمر قمرين، والعلة في ذلك أنه متى غمز على إحدى عينيه انحرف ما يخرج عنها عن سمت ما يخرج من العين الأخرى من الشعاع. فيقال لهم: أيتحرك ما يخرج من العين من الشعاع إلى القمر؟ فمن جوابهم: لا، لأنه يلزم منه أن يرى القمر بعد مدة، وإنما يتحرك إلى الضياء المتصل بالقمر. فيقال لهم: فلمَ يرى من فرضتموه القمر قمرين؟ فإن قالوا: لأنه اتصل شعاع ضياء عينه بضياء مباين لسمت شعاع يتصل بشعاع العين الأخرى، قيل لهم: فقولوا: إن العلة في رؤيته القمر قمرين ما ذكرتموه الآن، من دون أن ينفصل من العين شعاع، بأن ينحرف سمت العين الذي غمز عليها عن سمت الأخرى، فيكون الضياء المتصل بينها وبين القمر مبايناً لسمت ما يتصل بالأخرى من الضياء. ويقال لهم: إن لمن يقول بانطباع مثال المرئي في العين أن يقول: إنه إذا غمز على إحدى عينيه وانحرفت عن سمت الأخرى انطبع فيهما المثال من سمتين، فخُيل إليه أنه يرى قمرين، فإن قلتم: فكان ينبغي أن يعرف ذلك، قيل لكم: إنه لا يجب ذلك، كما لا يجب أن يعرف ما ذكرتموه من العلة في رؤيته القمر قمرين.

واحتجوا أيضاً بأن الكائن في السفينة يخيل إليه أن الشط يتحرك إلى خلاف الجهة التي تتحرك إليها السفينة، قالوا: لأن الشعاع يتحرك بحركة السفينة، فيخيل إليه ذلك. فيقال لهم: لو تحرك الشعاع بحركة السفينة لخيل إلى الراكب أن الشط يتحرك إلى جهته، لا إلى خلاف جهته، ولخيل إلى الماشي وراكب الدابّة مثله. وعلى أن الضياء المتصل بالشط ليس هو شعاع العين عندهم، بل هو شعاع الشمس، فما أنكروا أن

---

٤ الهواء[١]] الهوى، ج ٥ بشعاع] شعاع، ج ٦ ما وراء] ما يري ما وراء، ج | خلال] خلل، ج

يخيل إليه ما قالوه لأن الضياء المتصل به يتحرك بحركة السفينة، لا الشعاع يخرج من العين؟ واحتجوا أيضاً بأن الناظر إلى المرديّ في الماء يخيل إليه أنه منكسر، قالوا: لأن شعاع العين ينعكس إليه منعرجاً. يقال لهم: هذا دعوى، فمن أين العلة ما ذكرتم؟ وما أنكرتم أن يكون شعاع الشمس هو الذي ينعكس إليه منعرجاً؟ واحتجوا أيضاً بأنا نرى عين الهرة في الظلمة وترى الهرة في الظلمة. فيقال لهم: إنما نرى أعينها لأنها مظيئة في أنفسها، لا أن شعاعاً ينفصل منها، وترى هي في الظلمة إذا لم تكن خالصة، بل يشوبها شيء من الضياء أو يستنير الهواء بأعينها ضرباً من الاستنارة، فلذلك ترى، لا لشعاع ينفصل من أعينها.

قال الشيخ أبو الحسين: ومن أقوى ما يُحتج به للقول بأنه يخرج من العين شعاع ما احتج به الأوائل من أن الإنسان إذا فتح عينيه رأى الناظرُ إلى عينيه نفس عينيه على ضرب من السعة، فإذا غمض إحدى عينيه فإن الثانية تتسع أكثر مما كانت، وتكون الرؤية بها أصدق وأبين، وإنما تتسع لأن الروح الباصر الذي كان يذهب إلى عصبة العين التي غمضها انصرف إلى العين المفتوحة وانضم إلى الروح الباصر الذي يجري في عصبتها، فاتسعت العصبة لاجتماع الروحين، وهما الشعاعان، فيها وخرجا، فكانت الرؤية لها أصدق لأن الشعاع يخرج منها أكثر مما كان يخرج من قبل. قال: ولقائل أن يقول: يجوز أن تكون إنما اتسعت العصبة لأنه إذا غمض إحدى عينيه وقع الاعتماد على الجزء من العصبة التي تمضي إلى العين الأخرى أكثر ويكون اعتمادها في أقطارها فتنفتح. ولو ثبت أن سبب انفتاحها هو انصراف الشعاع إليها لم يجب من ذلك أن يخرج الشعاع، بل لا يمتنع أن يكون الشعاع إذا اجتمع مع الشعاع الآخر استنارت الرطوبة الجليدية استنارةً زائدةً على ما كانت عليه قبل انضمام هذا الشعاع إليها، فتصدق لذلك الرؤية فيها إما بأن يكون انطباع مثال المرئي فيها أسهل كما يكون ذلك في المرايا إذا اشتد استنارتها عند من يرى ذلك، وإما أن يكون إذا اشتد إنارتها اشتد إنارة الهواء المقابل لها وطال مدى استنارة الهواء منها، فصدقت الرؤية وحصل بها من رؤية البعيد ما لم يكن حاصلاً. ويحتمل أيضاً أن يقال: الرطوبة البردية إذا زاد استنارتها باتصال

---

٢ إليه] اليها، ج ٧ يستنير] يستير، ج ٩ للقول] القول، ج ١٢ كان] كانت، ج

الشعاع واستنارة الهواء المقابل لها فإن السبب في وقوع الرؤية هو استنارتها، لا استنارة الهواء منها ولا خروج شعاع منها، لو ثبت أنه يخرج منها شعاع، وإن كان يجب عن استنارتها أن يستنير الهواء منها فكلما زاد استنارتها كانت الرؤية بها أبين وأبعد مدى، وليس يحتمل هذا الموضع أكثر من هذا.

قال: ومما يبطل القول بأنه يخرج من العين شعاع هو أنه لا يخلو ذلك الشعاع إما أن يتصل بالمرئي أو بمحلّه، فلذلك يراه الرائي، أو يتصل بالضياء المتصل بين الرائي وبين المرئي الذي هو ضياء الشمس. أما الأول، فلا يصح لأنه كان ينبغي أن لا نرى الشمس في حال ما نرفع أبصارنا إليها، لأنه يبعد أن يقطع شعاع العين مسافة ما بيننا وبينها في تلك المدة اليسيرة، وكان يجب أن لا يرى المرئيَّ الواحد ألف من الرائين منا، لأن في ذلك اتصال شعاع جميعهم بذلك الجسم مع ما يحيط بذلك الجسم المرئي من الهواء، وفي ذلك حصول أجسام في جهة واحدة. وأما اتصال شعاع العين بالضياء المعترض بين الرائي وبين المرئي فلا يصح أيضاً، لأنه لا مقتضي لذلك، لأنه لا فرق في شرط الرؤية بين أن يكون ضياء الشمس نفسه هو المعترض بين الرائي وبين المرئي وبين أن يكون المعترض هو ضياء الشمس مع ضياء يخرج من العين. وأما القول بأن الهواء يستنير من نواظرنا المضيئة وأن ذلك شرط الرؤية فلا يصح أيضاً، لأنه يبعد أن يكون ما بيننا وبين فلك القمر إلى الأفلاك وإلى فلك البروج يستنير من نواظرنا مع ضعف أبصارنا وقلة إضاءتها بالإضافة إلى شدة استنارتها. قال: ولسنا نقول: إن معنى كوننا رائين للشيء هو أن يحصل بيننا وبينه ضياء، بل معنى كوننا رائين يكفي فيه معرفتنا به في الجملة بعد أن نعلم أنه أمر زائد على العلم.

---

١٥ يستنير] يستير، ج ١٦ يستنير] يستير، ج

باب في شرط كون الشعاع آلة في الرؤية

اعلم أنّا قد بينّا أنه لا بد من شعاع في رؤيتنا سواء قيل: إنه لا بد من شعاع يخرج من العين، أو قيل: بل الضياء المتصل بين الرائي منا والمرئي كافٍ في ذلك، ومن يشرط الشعاع في رؤيتنا فلا بد له من أن ينظر هل كون الضياء شرطاً فيها هو أن يتصل بالمرئي أو بمحله أو هو أمر آخر؟ وكان المتقدمون من شيوخنا يقولون: إن الشرط فيها هو أن يتصل الضياء بالمرئي أو بمحله، وقال الشيخ أبو هاشم: بل الشرط هو أن لا يكون بينه وبين المرئي ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، وهذا يدخل فيه المرئي إذا كان جسماً أو كان لوناً في جسم، لأنه إذا اتصل الشعاع بالجسم أو بمحل اللون صار الضياء لا ساتر بينه وبين المرئي ولا ما يجري مجرى الساتر.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: إن المفهوم من هذا الكلام هو أن المرئي على مسافة، وليس بين مكان المرئي والمكان الذي أخذه الشعاع ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، أفهذا يريده الشيخ أبو هاشم؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فإذاً لا فصل بين معنى هذا الكلام وبين ما قاله الشيوخ، لأنه إذا لم يتوسط بين مكان المرئي وبين مكان الضياء ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر فهو متصل بالمرئي إن كان جسماً أو بمحله إن كان في جسم، لأن الجسمين إذا لم يكونا مفترقين فهما مجتمعان. وعلى أنه لا يلزم من هذا الشرط أن يكون القديم تعالى الآن مرئيّاً، لأنه ليس على مسافة يحصل معها الضياء على هذه الصفة، بل يستحيل فيه تعالى ذلك. فإن قال: لست أعني بهذا الكلام ما ذكرتم، وإنما أعني به أن مِن شرط كون الضياء آلة في الرؤية أن لا يكون المرئي على مسافة قد انقطع الشعاع عن نهايتها إما بساتر أو بمكان يصلح أن يكون فيه ساتر، ويدخل في ذلك أن يكون المرئي لا في مكان كما يدخل فيه أن يكون في مكان، لأن ما ليس في مكان فإنه يصح أن يقال فيه: ليس في مكان قد انقطع الشعاع عنه، وما يكون في مكان وما انقطع الشعاع عنه يصح وصفه بذلك أيضاً، قيل له: ما الحجة على أن هذا هو الشرط في الرؤية؟ فإن قال: فساد القول بأن

---

١٢ ساتر] ساترا، ج

الشرط في ذلك اتصال الشعاع بالمرئي أو محله، قيل له: ولم حكمتَ بفساد هذا القول؟ فإن قال: لأنه يلزم منه أن يكون الطعم مرئيًا، قيل له: ليس يلزم ذلك، لأن هذا شرط في رؤية ما يصح أن يكون مرئيًا دون ما لا يصح كونه مرئيًا، ولأنه لو لزم على هذه العبارة أن يكون الطعم مرئيًا لزم أيضاً على ما قاله أن يكون مرئيًا، لأنه ليس بين الشعاع ومحل الطعم ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر.

وقد أفسد الشيخ أبو عبد الله كون اتصال الشعاع بالمرئي أو بمحله شرطاً، فقال: إن حاسة الرؤية حاسة واحدة، فما يدرك بها لا يجوز أن يختلف شرطه كسائر الحواس، لأن كيفية الإدراك لا تختلف. قال الشيخ أبو الحسين: يقال له: ما تعني بقولك: إن كيفية الإدراك بحاسة الرؤية لا تختلف؟ فإن قال: أعني به أن لا تختلف شروطه، كان قد علل الشيء بنفسه، وإن قال: أعني به أنه لا يختلف في كونه إدراك رؤية، قيل له: فكأنك قلت: إدراك الجسم بالعين هو إدراك رؤية، وكذلك إدراك اللون بها إدراك رؤية، فلم يختلف شرطها. فيقال لك: ولمَ إذا كان كذلك لم يجز أن يختلف شرطها؟ أليس الرؤية، وإن كانت بحاسة واحدة، لها شروط مختلفة من نحو صحة الحاسة وارتفاع الموانع كالرقة واللطافة وزوال الحجاب إلى غير ذلك؟ وأما تشبيه الرؤية بسائر الحواس فيقال له: إن اللمس يختلف كونه شرطاً في الإدراك، فقد يكون اتصال محل الحياة [بالمدرَك] شرطاً في الإدراك كإدراك الجسم، وقد يكون اتصال محل الحياة بمحل المدرك شرطاً كالحرارة والبرودة، فلا نسلم الأصل المشبَّه به. فإن قال: إن الشرط في الإدراك بحاسة اللمس أن لا يكون بين المدرَك وحاسة اللمس ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، قيل له: إنك شبهت المختلف فيه بما هو مثله في الاختلاف فيه، ولو ادّعينا العلم الضروري بأن الاتصال في حالة اللمس شرط في وقوع الإدراك بها لم يبعد. ولو سلمنا أن الشرط فيه واحد لكان لنا أن نقول: ولمَ إذا كان الشرط فيه واحداً وجب مثله في حاسة الرؤية؟

وقال المخالفون من الأشعرية: إنه لا يجوز أن يكون شرط الرؤية اتصال الشعاع بالمرئي أو بمحله لأنهما شرطان مختلفان، ولا يجوز أن يشرط الحكم الواحد بشرطين

---

٢ أن] اما ان، ج **٥** يصلح ...يكون] ان يصلح، ج

مختلفين، كما لا يجوز أن يكون شرط كون الحي عالماً كونه حيّاً وصفة أخرى مخالفة لها. فيقال لهم: وما الجامع بين الموضعين؟ وعلى أن رؤية اللون ورؤية الجسم حكمان مختلفان. ألا ترى أنه لا يقوم أحدهما مقام الآخر، فلم يجب أن يكون شرطهما متفقاً؟ وعلى أنهما لو لم يكونا مختلفين لم يلزم أن يكون شرطهما متفقاً. ألا ترى أن شرط كوننا عالمين بكون زيد في الدار هو الحياة المحدثة، وشرط كونه [تعالى] عالماً بذلك هو الحياة القديمة عندهم، وهما مختلفان عندهم، وإن كان المشروط واحداً؟

باب في استحالة كونه تعالى مرئيّاً ومدرَكاً بسائر وجوه الإدراكات

يدل على ذلك أنه قد ثبت أنّا غير رائين له تعالى ولا مدركين له بالحواس، فليس يخلو انتفاء إدراكنا له تعالى إما أن يكون لأنا لسنا على الصفة التي معها يصح أن نرى وأن ندرك المحسوسات، أو لأن مانعاً يمنعنا من رؤيته تعالى وإدراكنا إياه بالحواس، أو لأن شرط رؤيتنا له بالأبصار وإدراكنا إياه بالحواس يستحيل فيه تعالى، أو لأنه ليس بمرئي ولا محسوس في نفسه. وإذا بطل القسمان الأولان لم تبق إلا صحة القسمين الآخرين، وصحة كل واحد منهما تقتضي استحالة رؤيتنا له تعالى وإحساسنا إياه بالحواس، والقسم الأخير يقتضي استحالة كونه تعالى مرئيّاً في نفسه واستحالة كونه تعالى مدرَكاً بسائر وجوه الإدراكات. وإنما قلنا: إن القسم الأول باطل، لأنا بينا فيما تقدم أن الصفة التي معها يصح أن ندرك المدركات هو كوننا أحياء سليمي الحواس، ولا شبهة في كوننا كذلك الآن، ولهذا ندرك المدركات. وبينا أن القول بأن الإدراك معنى يقف عليه إدراكنا للمدرَكات هو قول باطل، فيبطل القسم الأول.

وأما القسم الثاني، وهو أن مانعاً يمنعنا الآن من رؤيته تعالى أو إدراكه بالحواس، فباطل أيضاً، لأن الموانع المعقولة من الإدراك بالحواس لا تُعقل إلا في الأجسام وما يحلها، وإذا استحال أن يكون تعالى حجماً أو حالاً في حجم صح أنه لا يُعقل مانع من

---

٥ الحياة المحدثة] الحيرة المتحدثة، ج

إدراكنا له بالحواس. وإنما قلنا: إن الموانع المعقولة من الإدراك بالحواس لا تعقل إلا فيما ذكرنا، أما الموانع من الرؤية فلأن الموانع منها ليس إلا الحجاب الكثيف أو البعد المفرط أو القرب المفرط أو كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة أو أن لا يكون بين الرائي منا وبين المرئي شعاع مناسب للعين أو يكون المرئي في محل هو بإحدى هذه الصفات. أما الحجاب الكثيف فلأنه يمنع من وصول الصورة إلى العين وانطباعها فيها ويمنع من اتصال الشعاع بين الرائي منا وبين المرئي أو محله، وعند بعض أصحابنا من اتصال شعاع العين بالمرئي أو بمحله. والبعد المفرط يضعف المرئي من أن يؤثر في الضياء المتصل بينه وبين الرائي حتى تصل الصورة إلى عين الرائي فتنطبع فيها، كالماء المتصل إذا وقع فيه حجر، فإنه يتحرك بوقوعه فيه ما يلي الحجر من الماء، ثم لا يزال يضعف إلى أن يبطل، فلا يتحرك جميع الماء، وبحسب قوة اعتماد الحجر على الماء يتعدى مدى التحريك، فكذلك بحسب عظم المرئي وقوة لونه يطول تأثيره في الضياء إلى أن يؤثر في الحاسة البعيدة عنه. والقرب المفرط يمنع من أن يكون بين عين الرائي وبين المرئي أو محله شعاع. ولطافة المرئي أو رقته تُضعف المرئي من أن تسري إلى الحاسة فتنطبع فيها صورته، وكلما ازداد صغره أو رقته ضعف تأثيره. وإن كان المرئي على مقدار يقوى معه على التأثير، وكان الشعاع الذي بينه وبين ناظر الرائي شرطاً في أن تسري صورته إلى الحاسة، وجب أن يقوى الشعاع ليقوى تأثير المرئي فيوصل صورته إلى الحاسة. وإن كان الشعاع آلة لنا في رؤية المرئيات لزم إذا خفي المرئي أن تكون الآلة أقوى لتقع بها الرؤية، كما أن الأعضاء يجب أن تكون على غاية القوة ليصح أن تقع بها الأفعال العظيمة. وأما كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة فلأنه يمنع من أن تسري صورة المرئي إلى الحاسة فتنطبع فيها، لأنه ليس في مقابلة الحاسة، ويمتنع معه أن يتصل الشعاع بين الرائي والمرئي.

وليس يحتاج [إلى] تعليل هذه الموانع بما عللناها به لتُعرف موانع، لأن العقلاء يعرفونها موانع من الرؤية وإن لم يعرفوا هذه العلل، إلا أن الكلام مع هذه العلل أكشف. وليس يعقل بعد هذه الموانع مانع من رؤية المرئي فيذكر، ومتى جوزنا مانعاً

---

٤ بإحدى] باحد، ج **٥** وانطباعها] انطباعه، ج **٢٤** رؤية] دونه، ج

زائداً على ما ذكرناه لا يعقله العقلاء لزم أن نجوزه مع سائر المدركات، وفي ذلك لزوم الجهالات التي ألزمناها القائلين بأن الإدراك معنى. وإذا لم تُعقل هذه الموانع من رؤية المرئي إلا إذا كان جسماً أو حالاً في جسم، واستحال فيه تعالى أن يكون جسماً أو حالاً، صح أنه لا يُعقل مانع من رؤيته تعالى لو كان مرئيّاً. وقد ظهر بما ذكرناه من التفصيل الجواب عن سؤال سائل لو قال: ما أنكرتم أن تكون قلة الشعاع الآن مانعاً من رؤيته، ويزيده الله تعالى في الآخرة فيُرى؟ لأن الشعاع المناسب للعين إنما يكون آلة للرؤية إذا حصل بين الرائي وبين المرئي. ألا ترى أن المرئي إذا كان في خلاف جهة المحاذاة، وكان الشعاع حاصلاً، لم يكن آلة في الرؤية، والحصول بين الرائي والمرئي لا يُعقل إلا فيما كان في جهة إما بنفسه أو بمحله؟ فلو كان تعالى مرئيّاً لم يُعقل أن يكون الشعاع آلة في رؤيته، فكيف تكون قلّته مانعاً من رؤيته وزيادته مصححاً لرؤيته تعالى؟

ويمكن لأصحابنا الذين يشرطون انفصال الشعاع من الحدقة في الرؤية واتصاله بالضياء الذي بين الرائي والمرئي، وكذلك من يجعل وقوع الشعاع المنفصل من الحدقة على المرئي شرطاً في رؤيته، أن يجيبوا بما ذكرناه من الجواب. وقد أجابوا عن ذلك بأن قله الشعاع إنما تكون مانعاً من الرؤية بشرط لطافة المرئي أو رقته أو بعده. ألا ترى أن المرئي إذا قرب أو عظم أو كثف فإنه يُرى إن كان الشعاع بحاله؟ وهذا الشرط، وهو اللطافة أو الرقة أو البعد، لا يُعقل فيه تعالى، فلم يصح أن يقال: إن قلة الشعاع مانع من رؤيته ولا زيادته مزيلة للمنع من رؤيته.

فإن قيل: هلا قلتم: إن بعض الموانع المعقولة تمنع من رؤيته تعالى، لأنكم علمتم أن مقابلة المرئي شرط في رؤيتكم للمرئي، وكذلك حصول الشعاع بينكم وبين المرئي آلة لكم في الرؤية، وهذان الشرطان لا يصح حصولهما فيه تعالى، وفوات الشرط في الرؤية مانع عنها؟ ألا ترى أنكم تعدّون كون المرئي في خلاف جهة محاذاتكم مانعاً من رؤيتكم، ولم يكن مانعاً من ذلك إلا لفوات شرط الرؤية، وهو المقابلة، وانتفاء حصول الشعاع بين الرائي والمرئي؟ وإذا انتفى هذان الشرطان فيه تعالى فقد حصل مانع من رؤيته، بل

---

١٨ مزيلة] مزيلا، ج **٢٤** هذان] هذا، ج

أولى، لأن حصول هذين الشرطين فيه تعالى يستحيل، واستحالة الشرط أقوى في المنع من صحته وانتفائه. ومتى قلتم: إن المانع المعقول منع من رؤيته تعالى، وهو ما ذكرناه، قيل لكم: جوزوا أن يكون تعالى مرئيّاً في نفسه وأن يرى هو تعالى ذاته، لكنكم لا ترونه لحصول مانع معقول من رؤيته في حقكم، قيل له: إنا لو سلمنا للسائل ما ذكره الآن لتم غرضنا من أنه تعالى يستحيل أن يرى بالحواس في كل الأحوال، لأن من شرط الرؤية بها هو مقابلتها للمرئي وأن يحصل بينها وبين المرئي شعاع، وذلك يستحيل في الحواس معه تعالى في جميع الأحوال، فلم يصح أن يُرى بها في حال.

غير أنا أوردنا هذه الدلالة على وجه يظهر معه أنه يستحيل أن يكون تعالى مرئيّاً في نفسه أو مدرَكاً بسائر وجوه الإدراكات، ويبطل معه تجويز أن يَرى هو تعالى ذاته أو يدركها بسائر وجوه الإدراكات، لأنا قلنا في الدلالة: إنه ثبت أنا غير رائين لله تعالى وبينا أنه لا يجوز أن يقال: إنما لا نراه لأنا لسنا على الصفة التي معها يجب أن نرى، وبيّنا أن الموانع من الرؤية لا تُعقل موانع من رؤيته تعالى. وقد دخل في ضمن ذلك أن شروط الرؤية بالحاسة لا تعقل شروطاً في رؤيته بها لو كان مرئيّاً، فيقال: إن بعض هذه الشروط شرط في رؤيته تعالى بها، لكنه فائت، أو لا يصح ثبوته لبعض الموانع من ثبوته، فلذلك لا يُرى بها، إذ فوات الشرط في الرؤية من الموانع عنها. ويبين بذلك أنه تعالى لو كان مرئيّاً بالحواس لكانت رؤيته غير مشروطة أصلاً، وكان يلزم أن يكفي فيها كون ذواتنا على الصفة التي معها يجب رؤية المرئيات، فإذا كنا على تلك الصفة ولم نره صح أنه غير مرئي في نفسه، كما يبين في بعض الحوادث أنا لا نقدر على إحداثها كالجواهر بمثل هذه الطريقة، وهو أنه لو صح حدوثها منا، ونحن على الصفة التي يصح منا معها الإحداث، ولا مانع يعقل من إحداثها، وتدعونا الدواعي إلى إحداثها، فلو كانت مقدورة لنا لوجب حدوثها منا، فلما لم تحدث علمنا أنه يستحيل كونها مقدورة لنا، فكذلك هذا في رؤيته تعالى بالحواس لو كان مرئيّاً في نفسه. وإذا لم يكن مرئيّاً في نفسه لم يصح أن يَرى ذاته تعالى كما لا يصح أن يقدر على إحداث ذاته، تعالى عن ذلك.

فإن قيل: ولم زعمتم أن ما يستحيل ثبوته لا يصح أن يُجعل شرطاً في رؤيته، ثم يحكم لفقده لأجل استحالته فيه تعالى على أنه غير مرئي بالحواس فقط من دون أن

تستحيل رؤيته في نفسه؟ ألستم تصفونه تعالى بالقدرة على القبيح وتقولون: إنه تعالى يستحيل منه وجود القبيح لأن الداعي إلى القبيح يستحيل فيه تعالى، والداعي إلى الفعل شرط في صحة وجود الفعل من القادر؟ فإذا جاز أن يكون ما يستحيل فيه تعالى من الدواعي شرطاً في صحة الفعل منه، جاز أن تكون المقابلة التي تستحيل فيه تعالى شرطاً في رؤيته، ومتى ثبت كونها شرطاً فيها لزم لاستحالتها استحالة رؤيته بالحواس، لا استحالة كونه مرئيّاً، قيل له: إن ما لا يُعقل ولا يتصور أصلاً لا يُعقل كونه شرطاً في ثبوت أمر من الأمور. يبين هذا أن الشرط هو ما يقف عليه تأثير المؤثر في أمر، [و]وقوف تأثير المؤثر على ما لا يتصور لا يتصور. فصح أن الشرط لا بد من أن يكون صحيح الوجود في نفسه أو يكون مما يُعقل ثبوته، وإن تعذر ثبوته لمانع يمنع منه، حتى يُعقل كونه شرطاً. والداعي إلى الفعل قد ثبت كونه شرطاً في صحة كل مقدور من القادر لما سنبينه، إن شاء الله تعالى، ولما ثبت كونه تعالى قادراً على القبيح وجب أن تشرط صحة وقوع القبيح منه بالداعي إليه. ولما استحال فيه تعالى الداعي إلى القبيح، وأمكن تقدير ذلك فيه، حكم بتقدير صحته منه تعالى تبعاً لتقدير الداعي إليه. وإنما أمكن أن يقدّر فيه الداعي إلى القبيح لِما عُقل في كل حيٍّ الداعي إلى كل ما يقدر عليه.

فإن قيل: ومن أين أنه يُعقل في العالِم الداعي إلى القبيح؟ قيل له: إن الداعي إلى القبيح هو من جنس العلم، وكون الحي حيّاً يصحح جنس العلوم على معنى أنه لا يستحيل فيه تعالى كونه عالماً. فإن قيل: إذا كان الداعي إلى القبيح هو الجهل بقبحه أو الحاجة إليه، فذلك يستحيل في العالم الغني لذاته، وإذا استحال ذلك فيه لم يُعقل كونه جاهلاً أو محتاجاً، قيل له: إنا نحكم أيضاً باستحالة ثبوت كونه تعالى جاهلاً بشيء أو محتاجاً إليه. وإنما نقول: إنه يُعقل فيه جنس الداعي إلى القبيح، لأن الجهل بشيء هو من جنس العلم به على معنى أنه مثل للعلم ومشارك له في حقيقته. ألا ترى أن الجهل بأن زيداً في الدار هو مثل العلم بأن زيداً في الدار، وإنما يفترقان في أمر لا يرجع إلى حقيقتها، وهو متعلقها؟ ففي العلم يجب أن يكون متعلقه على ما تعلق به، ويجب في الجهل أن لا يكون على ما تعلق به. وإذا ثبت أنه تعالى لا يستحيل فيه ما هو من

---

١٧ تعالى كونه] كونه تعالى، ج ١٨ فذلك] وذلك، ج ١٩ باستحالة] استحالة، ج

جنس كونه عالماً، عُقل فيه تعالى الداعي إلى القبيح، وأمكن أن يقدّر فيه ليُنظر في صحته منه، ولو لم يُعقل فيه تعالى الداعي إلى القبيح ولم يمكن تقديره فيه، لما أمكن أن يُعلم قادراً على القبيح، لأنه لا يُعقل كون القادر قادراً على شيء إلا وتُعقل صحة وقوعه تقديراً أو تحقيقاً.

وإذا صح ما ذكرناه، صح أن نجعل الداعي إلى القبيح شرطاً في كونه تعالى قادراً عليه، مع علمنا باستحالة الداعي له إلى القبيح واستحالته منه. وليس كذلك المقابلة، لأنها لا تُعقل إلا في جسمين أو حالَّين في جسمين، وإذا لم تُعقل فيه تعالى المقابلة لم يمكن تقديرها فيه، فلم يُعقل كونها شرطاً في رؤيته لو كان مرئيّاً. ويقال لمن جوز أن تكون المقابلة شرطاً في رؤيته تعالى مع أنها لا تعقل فيه: جوز أن تكون مقابلته للمرئي شرطاً في رؤيته الأشياء، وإن كان لا تعقل مقابلته للأشياء. فإن قال: إنه لا يُعقل كونها شرطاً في رؤيته لما لم تُعقل فيه، قيل له: فكذلك هذا في رؤيته بالحواس لو كان مرئيّاً في نفسه. ولو لم يُعتبر ما ذكرناه في الشرط حتى نحكم بكونه شرطاً، وجوّز فيما لا يُعقل أن يكون شرطاً في أمر، لأدّى إلى ضروب من الجهالات، منها أن يجوز كون الصوت مرئيّاً وملموساً في نفسه، ولكن لكونه مدرَكاً على هذه الوجوه شرط لا يعقل، وهو فائت عنا، فلذلك لا ندركه على هذه الوجوه، ولجوّزنا أن يكون الحجم مسموعاً لمثل هذه الطريقة، وكذا هذا في كل مدرك لا يُعقل كونه مدركاً بغير حاسة، ولجوّزنا أن يكون المعدوم مرئياً على عدمه بشرط لا يُعقل، بل لجوّزنا أن تكون بين أيدينا جبال وعساكر لا نراها لفوات شرط لا يُعقل في رؤيتها، وفي ذلك لزوم ما ألزمنا القائلين بالإدراك.

فإن قيل: إن فوات الشرط أو استحالته يقتضي استحالة المشروط، ولا يقتضي ثبوت المشروط أو صحته، وأنتم أوجبتم كونه تعالى مرئياً لاستحالة كونه مقابلاً وهكذا عكس ما يقتضيه. والمطابق لذلك أن تقولوا: إنه لما استحال فيه تعالى المقابلة استحال كونه مرئياً بالحواس، وفي ذلك تجويز كونه مرئياً في نفسه، قيل له: إنا لم نوجب كونه غير مرئي لاستحالة كونه مقابلاً مع اعتقادنا أن المقابلة شرط في رؤيته، فيلزم ما قاله

---

٧ يمكن] يكن، ج **٨** رؤيته] رؤية، ج **١٨** شرط] الشرط، ج **٢٠** مرئياً] مرئياً + (حاشية) أظنه غير مرئي، ج

السائل. وإنما أوجبنا كونه غير مرئي في نفسه لأنا على الصفة التي يجب معها أن نرى المرئيات التي لا يعقل في رؤيتنا لها شرط سوى كونها مرئية في نفسها. وهذه حالتنا معه تعالى، فلو كان مرئياً في نفسه لوجب أن نراه الآن، فلما لم نره علمنا أنه يستحيل كونه مرئياً في نفسه. والسائل بنى سؤاله هذا على أن المقابلة، كما أنها شرط في رؤيتنا لما نراه من الأجسام وما فيها، فكذلك هي شرط في رؤيتنا له تعالى لو كان مرئياً، ثم حكم بأنه لما استحال هذا الشرط فيه تعالى لزم أن يستحيل رؤيتنا له تعالى، لا استحالة كونه مرئياً في نفسه. وقد بينا بطلان ما يقدّره السائل بما قررناه من قبل من أن ما لا يُعقل في نفسه لا يعقل كونه شرطاً في ثبوت أمر ولا في صحته.

وإذا ثبت ما ذكرناه ثبت به أيضاً أنه تعالى ليس بمحسوس بغير العين من الحواس، لأن الطريقة في الكل طريقة واحدة، وهي ما ذكرناها في الرؤية، بأن نقول: لو كان تعالى ملموساً في نفسه أو من جنس ما يدرَك بالذوق والشم أو من جنس ما يدرَك بلمس محله كالحرارة والبرودة، ونحن على الصفة التي معها يجب معها أن ندرك ما كان من جنس هذه المدركات، وشروط إدراكنا لهذه الأجناس لا تعقل فيه تعالى، فلم يعقل كونها شروطاً في إدراكنا إياه بهذه الحواس، فيجب أن نحسّه الآن بها لو كان محسوساً في نفسه، تعالى الله عن ذلك. فإن قيل: جوّزوا أن يكون مدرَكاً كالآلام لكنه يستحيل حلوله في أبعاضكم، فلذلك لا تدركونه، وإن كان يصح في نفسه أن يكون مدركاً كالآلام، قيل له: إنه لا يُعقل كونه حالاً في محل، وذلك شرط إدراك الآلام، وإذا لم يعقل فيه تعالى ذلك لم يكن شرطاً كالذي ذكرناه، فكان يجب أن يكون الآن مدرَكاً لنا كالآلام.

فإن قيل: ما أنكرتم أنا لا نراه تعالى الآن لأنه تعالى لا يشاء رؤيتنا لذاته، وهو يشاؤها في الدار الآخرة فنراه؟ قيل لهم: إنا قد بينا أنه يستحيل كونه تعالى مرئياً في نفسه، وما يستحيل في نفسه لا ينقلب غير مستحيل بالمشيئة، ولو جاز ذلك للزمهم أن نراه تعالى كرؤيتنا للأجسام والألوان إذا شاء ذلك، وللزمهم أن يجوّزوا أن نرى المعدوم إذا شاء ذلك، بل تلزمهم الجهالات التي قد بيناها.

---

٢ كونها ...نفسها] كونه مرئيا في نفسه، ج **٤** أنها] انه، ج

فإن قيل: أن مخالفيكم لا يسلمون أن ما ذكرتموه موانع من الرؤية ويقولون: لو كان البعد مانعاً من الرؤية لما رأينا النجوم لبعدها المفرط، ولو كان كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة مانعاً لما رأينا ظهورنا بالمرآتين، ولو كان الحجاب الكثيف مانعاً لما رأينا ما وراء الزجاجة، فلماذا لم تدلوا على أن هذه الأمور موانع حتى يصح ما ادعيتم من ذلك؟ قيل له: إنا لا نحتاج إلى الدلالة لما ذكرتَه من وجهين، أحدهما أن هذه الأمور لو لم تكن موانع من الرؤية لكان استدلالنا لكونه تعالى غير مرئي في نفسه آكد، لأنه يتبين به أنه لو كان مرئياً في نفسه، ونحن على الصفة التي يجب معها أن نرى، ولا مانع من رؤيتنا بالحواس فنشرط زواله في رؤيتنا له، فذلك يلزم منه أن يجب أن نراه الآن. والوجه الثاني أنا بعد الاختبار والاستقراء نعلم باضطرار أن هذه الأمور موانع من رؤيتنا، ومَن جوّز رؤيتنا معها سفّهه العقلاء، وليس يشتبه علينا العلم بذلك لأجل ما ذكروه من الشبه، فهي بمنزلة ما يذكره السوفسطائية من اختلاف المناظر شبهاً في أنا لا نعلم المدركات التي لا لبس فيها، فكما أنا لا نعدّ ذلك شبهاً، ولا يلزمنا أن نجيب عنها وأن نذكر العلل التي لأجلها تختلف المناظر، فكذلك هذا فيما ذكروه من الشبه في أن هذه الأمور ليست بموانع من رؤيتنا. ثم إنا قد ذكرنا فيما تقدم العلة التي لأجلها نرى ما وراء الزجاجة وما له نرى ظهورنا في المرآتين، وأما النجوم فنقول: إنا كنا نعلم بالاختبار أن البعد مانع من رؤيتنا، فكذلك نعلم بالاختبار أن البعد في كونه مانعاً يختلف بحسب صغر الشيء وكبره وإضاءته، فمقدار من البعد يمنع من رؤية العصفور، وذلك المقدار لا يمنع من رؤية الجمل ولا يمنع من رؤية المصباح، وإن كان بصغر العصفور، لأن العِظم والإضاءة يعينان على الرؤية، فالنجوم مع بعدها لا تمنع رؤيتنا لها لفرط عظمها وإضاءتها، فلا بد من بعد أزيد من بعدها الآن حتى يكون مانعاً من رؤيتها.

دليل: وهو أن الرائي بحاسة لا يصح أن يرى ما لا يقابل حاسته أو يقابل آلة الرؤية، ونعني بآلة الرؤية المرآة التي يقابل بها الطالب لرؤية الشيء ذلك الشيء فيراه بها، والله تعالى يستحيل أن يقابل شيئاً، فاستحالت رؤيته بالحواس والآلات. وإنما قلنا: إنه يستحيل أن نرى بالحاسة إلا ما يقابلها أو يقابل الآلة، لأنا نعلم بعد الاختبار

---

٨ فذلك] وذلك، ج

ضرورةً استحالة رؤيتنا لما كان في خلاف جهة المحاذاة إلا أن يقابل بالمرايا على ما تقدم الوجه في ذلك. ومَن جوّز أن يُرى بالحاسة ما هو في خلاف جهة محاذاتها من دون آلة فقد كفانا مكالمته، ولزمه أن يجوّز غيره من الجهالات التي يحيلها العقلاء، نحو رؤية المعدوم ولمس الصوت وسماع الجبال. ومن ارتكب هذه الجهالات ليصح له القول معها بأن الله يُرى بالحواس فقد أراح من نفسه. ألا تراهم يرتكبون هذه وأمثالها، فيجوّزون أن يرى الضرير في ظلمة الليل الشيء البعيد أبعد ما يكون المحجوب بالحجب الكثيفة المتضاعفة في خلاف جهة محاذاته إذا خُلق له الإدراك، ويحيلون أن يرى الصحيح البصير في ضياء النهار جبلاً عظيماً بين يديه محاذياً له مع ارتفاع الموانع إذا لم يُخلق له الإدراك؟ وليس في العلوم الضرورية أجلى من العلم بأن الواحد منا يستحيل أن يرى ما لا يقابل حاسته أو آلة الرؤية، فلا معنى لتكلف الاستدلال له. يبين هذا أنه متى استدل لذلك بأن رؤيتنا لما نقابله تجري على طريقة واحدة، وكذلك انتفاء رؤيتنا لما لا نقابله، فلا يجوز أن يكون ذلك بالعادة، لأنه لو كان بالعادة لالتبس العادات بالأمور الواجبة، وفي ذلك التباس الأدلة. وهذا يقتضي، لو كان هذا أصلاً لعلمنا باستحالة رؤية ما في خلاف جهة محاذاتنا، أن يكون هذا العلم أجلى من علمنا باستحالة رؤية ما في خلاف جهة المحاذاة، ولا شبهة في أن هذا العلم أجلى من كثير من العلوم الضرورية، فكيف يكون أصله العلم بالفصل بين العادات والأمور الواجبة؟

وربما يستدل لذلك أصحابنا أيضاً بأن رؤيتنا تصح مع المقابلة وتستحيل مع فقدها، فكانت شرطاً في رؤيتنا، وهذا تسلُّم لما ينازع فيه المخالف، وليس لهم أن يقولوا: إنه مستدل عليه، ثم يتسلمونه. وربما يقولون بأن رؤيتنا تحصل عند المقابلة وتنتفي بانتفائها على طريقة واحدة، فكانت بمنزلة العين في كونها شرطاً في الرؤية، وجرت المقابلة في ذلك مجرى كون الحي حيّاً في تصحيح صفة القادر والعالم وصفة المدرك، فكما أن هذه الصفات يستحيل ثبوتها من دون صفة الحي لما صحت عند صفة الحي واستحال ثبوتها من دون صفة الحي على طريقة واحدة، فكذلك الرؤية بالعين من دون مقابلة، ويقال للمخالف: إذا جوزت الرؤية بالعين من دون مقابلة فجوز أن تصحح هذه الصفاتِ صفة

---

١١ لما[١]] له لما، ج

غير صفة الحي، وجوز أن تصحح صفةَ القادر صفة غير الصفة التي تصحح صفة العالم، وكذا هذا في صفة المدرك. إلا أن لقائل أن يقول لأصحابنا: إنكم نقضتم هذه الطريقة بكثير مما يجري هذا المجرى وزعمتم أنها ثبتت بالعادة، كالشبع عند آكل الأطعمة الشهية والري عند شرب الماء العذب البارد، وقد تقدم كلامنا في ذلك. فإن قيل: أليس الولد لا يحصل فيما بيننا من دون وطء والمطر من دون غيم، ولم يدل ذلك على استحالة حدوث الولد من دون وطء ولا حدوث الماء من دون غيم؟ قيل له: أما نحن فلا يلزمنا هذا السؤال لأنا بينا أن العلم باستحالة الرؤية من دون مقابلة هو علم ضروري وأن المجوِّز لذلك مكابر، والعلم باستحالة ما ذكروه ليس بضروري، فصح تجويزه. وأما قول الشيوخ فأحد الأمرين مفارق للآخر، لأن طريقة الاستقراء تقتضي في المقابلة ما أوجبوه دون حدوث الماء من دون غيم والحيوان من دون وطء. أما في المقابلة فهي ما ذكرناها، وأما في الحيوان فطريقة الاستقراء تخالفها لأن الولد لا يحدث عند كل وطء، وتحدث حيوانات من دون وطء ابتداءً كالدود، وأما في الغيم فكذلك لأنه ينعقد الغيم مرات كثيرة، ولا ينزل المطر، ويحدث الماء من العيون من دون مطر.

واعلم أن هذا الدليل مبني على أن المقابلة شرط للرائي بالحاسة في حق كل مرئي سواء كان في جهة أو لا في جهة، وإذا استحال هذا الشرط فيه تعالى استحال أن يُرى بالحواس. وهذا لا يستقيم على الطريقة التي اخترناها في الدلالة الأولى وقلنا: إن شروط الرؤية بالحاسة إنما تتصور في المرئي إذا كان في جهة. فأما ما يستحيل كونه في جهة بنفسه أو بغيره لم يتصور فيه هذا الشرط، وما لا يتصور لا يتصور فيه معنى الشرط، فلا يصح أن نستدل بهذه الدلالة على كونه تعالى غير مرئي في نفسه، بل هي من جملة تمام أحد مقدمات الدلالة المتقدمة، وهو أنه لا مانع الآن يعقل من رؤيته تعالى بالحواس، على ما تقدم بيانه.

فأما الشيخ أبو الحسين رحمه الله فإنه سلّم أن المقابلة شرط للرائي بالحواس في حق كل ما يصح كونه مرئياً في نفسه، واستدل بهذه الدلالة، ثم قال: واعلم أن أقوى ما يُسأل على هذا الدليل أن يقال: إن المقابلة شرط في رؤية ما تصح عليه المقابلة إما بنفسه أو بمحله كاللون. فأما ما لا تصح عليه المقابلة فليست بشرط في رؤيته، فما أنكرتم أن يُرى بالحواس من دون مقابلة؟ وأجاب بأن المقابلة لو لم تكن شرطاً لرؤيتنا

بالحواس في حق بعض المرئيات للزم أن لا تكون شرطاً في رؤية جميع المرئيات، فكان يصح أن نرى الجسم واللون من دون مقابلة لأن صحة المقابلة عليهما لا تجعل ذلك شرطاً في رؤيتهما. ألا ترى أنه لو صح أن يكون العرض عالماً، وإن استحال كونه حيّاً، لَعلمنا أن هذه الصفة ليست بشرط في صفة العالم، وإن صحت على الذات، ثم كان لا تشرط في صحة كون الجسم عالماً، وإن صحت عليه؟ واعلم أن هذا السؤال لا يرد علينا من جهة المخالف لأنا لا نعوّل في كونه تعالى غير مرئي إلا على الطريقة التي تقدمت، فمتى سلم لنا الخصم أن المقابلة ليست بشرط في رؤيته فقد أجابنا إلى غرضنا، وقلنا له: فيجب أن يكون الآن مرئياً.

ويقال لشيخنا أبي الحسين رحمه الله: إنك متى قلت: إن المقابلة شرط في رؤيتنا لكل ما يصح كونه مرئياً في نفسه سواء صح فيه المقابلة أو استحال فيه، لم يمكنك أن تستدل على كونه غير مرئي لنا بدلالة ارتفاع الموانع، بأن يقال لك: ما أنكرت أن يكون تعالى مرئياً في نفسه، وإنما لا نراه لأن مقابلتنا للمرئي شرط في رؤيتنا له، وهذا الشرط فائت عنا معه تعالى، فلذلك لا نراه، وفوات الشرط من الموانع عن رؤية المرئي؟ فلا يصح لك أن تقول: إنه لا مانع من رؤيته تعالى الآن، فيجب أن نراه الآن. وأنت سألت نفسك في تلك الدلالة وقلت: لَمَ قلتم: إنه لو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه؟ وأجبتَ بأنه لو صح أن نراه الآن لكان قد اجتمع ما ذكرناه من كون ذاته مرئية في نفسها وأنّا على الصفة التي معها يصح أن نرى وارتفاع الموانع، فلو جاز أن لا نراه لجاز أن لا نرى الجبال الشاهقة بين أيدينا. وهذا مع تسليم القول بأن المقابلة شرط في رؤيتنا لكل مرئي لا يصح.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون المقابلة شرطاً في حق كل مرئي لما ذكره الشيخ أبو الحسين رحمه الله بأنها لو لم تكن شرطاً في رؤية بعض المرئيات لما جاز أن تكون شرطاً في رؤية الأجسام والألوان، لأن صحة الحكم على الشيء لا تجعله شرطاً بعد أن لم يكن شرطاً؟ قيل له: إنا لا نعلل كون المقابلة شرطاً في رؤية الأجسام بصحتها فيها فيلزمنا ما قاله. وإنما العلة فيه هو أمر غيرها، إلا أن صحتها فيها لا بد منها في كونها شرطاً

---

٢ عليهما] عليها، ج ١٠ أو استحال] واستحال، ج ١٦ وأنّا] ذاتا، ج

في ذلك لما بينا أن ما يستحيل لا يُعقل كونه شرطاً في حكم. فإن قيل: فما العلة في كونه شرطاً في ذلك؟ قيل له: إنه لا يلزمنا الآن بيان العلة فيه لأنه قد تسلم كون المقابلة شرطاً في رؤيتنا للأجسام، وقد بينا نحن أن استحالة الشيء تمنع من كونه شرطاً في حكم، فتم غرضنا في ذلك، وإن لم تتبين العلة فيه. وعلى أنا قد بينا فيما تقدم أن تأثير المرئي في الحاسة لا بد منه في الرؤية بها، وبينا أن ذلك التأثير هو انطباع المرئي في الحواس، وانطباعه فيها لا يصح إلا بمقابلته لها، فلذلك كانت المقابلة شرطاً في الرؤية بالحواس. ولو كانت ذاته تعالى مرئية لنا بالحواس لم تكن مشروطة بالانطباع فيها لأن ذلك يستحيل في ذاته تعالى، فلم تكن المقابلة أيضاً شرطاً في رؤيته بها، تعالى عن ذلك.

وأما قوله: إن المقابلة لو خرجت عن كونها شرطاً في رؤية بعض المرئيات لخرجت عن كونها شرطاً في رؤية الأجسام، لا يصح لأنه لا يمتنع أن يكون الشيء شرطاً في بعض المواضع دون بعض. ألا ترى أن الآلات شرط في صحة بعض الأفعال من القادرين منا، ثم لا يخرجها من كونها شرطاً فيها وجداننا صحة الفعل من القديم تعالى من دون آلة؟ وقوله: إنه لو صح أن يكون العرض عالماً من دون أن يكون حيّاً لخرج أن يكون كون الجسم حيّاً شرطاً في كونه عالماً، فإنه يقال له: إنه متى دلنا الدليل على أن كون الجسم حيّاً لا بد منه في صحة كونه عالماً، ثم وجدنا العرض صح كونه عالماً من دون كونه حيّاً، فإنا لا نبطل بذلك كون الجسم حيّاً شرطاً في كونه عالماً، بل نبحث عن العلة التي لها يجب أن يكون شرطاً في صحة كون الجسم عالماً دون صحة كون العرض عالماً. ألا ترى أنه لما دل الدليل على اشتراط بعض أفعالنا بالآلات فإنا لا نبطل كونها شرطاً فيه لأجل أنا وجدنا قادراً يصح منه مثل تلك الأفعال من دون آلة، بل بحثنا عن علة حاجتنا إلى ذلك دونه تعالى، وفرقنا بينه تعالى وبين القادر منا في الحاجة إليها لافتراقهما في علة الحاجة إليها؟ ثم يقال له: ألستَ سألت نفسك فقلت: فإن قالوا: أليس البارئ تعالى يرى المرئيات من غير مقابلة؟ فأجبت وقلت: إن دليلنا لا ينتقض بذلك، لأنا قلنا: الرائي بحاسة لا يرى إلا مع المقابلة، والبارئ سبحانه يرى من غير حاجة إلى

---

١٢ شرط] شرطاً، ج

حاسة؟ فيقال لك: أليس إذا قلت: إن البارئ يرى من دون مقابلة من دون حاسة، فقد وجدت رائياً من دون مقابلة ومن دون حاسة، فلماذا لم يلزمك أن نرى نحن الأجسام والألوان من دون مقابلة وحاسة قياساً على قولك: إن العرض لو صح كونه عالماً من دون كونه حيّاً للزم من ذلك أن يصح كون الجسم عالماً من دون كونه حيّاً؟

فإن قيل: أليس شيوخكم قالوا: إن السواد لو وُجد لا في محل لصح مع ذلك أن يُرى؟ فقد أثبتوا مرئياً بالحاسة من دون مقابلة، قيل له: هذا غير لازم علينا لأنا نجعل المقابلة شرطاً في رؤيته تعالى لو كان مرئياً، فلو سلمنا أن السواد الموجود لا في محل يكون مرئياً لكان ذلك آكد لدلالتنا لكونه تعالى غير مرئي. فأما من يجعل المقابلة شرطاً في رؤية كل مرئي الحاسة فإنهم أجابوا عن السوال بأنا إنما نجوّز أن يكون السواد الموجود لا في محل مرئياً إذا قُدّر وجوده لا في محل على حد وجوده في محل، وذلك بأن يكون في جهة بنفسه، ومتى قُدّر كذلك صح أن يقابل، فيصح أيضاً أن يُرى. فأما إن قُدّر وجوده لا في محل ولا في جهة فإنه لا يصح أن يُرى، لأنه لا يصح فيه المقابلة.

وسأل الشيخ أبو الحسين رحمه الله نفسه فقال: إن دليل المقابلة إنما يدل على استحالة رؤيته تعالى بالحواس، ولا يدل على أنه تعالى ليس بمرئي في نفسه. قيل له: كذلك نقول، وما استدللنا به على كونه تعالى غير مرئي في نفسه. فيقال له: وقد بينا نحن أن دلالة الموانع أيضاً لا تدل على كونه تعالى غير مرئي في نفسه على طريقتك لما بيناه من قبل، فينبغي أن تجوّز ذلك. قال: فإن قيل: أليس لم تجدوا فاعلاً مخترعاً في الشاهد، وإن كان القديم تعالى بخلاف ذلك؟ ولم تجدوا في الشاهد أيضاً مكلّماً لغيره إلا وتصح عليه المقابلة، وإن كان القديم بخلافه، فجوزوا مثله في الرؤية، قيل له: إنا لم نقتصر في دلالة المقابلة على مجرد الوجود فيلزمنا عليها ما ذكرتم، بل بينا أن العلم بذلك ضروري، وبينا عن أصحابنا الدلالة لكون المقابلة شرطاً في الرؤية بالحواس، والعقل لا يدل على أن خلاف ما ذكروه يستحيل على إثبات فاعل مخترع ومكلّم يستحيل أن يقابل.

---

١٥ به] بها، ج

دليل. واستدل بعضهم بأن الرؤية ليست إلا ثبوت صورة المرئي في الحاسة، وذلك يستحيل في ذاته تعالى. وهذا لا يسلمه خصومنا ويقولون: بل الرؤية وجود معنى في الحاسة. وأصحابنا يقولون: بل هو حالة للرائي يجدها من نفسه ويستغني بظهورها عن تحديدها. ويقال لهم: إذا جاز أن يثبت معنى ذاته تعالى في نفوسكم بعلمكم بذاته، فهلا جاز أن يثبت أيضاً معنى ذاته في حواسكم؟ فإن قالوا: إنا لا نتصور ثبوت معنى ذاته تعالى في حواسنا، قيل لهم: هذا القول كقول من يقول: إنا لا نتصور رؤية ما ليس من جنس هذه المرئيات.

فأما ما يدل من جهة السمع لقولنا فمن ذلك قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [٦ الأنعام ١٠٢] وهذه الآية تدل على أنه لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة. وقد استدل أصحابنا بالآية من وجهين، أحدهما أن الإدراك بالأبصار هو الرؤية، وقد نفى ذلك عن ذاته تعالى نفياً مطلقاً، والثاني أنه تعالى تمدّح بنفي ذلك عن ذاته. ونحن نذكر كلا الوجهين إن شاء الله.

أما الأول فلأنه تعالى نفى أن يراه كل ذي بصر نفياً مطلقاً غير مختص بزمان دون زمان، فدلّ على نفي رؤية كل ذي بصر له في الدنيا والآخرة. أما كون النفي مطلقاً في الآية فظاهر. وأما أن الإدراك بالبصر هو الرؤية فلأن الإدراك في أصل اللغة هو اللحوق. قال الله تعالى ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [٢٦ الشعراء ٦١] أي ملحقون، ويقال: أدركت الثمرة والقِدر، إذا نضجتا، ويقال: أدرك الغلام، إذا بلغ. فلما كانت هذه الأشياء تلحق على التشبيه بالأجسام غاية مخصوصة قيل فيها: إنها أدركت. وكذلك البصير، لما كان على بعده من المرئي تحصل له الرؤية به وتتعلق به ويصير كالمتناول له، قيل فيه أيضاً على جهة التشبيه: إنه أدرك، فيكون أصل الكلمة حقيقة في اللحوق، وهو أنه يلحق جسم بجسم، وتكون حقيقة مشتركة في غير الأجسام من جهة العرف، ويتميز بعض المعاني عن بعض بما يقترن بلفظة الإدراك، فإذا أضيف الإدراك إلى الحواس لم يفهم منه إلا الإحساس بها، ولهذا لا يسبق إلى الفهم من قول القائل: أدركت ببصري شخصاً، إلا الرؤية. ولهذا لا يصح أن ينفى بأحدهما ويثبت بالآخر، فلا

١ ليست] ليس، ج ٤ لهم] له، ج ١٧ نضجتا] نضجا، ج

يصح أن يقال: أدركت ببصري شخصاً، وما رأيتَه. وهذه دلالة اتحاد الفائدة، وقد فهم أهل اللسان من الآية الرؤية.

روي عن عائشة أنها لما سمعت أن كعباً يقول: إن محمداً رأى ربه، قالت: لقد قفّ شَعري مما قلت، ثلاث من حدّثكهن فقد أعظم الفرية على الله تعالى، من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية. قال الله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾. وروي عن ابن عباس أنه سئل عن قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فقال: إنهم ينتظرون الرحمة من ربهم ولن يرى الله أحد، وتلا هذه الآية. وروي مثل ذلك عن غيره من أهل العلم على ما سنذكر ذلك إذا أجبنا عن استدلالهم بهذه الآية، إن شاء الله تعالى.

إن قيل: الإدراك هو الإحاطة، قيل له: ليس يخلو من قال ذلك إما أن يقول: إن اللفظ موضوع لها على جهة الحقيقة، فيلزمه أن يصح إطلاقه في كل جسم أحاط بغيره حتى يصح أن يقول: أدرك السور المدينة، أو: أدرك البيت ما فيه، أو يقال: إنه موضوع للإحاطة في الأصل ويُستعمل في البصر على جهة التشبيه، فيلزمه أيضاً أن يصح استعماله فيما ذكرناه وأن لا يصح استعماله في البصر لأنه لا يعقل فيه معنى الإحاطة، لا على جهة الحقيقة، ولا معنى يشبه الإحاطة لأن نفس البصر لا يحيط بالمبصَر ولا المبصِر. فإن قال: إنه يحيط بالمرئي الشعاعُ المنفصل من العين، قيل له: إن أهل اللغة لا يعرفون ذلك، فلا يصح أن يضعوا اللفظ له، ولا أن يستعملوه فيه مجازاً. وقد بينا نحن فيما تقدم أنه لا أصل لهذا القول، وكان ينبغي أن لا يصح أن يقال: أدركت ببصري شخصاً، لأن شعاع البصر لا يحيط به. فإن قال: إن الإدراك بالبصر هو الرؤية للشيء من جميع جهاته، فصح تشبيهه بالإحاطة، قيل له: لو كان كذلك للزم ما قدمنا من كون اللفظة موضوعة في الأصل للإحاطة، وللزم أن لا يصح أن يقال: أدركت ببصري شخصاً، لأنه لا يراه من جميع الجوانب، وكان لا يصح تأويل الآية عليه لأن قولهم: إن معناه: لا يرونه من جميع جهاته، يقتضي أنه تعالى ذو جهات، تعالى الله عن ذلك. فأما قوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [٢٠ طه ١١٠] فمعناه: لا يعلمون جميع

---

٣ روي...عائشة] أورد القاضي عبد الجبار حديث عائشة مع اختلاف في المغني ج ٤ ص ٢٢٨

معلوماته ولا مقدوراته ولا كُنْه الحكمة في جميع أفعاله وتدبيره لخلقه. فإن قيل: الإدراك بالبصر هو رؤية الشيء المحدود، قيل له: هذا لا يعرفه أهل اللغة. فإن قال: إن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جهاته، وإنما يُرى كذلك إذا كان محدوداً، قيل له: قد بينا بطلان ما ذكرته، فسقط ما تبنيه عليه.

فإن قيل: ولم زعمتم أن المراد بالأبصار في الآية هي العيون؟ وما أنكرتم أن يكون المراد به العقول كما قال تعالى ﴿أُولِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ﴾ [٣٨ ص٤٥] فيكون معنى الآية أن العقول لا تدرك منتهى قدرته وعلمه تعالى، وهو تعالى يدرك منتهى معلومات العقول؟ قيل له: إن قولنا: أبصار، حقيقة للعيون مجاز في العقول من حيث كان العقل يتوصل به إلى الوقوف على الشيء، ولهذا لا يسبق إلى الفهم من قول القائل: اشتكى بصرُ فلان، أي جُن وفسد عقله، وكذلك إذا قيل: ذهب بصره ولا بصر له، فحملُ الآية على العقول حمل لها على المجاز. ولأن إدراك البصر في الآية منفي عن ذاته تعالى، فمتى حمل على نفي العلم بمقدوراته ومعلوماته كان حملاً للآية على المجاز من وجهين، وذلك لا يصح مع إمكان حملها على الحقيقة.

فإن قيل: ولم زعمتم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية؟ أليس قد يقال: أدركتُ حرارة المِيل ببصري، ولا يراد به الرؤية لأن الحرارة لا تُرى؟ قيل له: إنا قد بينا أن الإدراك متى أضيف إلى البصر مطلقاً من غير تقييد بالمدرَك فإنه لا يفهم منه إلا الرؤية، وهذا ظاهر. ولو فهم من إطلاقه إحساسُ البصر غير الرؤية أيضاً لم يضرنا لأنا نقول: إن نفي الإدراك المقرون بالبصر مطلق، والمراد به على هذا القول هو الإحساس الذي يتعلق بالبصر، رؤية كان أو إحساساً آخر، فكانت الآية نفياً لجميع ذلك.

فإن قيل: إن الآية نفي لأن تدركه الأبصار، ونحن نقول بذلك، لكنا نقول: إنه سيراه المبصرون لا الأبصار، قيل له: أما الأبصار التي هي الإدراكات عندكم فلا أصل لها، على ما تقدم. وأما الأبصار التي هي العيون فأكثركم لا يقول بإثبات حالة للجملة بكونها رائية، فمعنى كون الجملة رائية هو كون عينه رائية للشيء، والآية نفي لذلك. ومن يقول منكم بحالة للجملة بكونها رائية فمتى حمل الآية على نفي هذه الحالة عن الأعين فقط لم تكن

---

١٧ إطلاقه] إطلاق، ج

لذلك فائدة لأنه يجري مجرى أن يقول: لا تراه الأيدي ولا الأرجل، وذلك مما لا يخفى على أحد ولا تذهب إليه الأوهام. وقيل أيضاً: إن المفهوم من قول القائل: أدرك بصري كذا، أي أدركته ببصري، كما أن المفهوم من قول القائل: كتبت يدي ومشت رجلي، أي كتبت بيدي ومشيت برجلي، ولهذا لم يحمل أحد من المفسرين الآية على ما قاله السائل. وقد قال بعضهم: إذا جاز لكم أن تحملوا الآية على أنه لا يراه المبصرون بأبصارهم، وليس للمبصرين ذكر في الآية، جاز لنا أن نحملها على أن المراد بها: لا يرونه محدوداً ولا يعلمه المبصرون بعقولهم. فيقال لهم: إنما كان يصح ما قلتم إن لو حملنا الآية على ما لا يُفهم من ظاهرها في العرف فتقولوا: أنتم لستم بأن تحملوها على ما لا يُفهم منها بأولى من أن نحملها على معنى آخر لا يفهم منها. وقد بينا أنه يسبق إلى الفهم في العرف من قولهم: أدرك بصري كذا، أي أدركته ببصري، ولهذا إذا قيل لا يدرك الخليفةَ بصر، لم يُفهم منه إلا رؤية المبصرين له. وإذا صح ذلك لم يمكن لكم أن تحملوها على ما لا يُفهم منها، ومعلوم أنه إذا قيل: لا يدرك هيئة الخليفة بصر، لم يُفهم منه أنها لا تدرك محدودة وأنها لا تدرك جسماً.

فإن قيل: إذا كان معنى قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ لا يراه المبصرون، لزم في قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ أنه يرى المبصرين، وهو تعالى من جملة المبصرين، فيلزم أن يرى ذاته، وإذا صح أن يرى ذاته صح أن يراه غيره، لأن أحداً لم يفرق بينهما، قيل له: إنا قد قلنا: إن معنى الآية: لا يراه المبصرون بأبصارهم، فمتى فسّر قوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ بتفسير مقابل لذلك كان معناه: وهو يرى المبصرين بالأبصار. وذلك لا يدخل فيه تعالى لأنه منزّه عن الحواس. وعلى أنا إنما حلمنا أول الآية على ذلك لما بينا أن السابق إلى الفهم من قولهم: أدركت ببصري شخصاً، أي رأيته، وليس يسبق إلى الفهم من قول القائل: أدركت بصراً، إلا رؤية البصر الذي هو العين دون المبصر، فلم يلزم أن نحمل قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ على أنه يرى المبصرين، بل يجب حملها على الظاهر وعلى ما يفهم منه. فإن قيل: عندنا أنه تعالى مدرِك ببصر وهو

---

٩ يسبق] سبق، ج

الإدراك، قيل لهم: أنتم الآن ملزمون علينا، ونحن ندفع عن مذهبنا، فينبغي أن تلزمونا على مذهبنا لا على مذهبكم. وعلى أنا قد بينا أنه لا أصل لقولكم فسقط كلامكم.

فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ يجري مجرى قوله: لا تدركه كل الأبصار، فهذا يفيد أنه لا يدركه جنس الأبصار. فأما أن يفيد استغراق الجنس وأنه لا يدركه بصر فلا، ونحن نقول بذلك، لأنا نقول: إنه تعالى لا يراه في الآخرة كل الأبصار، وإنما يراه المؤمنون دون الكفار، قيل له: إن من يقول: إن اللام الداخلة على الجمع يفيد استغراق الجنس سواء كان داخلاً على نفي الجنس أو الإثبات، لا يلزمه ما ذكرته، والكلام معه يقع في الدلالة لذلك. فأما من يقول: إنه يفيد الجنس ويحتاج في الاستغراق إلى دليل زائد، فيقال على قوله: إن اللام الداخلة على نفي الجنس يفيد استغراق نفي الجنس إذا لم تقترن به لفظة كل، وإن كان في الإثبات لا يفيد استغراق الجنس. يبين هذا أنه إذا قال القائل: فلان لا يقرب النساء، أفاد أنه لا يقرب واحدة من النساء. ألا ترى أنه لو قرب واحدة منهن لصح أن تجتمع فيه فائدة قوله: فلان لا يقرب النساء، وقوله: فلان يقرب النساء، مع أنهما نقيضان؟ يبين هذا أنه إذا قيل: فلان يقرب النساء، أفاد على هذا القول أنه يقرب بعض هذا الجنس، وإذا قرب واحدة فقد قرب بعض الجنس، فلو أفاد قوله: لا يقرب النساء، أنه لا يقرب بعض هذا الجنس اجتمع فائدة القولين. وإذا صح ذلك لم يلزم إذا لم يفد قول القائل: فلان لا يقرب كل النساء، أنه لا يقرب أحدى من هذا الجنس أن لا يفيد ذلك إذا قيل: فلان لا يقرب النساء، لأنا بينا أنه إذا لم يقيد بلفظة كل فإنه يفيد استغراق نفي الجنس.

فإن قيل: لم قلتم: إن الآية تقتضي نفي إدراكه بالأبصار في الدنيا والآخرة؟ قيل له: لأن النفي في الآية مطلق غير مقيَّد بزمان دون زمان، فاقتضى نفي إدراكه بالأبصار في جميع الأحوال، كما لو قال القائل: فلان لا يدخل داراً، أفاد نفي دخوله الدار في جميع الأحوال. ويبين هذا أن إثبات قوله: فلان تدركه الأبصار، يفيد إثبات إدراكه بالأبصار

---

٤ جنس] + (حاشية) ظ كل، ج ٦ يفيد] لا يفيد + (حاشية) صوابه بحذف لا، ج ١٠ استغراق نفي] نفي استغراق، ثم شطب نفي، ج ١٨ استغراق نفي] نفس استغراق + (حاشية) صوابه بحذف نفي، ج

في بعض الحالات، فيلزم أن يفيد نفيه نفي إدراكه في جميع الحالات ليثبت كونهما نقيضين، وإلا صح أن يجمع بين القولين ولا ينسب ذلك إلى التناقض. ألا ترى أن القائل إذا قال: فلان تدركه الأبصار، فأراد الآخر أن يناقضه ويمانعه، فإنه يقول: بل لا تدركه الأبصار، فلو لم يتمانع الكلامان لما كان الثاني يقابل به؟

وقد قال بعض المخالفين: إن اللام من قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ ينصرف إلى المعهود، وهي الأعين في الدنيا دون أعين الآخرة. فيقال لهم: إنما يجوز صرف اللام إلى المعهود إذا تقدم له ذكر أو دل عليه شاهد حال، ومتى لم يكن كذلك فالمعهود هو الجنس، فوجب صرف الكلام إليه. وقال بعضهم: إنه تعالى أراد: لا تدركه الأبصار في الدنيا، ليحث بذلك على النظر في دلائله. فيقال له: قد بينا أن النفي مطلق، فلو كان المراد ما ذكروه لم تكن للآية فائدة، لأن كل أحد يعلم أنه لا يراه، وليس يطلب أحد معرفته تعالى من جهة الرؤية. وعلى أن ما ذكروه من معنى الحث على النظر لا يقتضي أن يحمل النفي في الآية على نفي الرؤية [في الدنيا]، بل قد يصح أن يريد تعالى نفي رؤيته في جميع الأحوال ويريد بها الحث على النظر في دلائله. فأما إذا لم يصح أن يُرى أصلاً لم يكن بد في معرفته من النظر في دلائله، بل ما ذكرناه أولى لأنه لو جاز عليه الرؤية لصح أن نطلب معرفته بالرؤية.

وأما الاستدلال بالآية من الوجه الثاني، وهذا الوجه يدل على استحالة رؤيتنا له تعالى، فهو أن الآية تمدُّح، وهي تمدح بنفي [إدراك] الأبصار عن ذاته، وليس بنفي تفضُّل. وكل ما هذه حاله يجب أن يكون إثباته نقصاً، والله تعالى منزه عن النقائص في الأحوال كلها. وإنما قلنا: إنها تمدح، لأنها في خلال المدائح، وهذا لا شبهة فيه. وإنما قلنا: إن ما كان في خلال المدائح لا يجوز أن يكون غير مدح، لأن القائل إذا مدح زيداً فقال: زيد فاضل تقي يجلس في الدار شجاع عاقل، لم يحسن قوله: يجلس في الدار. ولو قال بدلاً من قوله: يجلس في الدار، ما يمدح به، نحو أن يقول: بر مؤمن، لَحَسُنَ الكلام.

فإن قيل: لو كان نفي الإدراك عن ذاته تمدّحاً لكانت الطعوم والأراييح ممدوحة لأنها لا تدركها الأبصار، قيل له: أجاب شيوخنا عن هذا بأن التمدح وقع بمجموع قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ وقوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ وبهذا يتميز تعالى عن كل شيء، ولا

شبيه له تعالى في هذه الصفة. قالوا: وهذا كقوله تعالى ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [٢ البقرة ٢٥٥] وقوله تعالى ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [٦ الأنعام ١٤] فإن التمدح في هذه الآيات متعلق بمجموع الأمرين. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: والوجه أن يُقلب على هذا السائل سؤاله في قوله تعالى ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وفي قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ وقوله ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾ [٦ الأنعام ١٠١] فيقال: أليس الأعراض لا تأخذها سنة ولا نوم ولا تُطعَم وليس لها ولد؟ فما أجاب به فهو جوابنا في الإدراك. فإن قال: إنه يجوز أن يكون نفي السنة والنوم وكذلك غيرهما مما ذكرتم مدحاً في حق حي دون آخر، قيل لهم: جوزوا مثله فيما ذكرناه. وإن قالوا: إن نفي السنة والنوم مدح فيه تعالى بشرط كونه حيّاً، ألزمناهم مثله فيما ذكرنا. وإن قالوا: إن نفي السنة وحده ليس بمدح، وإنما المدح نفي مجموع السنة والنوم، أو قالوا: إن نفي السنة مدح بشرط نفي النوم، أجبناهم بمثله فيما ذكرنا. فإن قالوا: لو كان مجموع نفي أن يدرَك مع كونه مدرِكاً مدحاً لكان لكل واحد منهما قسط في المدح، قلنا: ولو كان مجموع نفي السنة والنوم مدحاً لكان لكل واحد منهما قسط في المدح. وإذا كان بمجموعهما يقع التمييز لم يلزم أن يكون لكل واحد منهما قسط في المدح. فإن قيل: إن كونه تعالى مدرِكاً للأبصار مدح بانفراده، فلم جعلتموهما مدحاً بمجموعهما؟ قيل له: إنه لا يمتنع أن تكون الصفة مدحاً بنفسها، وإن كان لا يقع بها التمييز، ثم تكون مدحاً مع صفة أخرى إذا وقع بمجموعهما التمييز. فإن قيل: لو كان ما لا قسط له في المدح يكون مدحاً إذا ضامّ غيره لوجب أن يكون قولهم: فلان عالم أسود، وقولهم: يَعلَم ويُعلَم، مدحاً، قيل لهم: لم زعمتم أنه إذا لم يقع التمدح بما ذكرتم أن لا يقع أيضاً بكل وصفين؟ وعلى أنه لا يقع التمييز بما ذكرتم، فيجوز أن لا يقع به المدح بخلاف ما نحن فيه.

فإن قيل: لو كان ما يقتضي التميز يقع به المدح لوجب أن تكون القدرة ممدوحة عند أصحابكم لأنه لا مثل لها، ولوجب إذا لم يكن في الوجود إلا حي جاهل أن يكون ممدوحاً، قيل له: إنما يجب التمدح بالتميز الذي يقع به الفصل عن النقص، وليس كذلك تميز القدرة عن غيرها، لأنها لا تخرج بذلك عن كونها محدَثة محتاجة إلى محل. والجهل في

---

١٠ مجموع] بمجموع، ج ١٦ بها] به، ج

نفسه نقص، فكيف يقع به المدح؟ فأما كونه تعالى مدرِكاً غير مدرَك فإنه يفيد كونه تعالى حيّاً غير جسم، وبذلك ينفصل عن جميع صفات النقص، كما تقدم مثله في قوله تعالى ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [٢ البقرة ٢٥٥]. فإن قيل: إنا نقول في قوله تعالى ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ إن كل واحد منهما مدح لأنه تعالى نبه بنفي السنة والنوم على نفس سائر سمات الحدث عنه، قيل لهم: إنه يصح لنا أن نذكر مثله في قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ فنقول: إن قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ دل على كونه غير محدَث ونبه به على نفي سائر سمات الحدث عنه.

فإن قالوا: إن كون الشيء مرئياً لا يدل على كونه محدَثاً، لما سنذكره في دلائلنا العقلية، قيل لهم: قد ذكرنا نحن أن الآية تمدح، وسلمتموه أنتم أيضاً، لكنكم قلتم: إن التمدح لم يقع بمجموع الأمرين، وذلك تسليم منكم أن ظاهر الآية يقتضي التمدح، فإذا نازعتم في أن نفي الإدراك في الآية لم يكن مدحاً لأن إثباته من سمات الحدث، كان لنا أن ندفع ذلك، ويسلم لنا ظاهر الآية. وعلى أن من مذهبكم أن الله تعالى يمدح العبد، وإن لم يكن على صفة مدح، أو يمدحه على فعل، وإن كان لا يستحق بذلك المدح، بل قلتم: إن له أن يفعل ذلك لأنه ليس تحت رسم وحَدّ، فله إن يشأ المدحُ بما ليس بصفة مدح في نفسه. فما أنكرتم أن يتمدح تعالى بنفي الإدراك، وإن لم يكن صفة مدح، أو يتمدح بمجموع كونه مدرِكاً غير مدرَك، وإن لم يكن لكل واحد منهما قسط في المدح، لأنه شاء ذلك وحسن منه، لأنه ليس تحت حد ورسم؟

وربما يقولون: إنما تمدح تعالى بأنه لا تدركه الأبصار لأنه قادر على أن يجعلها مدرِكة وغير مدرِكة. وهذا بناء منهم على أن الإدراك معنى، وقد بينا فساده. وعلى أن هذا تركٌ لظاهر الآية لأنه لا يُفهم من قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ أنه يُخرج البصرَ من أن يدركه، كما إذا قيل: لا يدرك المعدومَ بصر، لم يُفهم منه أن المعدوم يخرج البصر من أن يدركه.

وأما أن التمدح بنفي الإدراك ليس هو تمدحاً بتفضل فلأنه لو صح أن يرى لكانت رؤيته تفضلاً لأنها تكون إكراماً للرائي، [لا] سيّما وعندهم أنها من أفضل اللذات، فكيف يكون نفيها تفضلاً؟ فإن قالوا: إنما كان نفيها تفضلاً لأنه يتبعه التفضل، وهو التكليف، لأنا لو رأيناه لما صح تكليفنا بمعرفته ولا بغيرها من التكاليف، قيل: هذا لا

يصح على أصولكم، لأن عندكم لا يعتبر في أفعاله وجه حكمة، ولأنكم تحسّون تكليف ما لا يطاق، فتكليف الفعل مع المعرفة بالمكلِّف ضرورةً أولى بالحسن.

ومما يدل على أن نفي الإدراك ليس بتفضل أن التفضل لا بد فيه من فعل أو إعدام فعل أو نفي فعل، فلو منعنا تعالى رؤيته تفضلاً لكان يمنعنا ذلك إما بأن يفعل ضد إدراكه، كما يقوله المخالف، أو بأن لا يفعل الإدراك، وقد بينا أن الإدراك لا أصل له ولا لضده، أو بأن يفعل بعض الموانع من رؤيته تعالى، وقد بينا أنه لا يُعقل مانع من رؤيته تعالى. فإن قالوا: إن الذي ذكرتموه الآن هو دليل الموانع وأنه دليل مبتدأ لكم في المسألة، فإذا لا يمكنكم الاستدلال بالآية إلا بأن تضموا إليه دليلاً لكم مبتدأ، قيل: ليس الأمر كما ظننتموه لأن إبطالنا أن يكون الإدراك معنى هو من مقدمات دليل الموانع، وكذلك إبطالنا أن يُعقل مانع من رؤيته هو إحدى مقدماته أيضاً. ألا ترى أن بإبطال هذين القسمين لا يتبين أنه تعالى ليس بمرئي ما لم يضم إلى ذلك أنا على الصفة التي يجب معها أن نرى المرئيات، وفي الاستدلال بالآية لا نحتاج إلى هذه المقدمة التي بها يتم دليل الموانع. وفي دليل الموانع لا نحتاج أن نضم إليه مقدمات الاستدلال بالآية، نحو التمدح بالنفي وغير ذلك، فلم يكونا دليلاً واحداً. وأما أن التمدح بالنفي إذا لم يكن النفي تفضّلاً فإثباته يجب أن يكون تفضلاً فلأنه لا يخلو إما أن يكون إثباته مدحاً أو يكون لا مدحاً ولا نقصاً أو يكون نقصاً، على ما نقوله. فإن كان مدحاً لم يجز أن يكون نفيه مدحاً أيضاً لأن الذات لا تُمدح بنفي المدائح عنها، وإلا صح أن تمدح الذات بأنها غير عالمة وقادرة. وإن لم يكن لا مدحاً ولا نقصاً لم يجز أيضاً أن يكون نفيه مدحاً لأنه ليس بأن يكون نفيه مدحاً بأولى من أن يكون نفيه نقصاً، ولهذا لا يُمدح الإنسان بأنه لا يجلس في داره.

إن قيل: إنما يصح ما ذكرتم إن لو كان التمدح في الآية بنفي الإدراك، فأما وقد قلتم: إن التمدح فيها هو بمجموع النفي والإثبات، لم يصح قولكم: إن إثبات هذا النفي يكون نقصاً، قيل له: إن التمدح في الآية، وإن وقع بمجموع النفي والإثبات من حيث يحصل التميز بهما، فإن بانتفاء أحدهما يرتفع مجموعهما، فيرتفع ما وقع التمدح به من التميز عن غيره،

---

١٠ إحدى] من احدى، ج ٢٤ بهما] بينهما، ج

فصح أن نقول: إن بإثبات هذا النفي يزول التمدح، فكان نقصاً. وأيضاً، فإذا جاز عندكم أن يكون كونه حيّاً ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ مدحاً، ولو زال هذا النفي لثبت النقص، سواء قلتم: إن مجموع الأمرين هو التمدح، أو قلتم: إن النفي شرط في ثبوت التميز والتمدحُ بكونه حيّاً، فكذلك هذا في قولنا في الآية التي استدللنا بها.

فإن قيل: ما أنكرتم، وإن كان إثبات كونه تعالى مدرَكاً بالأبصار نقصاً، أن لا يدل ذلك على استحالة الرؤية عليه، كما أن إثبات كونه تعالى ظالماً يكون نقصاً ولم يدل ذلك على استحالة الظلم منه تعالى؟ قيل له: إنه تعالى يستحيل منه الظلم عندنا على ما تقدم ذلك، وإن كان استحالته من جهة الدواعي، لا من جهة القدرة. فإن قيل: جوزوا أن تكون استحالة رؤيته بالأبصار هو استحالة من جهة الدواعي أيضاً، قيل له: إنكم متى سلمتم هذا فقد سلمتم استحالة رؤيته بالأبصار. وعلى أن المستحيل من جهة الدواعي هي الأفعال ونفيها، وليس كونه تعالى مرئياً من هذا القبيل، لأنا بينا أنه لا يقف على فعل كخلق الإدراك وإزالة مانع.

وأما الدلالة لقولنا: إن النقص على الله تعالى لا يجوز، فطريقان، أحدهما الإجماع على ذلك، لأن الخصم لا ينازع في كون الإجماع حجة، ولأن الخصم لا يجيز النقص عليه تعالى بوجه من الوجوه ولا في حالة من الحالات. والثاني أن نقول: إثبات الإدراك نقص فيه تعالى، ولا يخلو من أن يكون نقصاً من حيث أنه فعل قبيح أو إخلال بواجب أو من حيث تزول معه صفات ذاته. فإذا لم يكن من قبيل الأول كان من قبيل الثاني. فمتى نازع الخصم في أن النقص من هذا القبيل جائز، دللنا على نفي ذلك عنه بدليل العقل. هذه طريقة شيخنا أبي الحسين في الاستدلال بالآية وأجوبته عما يرد من الأسئلة عليه. فأما سائر شيوخنا فإنهم استدلوا بها فقالوا: إن الآية تمدح بنفي الإدراك عن ذاته تعالى، وما تمدح تعالى بنفيه عن ذاته فإثباته نقص. واستدلوا على أن ذلك تمدح بأن الأمة تأوّلت الآية على وجوه كلها تمدح. أما قولنا في ذلك فظاهر، وتأوله غيرنا على نفي الإحاطة أو الإدراك من جميع الجهات أو نفي الرؤية في الدنيا، وكل ذلك مدح.

٦ الرؤية ... ٧ استحالة] الجملة مضافة في هامش ج مع ملاحظة: صحيح بحسب الظن

ولقائل أن يقول: إن في المخالفين من يقول: الآية إخبار فقط وليست بمدح، وفيهم من يقول: إن معنى الآية أن الأبصار لا تدركه، فلا وجه لدعوى الإجماع. واحتجوا أيضاً بأن الناس يقولون على وجه الثناء على الله: يا من يرى ولا يُرى، وإنما أخذوا ذلك عن هذه الآية. والمخالف لا يسلم هذا ويؤوّل الإدراك في الآية على وجوه ذكرناها غير الرؤية. قال أصحابنا: وإنما قلنا: إن الآية تمدح بنفي يرجع إلى الذات لأنه ليس بنفي فعل عنه تعالى، لما بيناه نحن، واستدلوا على أن ما تمدّح تعالى بنفيه عن ذاته فإثباته نقص بأن النفي لما كان راجعاً إلى الذات صح أنه لا يُرى إما لأنه ليس على صفة يُرى عليها وإما لأنه على صفة يستحيل أن يرى عليها، وكلا الأمرين لا يجوز تغيره، فلو تغيرا، أو أحدهما، لخرجت ذاته تعالى عن صفتها الذاتية، وذلك نقص.

ولقائل أن يقول: إن هذا عدول منكم إلى دليل الموانع لأنكم متى قلتم: إن هذا النفي هو لأمر يرجع إلى الذات، ولا يمكنكم تصحيحه إلا أن تثبتوا أن نفي إدراكه ليس لأمر يرجع إلينا ولا إلى نفي الإدراك الذي هو معنى ولا إلى زوال مانع من رؤيته، فصح أنه لأمر يرجع إلى ذاته، وعند هذا البيان لا يحتاج إلى الاستدلال بالآية وإلى أنها تمدح بنفي الإدراك وأن إثباته يجب أن يكون نقصاً. فأما على طريقة شيخنا أبي الحسين فقد بينا أنه أورد الاستدلال بالآية على وجه لا يرد عليه ما لزمهم.

دليل: قوله تعالى لموسى عليه السلام ﴿لَن تَرَانِي﴾ [٧ الأعراف ١٤٣] يدل على أنه لا يراه أبداً لأن ﴿لَن﴾ لنفي الأبد. ذكر أبو الحسن الدهّان رحمه الله في كتاب الأدوات عن صاحب كتاب العين أن ﴿لَن﴾ كلمة تؤكّد الجحد في المستقبل، فإذا قلتَ: لن أفعل، فقد أكدت على نفسك أنك لا تفعله أبداً. وقال في تفسير ﴿لَن﴾: إنه يخلص الفعل للمستقبل وينفيه، وذلك في قولك: لن يذهب زيد أبداً، إذا قال قائل: سيذهب زيد غداً. ويمكن أن يحتج لكونه مفيداً للنفي على التأبيد بأنه يؤكَّد بلفظه التأبيد، والتأكيد يطابق المؤكد في فائدته ويزيده قوة. ولأنه لو أفاد نفي الفعل في المستقبل أوقاتاً منقطعة لما تناقض قول القائل: زيد لن يقوم وسيقوم، لأنه يجوز أن لا

---

١ وليست] وليس، ج

يقوم في المستقبل أوقاتاً ثم يقوم بعدها، ولما تناقض عُلم أنه يفيد نفي الفعل في المستقبل على التأبيد، فلذلك نافاه قولهم: سيفعل.

وليس يضرنا في هذا الاستدلال أن توجد لفظة لن مستعملة في بعض المواضع ولم يرد بها التأبيد، كما في قوله ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [٢ البقرة ٩٥] ثم إنهم يتمنون الموت في الآخرة. وذلك لأن اللفظة قد تستعمل في غير موضوعها، ويُعرف ذلك لدلالة، ولا يدل ذلك على أنه يجب حملها على ذلك في كل موضع من غير دلالة كما نقوله في ألفاظ العموم. وقد دلت الدلالة على أن أهل النار يتمنون الموت في الآخرة، فحملنا لفظة لن في الآية على غير ظاهرها. وعلى أنه قد قيل أيضاً: إن الموت الذي نفى تعالى أن يتمنوه هو الموت الذي يؤديهم إلى عذابه تعالى، ولذلك قال ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ وهذا الموت لا يتمنونه أبداً، وإنما الذي يتمنونه في الآخرة هو الموت الذي يتخلصون به من عذابه تعالى، فما دخل عليه لفظة لن في الآية لا يُتمنى أبداً، ولهذا قرنه تعالى بلفظ التأبيد، ومعلوم من جهة اللغة أنه موضوع للدوام، فصح أن ما يتمنونه غير ما دخل عليه النفي في الآية.

فإن قيل: قوله تعالى ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [٧ الأعراف ١٤٣] هو طلب للرؤية في الدنيا، فقوله ﴿لَن تَرَانِي﴾ ينصرف إليه، وإن كان مطلقاً، كما لو قال قائل لغيره: تغذَّ عندي، فقال ذلك الغير: والله لا تغديت، فإنه ينصرف إلى الغداء عنده وإن كان كلامه مطلقاً، قيل لهم: إن الخطاب المطلق لا يجوز تقييده من غير دلالة، وقوله تعالى ﴿لَن تَرَانِي﴾ مطلق يتضمن جواب موسى بنفي رؤيته له تعالى في الدنيا وفي الآخرة، فلم يجز أن يترك ظاهره إلا لدليل. وليس كذلك قول القائل: والله لا تغديت، لأنه في العرف يتقيد بالغداء عنده، لأن الأيمان تحمل على العرف، ولم تجر العادة بأن يمنع نفسه الإنسان من الغداء أبداً، وقد يمتنعون من الغداء عند بعض الناس، فلذلك ترك ظاهره، ولم يحصل مثل هذا العرف في قوله تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ فكان على ظاهره. ويدل على أن موسي لا يراه أنه تعالى قال ﴿وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [٧ الأعراف ١٤٣] وسوف للاستقبال، فكأنه قال: انظر إلى الجبل، فإن استقر فستراني في المستقبل، فلما لم يستقر صح أنه لا يراه في

المستقبل، وإذا لم يره موسى عليه السلام فكذلك غيره. وقيل أيضاً: إذا لم يره دل على استحالة كونه مرئياً، لأن أحداً لم يفرق بينهما.

فإن قيل: إنه تعالى وعده الرؤية في المستقبل إن استقر الجبل، وقد علمنا أنه استقر بعد التحريك، فدل [على] أنه سيراه في الآخرة، قيل: إنه تعالى علّق رؤيته إياه تعالى في المستقبل باستقرار الجبل في حال النظر، ولم يستقر في هذه الحالة، بل جعله الله دكاً، فحركه وأخرجه عن كونه جبلاً، فلم يصح أن يقال: استقر الجبل من بعد. وقد قرئت الآية: دكّاءً، بالمد، والدكّاء هي الأرض المستوية، فصح أنه تعالى أبطل الجبل. وقد قيل أيضاً: إنه تعالى علق رؤيته إياه باستقرار الجبل في حال تحريكه إياه، وذلك شرط مستحيل، والمعلق بالشرط المستحيل يكون محالاً.

دليل: استدل شيوخنا بأنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا واستعظمه ووصفه بالاستكبار والعتوّ وعجّل عقاب بعض من سأل ذلك، فلو كانت رؤيته تعالى أمراً جائزاً غير مستحيل لما وصف تعالى من سأل ذلك بتلك الأوصاف، ولما عجل عقاب بعضهم. فمن ذلك قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ إلى قوله ﴿وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً﴾ [٢٥ الفرقان ٢١] وقوله تعالى ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ إلى قوله ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [٤ النساء ١٥٣] وقوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ﴾ [٢ البقرة ٥٥] الآية. والمخالف يُسأل على الآية الأولى بأنه تعالى إنما وصفهم بالعتو والاستكبار لأنهم سألوا ذلك في حال هي فيها مفسدة أو لأن فيها كونه تعالى بذلة لعبيده كالسلطان الذي تراه رعيته، أو لأن رؤيته تعالى تعظيم وإكرام للرائي، وذلك لا يحسن من غير استحقاق كالثواب، أو لأن التكليف لا يصح مع رؤية عبيده له؟ وكل ذلك لا يصح على أصل المخالف لأن له تعالى أن يفعل ما يشاء، ولا يقبح منه فعل، لأنه ليس تحت رسم وحد. ولأن سؤال مثله لا يوصف بأنه عتو واستكبار، فلهذا لو استعجلوا أو سألوا سعة الرزق، وإن كان مفسدة، أو سألوا أن يعلموا ضرورة، لم يصح وصف السائل لذلك بأنه مستكبر عاتٍ، وإنما يبين له خطأه. وإنما تكون رؤية رعية السلطان

---

٤ إياه ... ٥ تعالى] تعالى إياه، ج **١٨** للرائي] الرائي، ج **٢٠** تعالى ... يفعل] أن يفعل تعالى، ج

إياه بذلة لأن سلطانه إنما يثبت بالتعهل. فأما مَن مقدوراته لا تتناهى، فلا تزيدهم رؤيته إلا إعظاماً وهيبة.

وربما يقولون: إنما استعظم سؤال الرؤية لأنهم سألوها على وجه التعنت. والجواب أن السائل لمثله لا يوصف بأنه عاتٍ مستكبر، ولا يعاجل بالعقوبة، وإنما يوصف بالتعنت. ولهذا لو سألوا الرسول أن يحيي الله تعالى ميتاً لما صح وصفهم بذلك ولما استحقوا تعجيل العقاب، فصح أن سؤالهم كان سؤالاً لأمر مستحيل، فلذلك فعل تعالى ما تقدم بيانه. والاعتماد من أدلة السمع على ما تقدم من الاستدلال بقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾.

فصل في ذكر شبه المخالفين

احتجوا لذلك بأشياء عقلية وسمعية. أما العقلية فمنها قولهم: إن الله تعالى يرى غيره، فوجب أن يرى ذاته كالواحد منا، وإذا صح أنه تعالى يرى ذاته صح أن يراه غيره، لأن المرئي يصح أن يراه كل راءٍ. الجواب: لم زعمتم أن العلة المصححة لكون الواحد منا رائياً لذاته هو كونه رائياً لغيره؟ وما أنكرتم على عاكس يعكس ذلك عليكم فقال: بل إنما صح أن يرى غيره لأنه يرى ذاته؟ ثم ينقض ذلك عليهم بأن استدلالهم هذا كمن يستدل فيقول: إن أحدنا إنما يصح أن يحرك ذاته لأنه يحرك غيره، والله تعالى يصح أن يحرك غيره، فقولوا: إنه يصح أن يحرك ذاته. فإن قالوا: إن ذاته تعالى لا تصح عليها الحركة، فلم يجب أن يصح أن يحركها، قيل لهم: فقولوا بمثله في الرؤية، أو بينوا أنه يصح أن تكون ذاته مرئية، ثم أوجبوا أن يرى ذاته إذا كان رائياً لغيره، ومتى بينتم ذلك استغنيتم عن الاستدلال عليه بكونه رائياً لغيره. فإن قالوا: الدليل على أن العلة في صحة كونه رائياً لذاته هي كونه رائياً لغيره أن صحة كون الواحد منا رائياً لنفسه تتبع كونه رائياً لغيره ثبوتاً وعدماً، وما أخرجه عن كونه رائياً لغيره يخرجه عن صحة كونه رائياً لذاته، فكانت هي

---

١ بالتعهل] بالتعمل، ج ١٧ أو بينوا] وبينوا، ج

العلة، قيل لهم: هذا غير مسلّم، فإن أحدنا قد تمنعه الموانع من رؤية غيره ويصح مع ذلك أن يرى ذاته، بل العلة في ذلك هو أن ذاته جسم والجسمية مصححة للرؤية، ولهذا لو لم تكن في الوجود إلا ذات الواحد منا لما امتنع عليه رؤية ذاته، ولهذا لو قدّر الواحد منا امتناع رؤية غيره لضرب من المانع لما خطر بباله أنه تمتنع عليه رؤية جسمه.

فإن قالوا: إنا نعني بقولنا: إنه علة، أنه يقتضيه اقتضاء دلالة، لا اقتضاء إيجاب، كما تقولون: إن كون القادر قادراً يقتضي كونه حيّاً اقتضاء دلالة. وإنما قلنا ذلك لما تذكرونه في دلالة كون القادر قادراً على كونه حيّاً، وهو أنه لما صح أن يقدر، وتعذر على الجماد ذلك، فلا بد من أن يكون على صفة لأجلها يصح أن يقدر، فكذلك نحن نقول: إنه إذا صح أن يرى غيره، وتعذر ذلك في غيره، فلا بد من أن يكون في نفسه على صفة يصح أن يُرى عليها، قيل لهم: إن الذي ذكرتموه من الاستدلال إنما يقتضي أن يكون في نفسه على صفة [لأجلها] يصح أن يرى غيره، ولا يقتضي أن يكون على صفة يُرى عليها، كما أن صحة كونه قادراً تدل على أنه على صفة لأجلها يصح أن يقدر ولا تقتضي أن يكون على صفة يُقدر عليه لأجلها. فإن قالوا: إن ما دل على أنه يصح أن يرى غيره يدل على أنه يصح أن يرى ذاته، قيل لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم على عاكس يعكس ذلك عليكم؟ وعلى أن ما دل على كونه رائياً لغيره هو أنه حي لذاته غير محتاج في رؤيته إلى الحواس وما يتبعها، وغيره يصح أن يُرى، فلذلك وجب أن يراه. وكونه حيّاً لذاته إنما يدل على كونه رائياً لما تصح رؤيته في نفسه، ولا يدل على صحة كون غيره مرئياً في نفسه. ألا ترى أن كونه حيّاً لذاته لا يدل على أن المعدوم يصح أن يُرى؟

ومنها قولهم، وهو أنه تعالى لما كان عالماً لذاته وجب أن يعلم ذاته كما يجب أن يعلم غيره، فكذلك إذا كان رائياً لذاته وجب أن يرى ذاته كما يجب أن يرى غيره. والجواب أن صفة الذات إنما يجب تعلقها بما يصح أن يكون متعلقاً لتلك الصفة في نفسه. ألا ترى أن لكونه رائياً لذاته لا يجب أن يرى المعدوم لما لم يصح أن يكون المعدوم مرئياً؟ فبينوا أن ذاته تعالى يصح في نفسها أن تكون مرئية حتى يجب تعلق كونه رائياً بها، كما يجب مثله في كونه عالماً. وعلى أن هذه الشبهة مبنية على أصولنا، لأن عندهم ليس بعالم لذاته

---

٨ لأجلها] لأجله، ج **١٢** ولا] مكرر في ج | أن[٣]] بأن، ج **٢٣** بها] لها، ج

ولا راءٍ لذاته. فإن بنوها على أصولهم وقالوا: لما كان عالماً بعلم قديم وجب أن يعلم ذاته كما يعلم غيره، فكذلك يجب في كونه رائياً لأنه راءٍ لإدراك قديم، قلنا: إن المعنى القديم إنما يوجب التعلق بما يصح أن يتعلق به كما ذكرناه في الصفة الذاتية. وقد نقضت الشبهة بكونه تعالى قادراً، فإن كونه قادراً لذاته أو بقدرة قديمة لا يوجب كونه قادراً على ذاته، وإن أوجبت كونه قادراً على غير ذاته.

ومنها [قولهم]، وهو أن السواد يُرى لأنه موجود، والله تعالى موجود، فوجب أن يصح أن يُرى. وربما يحررون هذا بأنا لا نرى السواد المعدوم، فإذا وُجد صح أن نراه، فثبت أن المصحح للرؤية هو الوجود. وربما يحررونه بأنا نرى الجسم والسواد، فلو كان المصحح للرؤية هو كونه سواداً لما رأينا الجسم، لأنه ليس بسواد، ولو كان المصحح لرؤية الجسم هو كونه جسماً لما رأينا السواد، لأنه ليس بجسم، فصح أن المصحح للرؤية هو الوجود. وكذا هذا في غير السواد والجسم، لأن جميع المرئيات تشترك في الوجود وتفترق في غيرها من الصفات. والجواب: الصحيح أن وجود الشيء نفسه وذاته، وهو من الأسماء المشتركة. والمخالف لا يأبى هذا، فكأنهم قالوا: نرى السواد لأنه سواد، فلم يصح أن يوجبوا أن يروا ذاته تعالى، لأنها ليست بسواد. وعلى طريقتهم لا يصح تحريرهم للشبهة بالوجه الثاني، لأنهم متى قالوا: لو رأيناه لكونه سواداً لما رأينا الجسم، لأنه ليس بسواد، لأن هذا يوهم أنهم يجعلون وجود السواد أمراً زائداً على كونه سواداً. وأما التحرير الأول فلا يقتضي أن يُرى السواد لأمر زائد على كونه سواداً، لأن السواد المعدوم ليس بسواد في حالة العدم، وكونه سواداً هو وجوده، وإنما يُسمّى المعدوم سواداً توسعاً كما يُسمّى الجسم المعدوم جسماً.

فأما أصحابنا فإنهم يذهبون إلى أن وجود السواد صفة زائدة على كونه سواداً، فجوابهم على طرق شيوخنا هو أنا نرى السواد لكونه سواداً، لا لكونه موجوداً، ولهذا نفصل من جهة الرؤية بين هيئة السواد وهيئة البياض وبين الجسم، كما نفصل من جهة الإدراك بين الحجم الصغير والكبير، ونعلم ضرورةً عند هذا الفصل أنا نفصل بينهما بما ندركهما عليه، كما نعلم مثله في الصغير والكبير، فلو أدركنا السواد بكونه موجوداً لما فصلنا بينهما ولما علمنا أنا نفصل بينهما بما ندركهما عليه.

ثم إنا نقسم عليهم الكلام فنقول: أفتقولون: إنا نرى السواد من حيث كان سواداً فقط أو من حيث كان موجوداً فقط أو من حيث كان سواداً موجوداً؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: فليس يلزم منه أن نرى الله تعالى، لأنه ليس بسواد. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فقد كابرتم ودفعتم ما تعلمونه من أنكم تفصلون بينه وبين البياض بما تدركونهما عليه. ويقال لهم: ولو سُلِّم لكم أنكم ترون السواد لوجوده لم يجب أن تحكموا بأنكم سترونه تعالى ما لم تبينوا أن صفة الوجود صفة واحدة في الذوات كلها.

فإن قالوا: إن الرؤية، وإن تعلقت بالسواد من حيث هو سواد، إلا أن المصحح لتعلق الرؤية به هو وجوده، قيل لهم: أيصحح تعلق الرؤية لأنه شرط في كونه مرئياً أو لأنه يؤثر في السواد، فيغيّره تغييراً يصح معه أن يُرى، ولولا ذلك لم يصح أن يُرى، أو لأنه شرط في حصول كونه سواداً، أو لأن الوجود يؤثر في كونه سواداً؟ فإن قالوا بالأول، فالرؤية إذن متعلقة بكونه سواداً، وكونه سواداً هو المصحح لتعلق الرؤية به، وإن سُلم أن شرط التعلق هو الوجود، فينبغي أن تبينوا أن صفته تعالى تصحح تعلق الروية، ثم اشرطوه بوجوده تعالى. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: إنا لا نعقل للسواد صفة أكثر من كونه سواداً موجوداً، فما تلك الصفة التي أثرتها صفة الوجود؟ وكان ينبغي لو أثر الوجود في ثبوت تلك الصفة أن لا نراه سواداً ولا نفصله من جهة الرؤية من غيره. ثم ما أنكرتم أن يؤثر الوجود في ثبوت تلك الصفة أو ذلك الحكم للمحدثات دون ذات القديم، فلا يجب لكونه موجوداً أن يصح أن يُرى؟ وإن قالوا بالثالث، قيل لهم: ولَمَ إذا كان الوجود شرطاً في حصول كونه سواداً لزم أن يُرى؟ وعلى أن متعلق الرؤية على هذا القول هو كونه سواداً، وهو المصحح للرؤية، فلم يلزم في كل صفة مشروطة بالوجود أن تصحح الرؤية. وإن قالوا بالرابع، قيل لهم: المؤثر في كونه على هيئة السواد هو صفة ذات السواد عند أصحابنا وعندنا، وعندكم الفاعل هو المؤثر فيه. ولو أثر الوجود في صفة السواد كان متعلق الرؤية هو كونه سواداً، وهو المصحح للرؤية، فلم يجب في كل صفة يؤثرها الوجود أن تصحح الرؤية.

---

٨ تعلق] تعليق، ج ١٠ أو لأن] ولان، ج ١٤ أثرتها] اثرته، ج ١٩ للرؤية] الرؤية، ج
٢٣ يؤثرها] يؤثره، ج

ويقال لهم على قولهم: إنا لما رأينا السواد في حال وجوده، ولم نره في حال عدمه، علمنا أن الوجود هو المصحح لتعلق الرؤية: أتقولون لهذا الاعتبار: إن الوجود مصحح لتعلق الرؤية بكل صفة لكل ذات، وإن كانت صفات الذوات مختلفة، أو ببعض صفات الذوات دون بعض؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فجوزوا أن لا يصحح وجود البارئ تعالى تعلق الرؤية بذاته أو بصفاته. وإن قالوا بالأول، قيل لهم: ما أنكرتم أن يصحح وجود المحدثات تعلق الرؤية بها دون وجود القديم، لأنكم ما وجدتم هذا الاعتبار إلا في وجود المحدثات؟

ويقال لهم: أليس الإدراك ذاتاً موجودة عندكم وكذلك ضده موجود فيما لا يدرِك من الذوات؟ فلا بد من: بلى. قيل لهم: فيجب أن يصح أن نرى الإدراك وضده على قولكم. فإن قالوا: يصح أن نراهما، وإنما لا نراهما لوجود ضدهما، قيل لهم: فكذلك، فقولوا في ضدهما: إنا لا نراهما لضدَّين آخرين، وفي ذلك وجود ما لا نهاية له من الأضداد في كل حيوان. وإن قالوا: إن الإدراك يستحيل أن نراه نحن وكذلك ضده، والقديم يراهما، وهذا مذهبهم، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إن الوجود مصحّح لرؤية كل ذات. فإن قالوا: إنا نقول: إن الوجود مصحح لكون الموجود مرئياً، وليس بموجب لكون الرائي رائياً، فمتى قلنا: إن البارئ يرى كل موجود بإدراك قديم ويرى الإدراك القديم بنفس ذلك الإدراك، فقد تم قولنا، قيل لهم: وبماذا علمتم أن البارئ تعالى يرى كل موجود؟ وما أنكرتم أن يستحيل أن يرى بعض الذوات كما وجب مثله فينا؟ فإن قالوا: للاعتبار الذي ذكرناه، قيل لهم: إن هذا الاعتبار حاصل فينا أيضاً، فإذا لم يدل فينا على وجوب صحة رؤية كل موجود لم يدل فيه تعالى أيضاً.

فإن نصروا تحريرهم لهذه الدلالة وقالوا: لو كان إنما نرى السواد لكونه سواداً لما صح أن نرى البياض ولا الحجم، لأنهما ليسا بسواد، وهذا لأن العلة والمصحح يجب طردهما وعكسهما. ولو جاز أن تختلف العلة، والحكم واحد، وكذلك المصحح، لجاز أن يتحرك الجسم للحركة ولمعنى يخالف الحركة، وأن يقدر القادر للقدرة ولمعنى غير القدرة، ويصحح التحيز كونه كائناً في الجهات وصفة أخرى غير التحيز، ويصحح كون الحي حيّاً

---

٨ موجود] موجوده، ج | يدرِك] يدركه، ج

كونه عالماً وقادراً ومدركاً وتصححه صفة أخرى غيرها. فإذا لم يجز ذلك فكذلك المصحح لكون المرئي مرئياً، قيل لهم: ولم إذا لم يجز أن يختلف ما ذكرتم وجب مثله في كل علة ومصحح؟ أليس المصحح لتعلق العلم بالمعلوم ما يكون عليه الشيء، ثم يختلف ذلك؟ فما أنكرتم من مثله للمصحح لكون المرئي مرئياً؟ وكذلك الأعراض المختلفة تشترك في حلولها في محل واحد وفي صحة حلولها في المحل واستحالة حلولها لا في محل. وأيضاً، فنحن لا نثبت المعاني التي يثبتها أصحابنا، فلا يلزمنا ما أُلزموه في الحركة والقدرة. ويقال لهم: أليس العلم القديم يوجب كونه تعالى عالماً بكون زيد في الدار، ويوجب العلم المحدث كون أحدنا عالماً بذلك، وإن كان القديم يجب كونه مخالفاً للمحدث، والحياة القديمة تصحح قيام العلم والقدرة بذاته تعالى، والمحدثة تصحح قيامهما بالواحد منا، فقد اختلف العلة والمصحح على قولكم، والحكم واحد.

فإن قالوا: إن كون الواحد منا عالماً بكون زيد في الدار مخالف لكونه تعالى عالماً، وصحة كون أحدنا عالماً قادراً مخالفة لصحة كونه تعالى كذلك، فلم يتفق، وتختلف علته ومصححه، قيل لهم: فما أنكرتم أن يخالف كون أحدنا رائياً للسواد كونه رائياً للبياض وللحجم، فلا يلزم أن يكون المصحح فيهما واحداً؟ بل ما أنكرتم أن يكون وجوده تعالى مخالفاً لوجودنا، لأن وجوده تعالى ثابت له لم يزل، وليس كذلك وجودنا، فلا يلزم أن يصحح وجوده ما يصححه وجودنا؟

وأما الجواب على طرق شيوخنا فهو أنه إنما وجب فيما ذكروه من العلل أن لا تختلف مع اتفاق أحكامها، وكذلك فيما ذكروه من المصحح، لأن تلك الأحكام هي أخص أحكام تلك العلل وذلك المصحح، وهي كاشفة عن حقيقة تلك العلل والمصحح، ولهذا لا يمكننا أن نحد تلك العلل والمصحح إلا بذكر تلك الأحكام، فلا يمكننا أن نكشف عن حقيقة الحركة إلا أنه معنى يوجب كون محله متحركاً في جهة، وكذلك في المصحح نقول: صفة الحياة هي الصفة التي تصحح كون الحي عالماً قادراً، فهذه الأحكام هي كالحقيقة لتلك العلل وذلك المصحح. فالقول بعد ذلك: إنه يتحرك المحل لمعنى ليس بحركة،

---

٦ التي] الذي، ج ٩ قيامهما] قيامها، ج ١١ مخالف] مخالفا، ج ١٢ مخالفة] مخالفا، ج ١٣ كونه] لكونه، ج

مناقضة، إذ كان حقيقة الحركة ما به يتحرك المحل، والقول بأنه يصح كون الحي عالماً بصفة غير كون الحي مناقضة لمثل ما ذكرناه. وليس كذلك كون السواد مرئياً وكذلك كون الجسم مرئياً، لأن هذا الحكم لا يكشف عن حقيقتها، ونعرف حقيقتها من دون هذا الحكم، إلا أن يخالف الخصم في التسمية فيقول: إنا لا نسمّي كل ما يوجب كون المحل متحركاً حركة، ويقول في المصحح مثل ذلك، فيقال له: إنه لا اعتبار بالتسمية إذا سلم المعنى، ويبين له خطأ ما ذهب إليه من جهة اصطلاح المتكلمين، لأن مَن أثبت هذه المعاني هو الذي اصطلح على تسميتها بهذه الأسامي، فمتى تكلم متكلم بحسب اصطلاحهم وجب أن يعني به ما يعنونه، وكذا هذا في المصحح.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تصحح صفةَ العالم صفةٌ وتصحح صفة القادر صفة وتصحح صفة المدرك أخرى، فلا يكون من خالفكم في أن المصحح لكلها صفة واحدة مخالفاً في عبارة؟ قيل له: إن ذلك مجوَّز قبل قيام الدلالة على أن المصحح لذلك كله صفة واحدة، والدلالة لذلك هي أنه لا يجوز أن يصح كون الواحد منا عالماً ثم يستحيل كونه قادراً ومدركاً، فلو كان لكل واحد منها مصحح آخر لم يمتنع أن يصحح بعض هذه الصفات من دون بعض بأن لا يصاحب أحد المصححين الآخر، إذ لا طريق إلى تضمن أحدهما بالآخر ولا إلى حاجة أحدهما إلى الآخر. فأما كون الذات التي ليست بحجم كائنة في جهة فغير معقول، لأنه ليس معنى كون الذات كائنة فيها إلا أنها شاغلة للجهة ومخرجة لها عن كونها فراغاً، حتى إذا رام حجم آخر حصوله في جهته لم يمكنه، فالقول بأنها كائنة فيها وشاغلة لها وليست بحجمٍ مناقضة.

فأما [قول] من قال: إن السواد يُرى على كونه سواداً وعلى كونه موجوداً، فإنه يبطل بما تقدم، ويقال لهم: إذا تعلقت الرؤية بالسواد بأنه موجود فقد صحح الرؤيةَ كونه سواداً وكونه موجوداً، وهما صفتان مختلفتان، فقد اختلف المصحح لحكم واحد. فإن قالوا: المصحح لتعلق الرؤية بالسواد على الجهتين هو الوجود، فلم يختلف المصحح، قيل لهم: إذا كانت الرؤية تتعلق بكونه سواداً كما تتعلق بكونه موجوداً، لم يكن بأن يقال: إن المصحح لتعلق الرؤية بكونه سواداً هو الوجود، بأولى من أن يقال: بل

---

٥ ويقول] يقولون، ج

المصحح لتعلقها بكونه موجوداً هو كونه سواداً. فإن قالوا: لو كان المصحح هو كونه سواداً لما صح أن نرى البياض، لأنه ليس بسواد، قيل له: ولو تعلقت الرؤية بكونه سواداً لما تعلقت بالبياض، لأنه ليس بسواد، وإذا جاز أن يختلف المتعلَّق، والمتعلِّق واحد، جاز أن يختلف المصحَّح، والمصحِّح واحد. ويلزمهم على قولهم: إن المصحح لرؤية السواد هو وجوده، أن يصح أن نرى كل موجود حتى نرى الطعوم والأصوات والروائح وأن يكون المصحح لإدراك سائر المدركات وجودها، فيلزم منه أن يصح أن نسمع الألوان وندركها كإدراك الحجم والطعم والرائحة وأن يصح أن ندرك كل مدرَك بحاسة مخصوصة بما يخالفها من الحواس. والقوم يلتزمون كل ذلك، فيلزمهم أن تكون الحاسة واحدة، لأنها كافية عندهم في خلق كل إدراك لمدرك، فلا معنى لخلق الحواس المختلفة، وكفى بما يلتزمونه شناعة لمذهبهم وفضيحة لهم عند العقلاء.

ويلزمهم إذا قالوا: إن السواد يدرك لكونه موجوداً ولكونه سواداً لإدراكين يفعلهما الله تعالى، أن يجوّزوا أن يخلق أحدهما دون الآخر، إذ لا طريق إلى حاجة كل واحد من الإدراكين إلى الآخر ولا إلى تضمن أحدهما بالآخر، فيلزمهم أن يخلق الله تعالى فينا إدراكاً لوجود السواد وإدراكاً لوجود البياض، ولا يخلق الإدراك لصفتيهما، فندركهما موجودين ولا نفصل بينهما. فإن قالوا: إن أحد الإدراكين مضمن بالآخر أو هو محتاج إلى الآخر، قيل لهم: إن جاز لكم أن تقولوا هذا جاز لمخالفكم أن يقول: إن إدراك المدرك مضمن بإدراك كل مدرَك لا مانع من إدراكه، وفي ذلك وجوب كوننا مدركين لله تعالى الآن. فإذا لم يجب ذلك علمنا أنه يستحيل كونه مدرَكاً.

شبهة. قالوا: الجوهر إنما صح أن يُرى لأنه قائم بذاته، والقديم قائم بذاته، فلزم أن يصح أن يُرى. الجواب: هذه دعوى، فما دليلكم عليها؟ فإن قالوا: الدليل على أنه يُرى لأنه قائم بذاته أنه إذا وُجد، وكان قائماً بذاته، صح أنه يُرى، وإذا عدم لم يصح أن يُرى، قيل لهم: هذا التعليل غير حاصل فيما ليس بقائم بذاته كاللون ويصح أن يُرى، وعندكم أن العلة لا يجوز أن تختلف والحكم متفق وكذلك المصحح. وأيضاً، فإنه إذا عدم، كما يخرج عن كونه قائماً بذاته، فكذلك يخرج عن كونه متحيزاً. فما أنكرتم أن يصح أن يُرى

---

٧ كل] لكل، ج ٢١ أنه[1]] لأنه، ج

لتحيزه، وذات القديم تعالى ليست بمتحيزة؟ وإن قالوا: إنما قلنا: إنه يُرى لأنه قائم بذاته، لا لتحيزه، لأنه لو رُئي لتحيزه لما رُئي السواد، لأنه ليس بمتحيز، قيل لهم: ولو رُئي لكونه قائماً بذاته لما رئي السواد، لأنه ليس بقائم بذاته. ولأنا نفصل من جهة الرؤية بين الصغير والكبير ونعلم أنا نراه صغيراً وهذا كبيراً، فلو رأيناهما لكونهما قائمين بالنفس، لا لتحيزهما، لما فصلنا بينهما. وأيضاً، فلو قدّرنا شيئاً متحيزاً مفتقراً في وجوده إلى محل لما زال عن قلوبنا صحة رؤيته، ولو قدرنا شيئاً غير متحيز مستغنياً عن محل لشككنا في كونه مرئياً، فما يتبعه العلم بكون الجوهر مرئياً لا محالة يجب أن يكون هو المصحح للرؤية، وهو التحيز دون غيره.

شبهة. استدلوا فقالوا: إن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال، وإذا لم تؤد إلى محال كانت جائزة. ثم ذكروا الأقسام التي يصح أن يقال: إنها هي الأمور المستحيلة التي تؤدي رؤيته تعالى إليها، وبينوا أنها لا تؤدي إليها بوجوه تضعف. ثم إن الشيخ أبا الحسين رحمه الله أجابهم عنها، ثم قال: وأنا أرتب هذه الشبهة وأذكرها على وجه أتمّ من الوجوه التي ذكروها عليه، وأجيب عن الأسئلة بأجوبة غير ما اعتمدوا عليه، ثم أجيب عن الشبهة بالجواب الصحيح. ونحن نقتصر على ما ذكره ونُعرض عن وجه إيرادهم للشبهة، لأن فيما أورده الشيخ غنى عنه إلا فيما تكون فيه زيادة فائدة، فإنا ندرجها في هذا الإيراد، إن شاء الله تعالى. قال رحمه الله: ليس تخلو رؤيته إما أن تكون مستحيلة أو غير مستحيلة. فإن كانت مستحيلة لم تخل إما أن تُعلم استحالتها بديهةً أو استدلالاً، ولو عُلمت بديهة لاشترك في العلم بها العقلاء. ولو عُلمت باستدلال لكان لاستحالتها وجه يقتضيها، وذلك الوجه لا يخلو إما أن يقتضي إحالة راجعة إلى ذاته أو إلى غيرها، أو يكشف عن أمر محال إما راجع إليه تعالى أو إلى غيره. وجميع ما يذكر في هذه الأقسام يدخل في هذه الجملة، ونحن نفصلها: أما الأول فنحو أن يقال: إن رؤيته تعالى توجب أن يكون على صفة تستحيل عليه، نحو أن يكون على صفة بعض المحدثات، أو توجب خروجه عن صفة يجب كونه عليها إما في كل الأحوال أو في بعضها. أما الأول، فنحو أن نقول: إن رؤيته تعالى توجب كونه جوهراً أو لوناً، أو كونه

---

١٢ وجه أتمّ] أتم وجه، ج ١٣ وأجيب] وأجبت، ج | أجيب] أجبت، ج

على صفة بعض المحدثات، وهذا لا يصح لأنا نرى الجوهر، فلا يوجب ذلك كونه على صفة غيره، ونرى السواد، فلا يصير بياضاً. فإن قيل: إنما لا يصير ما ذكرتم على صفة غيره لأن تلك الصفة تستحيل عليه، قيل له: فيجب أن لا توجب رؤيته تعالى كونه على صفة غيره لأنها تستحيل عليه تعالى، لأن الرؤية تتعلق بالشيء على ما هو به كالعلم، فلا يصير على ما هو به للرؤية، بل يجب أن تكون [هذه الأجناس] على تلك الصفات قبل الرؤية. فإذا لم توجب رؤيتها كونها على صفاتها، فكيف توجب كونها على صفات غيرها من الأجناس؟ واعلم أنّا جرينا في هذا الكلام على طريقة من يثبت الأحوال، لأن في مخالفينا في الرؤية من يقول بالأحوال، وقد يذكر الصفة ويعني بها حقيقة الشيء أيضاً، فما نبطل به هذه الأقسام يدخل فيه كلا الوجهين.

وأما الثاني، وهو خروجه عن صفاته، فباطل لأنا نرى القادر العالم الحي، فلا يخرج من كونه كذلك، وكذا هذا في سائر صفاته. ولأن الرؤية تتعلق بالشيء على صفة، وتلك الصفة لا تنافي هذه الصفات. فلا وجه للقول بأن رؤيته توجب خروجه عن صفاته تعالى. فأما كونه تعالى موجوداً فهو شرط للرؤية، فكيف توجب الرؤية خروجه عنه؟ وإذا لم توجب خروجه عنه في الحال، فأحرى أن لا توجب خروجه عنه من قبل، لأن المؤثِّر لا يتقدمه تأثيره. ولا يجوز أن توجب رؤيته تعالى حصول غيره على صفة مستحيلة، ولا أن تخرجه عن صفته، لأنا نرى المحدثات، فلا توجب شيئاً من ذلك لأن رؤية الشيء لا تتعلق بغيره، فلو أوجبت الرؤية خروجه عن صفته لكانت بأن توجبه لما تتعلق به أولى، لأنها به أخص. ولا يجوز أن تكشف الرؤية عن حصوله على صفة مستحيلة عليه أو خروجه عن صفة تجب له، لأنها لو كشفت عن ذلك لما كشفت عنه بنفسها، لأنها كالعلم، وإنما تكشف عنه لما يذكرونه أن من شرط الرؤية ما لا يصح إلا على محدث كالجوهر واللون، نحو المقابلة وغيرها. قال: وكل ذلك قد أبطلناه. ولا يجوز أن تكشف عن حصول صفة لغيره تعالى مستحيلة، نحو كون الجسم أسود أبيض، لأنه لا اختصاص لها بغير ما تتعلق به. وأما كشفها عن صحة رؤية ما لا تقابله أو لما هو محجوب أو بعيد فذلك ليس بمحال عندهم، وكذلك كشفها عن صحة

٢٣ وأما] او اما، ج

كوننا غير رائين لجبل بحضرتنا. فأما أنها تؤدي إلى شكنا في أن بحضرتنا فيلة وعساكر لا نراها، قالوا: قد بينا أنها لا تؤدي إلى ذلك، فبان أنه ليس في رؤيته تعالى وجه إحالة. ومتى قيل لهم: فكونه تعالى عالماً لذاته لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن لا تحيلوه، كان لهم أن يجيبوا على طريقتهم بأنه يؤدي إلى محال، وهو أن تكون ذاته تعالى علماً، فيستحيل كونه تعالى عالماً قادراً حيّاً. وإذا قيل لهم: فحدوث فيل بالهند الآن لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن تقطعوا على حدوثه، كان لهم أن يقولوا: إنا قلنا: إن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال فلم تكن مستحيلة، فوزانه أن نقول: حدوث فيل بالهند لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن لا يستحيل حدوثه الآن، ونحن نقول كذلك، ولم نقل: إن رؤيته تعالى إذا لم تؤد إلى محال وجب القطع على حصولها، فلا يلزمنا القطع على حدوث فيل الآن بالهند.

ومتى قيل لهم: فوجوب حدوث فيل الآن بالهند لا يؤدي إلى محال، فقولوا: إنه واجب حدوثه الآن، كان لهم أن يجيبوا بأنه إن عنيتم بوجوب حدوثه وجوبه في الحكمة، فذلك عندنا يؤدي إلى محال، لأن وجوب الفعل عليه تعالى يقتضي كونه تحت حد ورسم، وفي ذلك خروجه عن صفاته. ولأنا قلنا: إن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال فلم تكن مستحيلة، فوزانه من حدوث الفيل أن يقال: إن وجوب حدوثه من جهة الحكمة لا يؤدي إلى محال، فيجب أن يكون وجوبه في الحكمة غير محال، وكذلك نقول، لأنه لا يمتنع أن تتعلق بذلك مصلحة دينية، فيجب خلقه في الحكمة. وإن عنيتم بالوجوب وجوب حدوث الفيل كوجوب الحكم عن العلة أو وجوب المسبَّب عن السبب، فذلك أيضاً يؤدي إلى محال بأن يحدث لم يزل، لأنه ليس بأن يجب حدوثه في وقت أولى من وقت، وفي ذلك حدوثه لم يزل، وذلك محال.

وأما معارضتهم بنفي رؤيته تعالى بأن يقال: إن نفي رؤيته تعالى لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن لا يكون نفيها مستحيلاً، قال الشيخ أبو الحسين: وعندي أن هذا القلب لا يلزمهم على ما رتبتُ عليه دلالتهم، وذلك لأن لهم أن يقولوا: عندنا نفي رؤيته تعالى غير مستحيل، كما أن رؤيته غير مستحيلة. ومتى قيل: فاستحالة رؤيته تعالى لا يؤدي إلى محال، فقولوا: إنها مستحيلة، كان لهم أن يقولوا: إنا لم نقل: إن رؤيته تعالى إذا لم تؤد إلى وجه إحالة فإنه يجب القطع بحصولها، وإنما قلنا: فينبغي أن لا تكون مستحيلة، فلم يلزمنا إذا لم تؤد استحالة رؤيته إلى محال أن نقطع على استحالتها. ومتى قيل لهم: فإذا لم

تؤد استحالة رؤيته إلى محال، فقولوا: إن استحالتها غير مستحيلة، كان لهم أن يجيبوا عن ذلك وعن القسم الذي قبله بأن استحالة رؤيته تؤدي إلى محال لأن من أقوى وجوه الإحالة أن لا يؤدي ثبوت الشيء إلى وجه من وجوه الإحالة، ولا يكون مستحيلاً في نفسه، ثم يستحيل ثبوته. ألا ترى أنه لما لم يستحل علم زيد بكون عمرو في الدار، ولا أدى إلى وجه من وجوه الإحالة، لم يستحل علمه بذلك؟ ومتى قال قائل: فاستحالة علمه بذلك ليس فيها وجه من وجوه الإحالة، فينبغي أن يستحيل علمه بذلك، كان لنا أن نقول: إن من أقوى وجوه الإحالة أن يستحيل ما حاله ما ذكرناه، فوجب نفي استحالة علمه بذلك. يبين هذا أن معنى قولنا: هذا الشيء مستحيل، أنه غير ممكن ثبوته إما في نفسه، فنعلم ذلك بديهة، أو يؤدي ثبوته إلى وجه إحالة. فإذا لم يكن الشيء مستحيلاً في نفسه، ولو ثبت لم يلزم عليه محال، فكيف يكون مستحيلاً؟ وما الفرق بين هذا وبين الأشياء الصحيحة؟ ومتى قيل له: من أقوى وجوه الاستحالة في رؤيته أن لا تؤدي استحالتها إلى استحالة، كان لهم أن يقولوا: إنا قد بينا أن في استحالتها وجه إحالة، وهو أن يكون ما ليس بمستحيل في نفسه ولا مؤدٍ إلى محال مستحيلاً.

ومتى قيل لهم: ولم زعمتم أنه ليس في رؤيته قلب له عن حقيقة؟ كان لهم أن يقولوا: إنّ قلبه عن حقيقة هو أن يخرج عن بعض صفاته الذاتية أو عن جميعها، أو يجب له صفة تستحيل عليه، وقد بينا أن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى ذلك لا إيجاباً ولا كشفاً. وهذا أولى مما أجابوا به من أنا نرى السواد، فلا ينقلب عن حقيقته، لأنه ليس يجب إذا لم ينقلب السواد عن حقيقته إذا رُئي أن لا يجب انقلاب غير السواد عن حقيقته لو رُئي. ألا ترى أن الجوهر لا ينقلب عن حقيقة إذا كان محلاً للعرض؟ ولو جاز ذلك على العرض لانقلبت حقيقته أو لكشف ذلك عن انقلاب حقيقته. وكذلك العرض لا تنقلب حقيقته إذا حال الجسم، ولو قيل: إن الجسم يحل غيره، لكشف ذلك عن انقلاب حقيقته، وكذلك لو قيل: إن القديم يحل المحل، لكشف ذلك عن حدوثه

---

٤ يستحل] يستحيل، ج ٦ فيها] فيه، ج

وانقلاب حقيقته، فصح أن أحكام بعض الذوات متى قُدّرت لما يخالفها لم يجب أن يبقى على حقيقته.

ومتى قيل لهم: إن رؤيته تعالى تقتضي شبهه بغيره، كان لهم أن يقولوا: إن تشبيهه بغيره هو أن يثبت على صفات غيره من الذوات، نحو أن يكون بصفة الجوهر أو السواد أو غيره من المحدثات، وقد بينا أن رؤيته تعالى لا تقتضي كونه على صفات غيره. وهذا أولى مما أجابوا به من أنا نرى السواد، فلا يصير لذلك مشبهاً للبياض، لما ذكرنا الآن من أن ثبوت بعض أحكام الذوات لو قدرت لما يخالفها لم يجب أن يبقى على حقيقته. ويقال لهم: ولم إذا وجب ما ذكرتم في السواد والبياض لزم مثله في القديم تعالى؟ وعلى أنه لا يمتنع أن تتناول الرؤية أجناساً محصورة مختلفة ويستحيل تناولها لغير تلك الأجناس، فمتى قيل في شيء: إنه يُرى، لزم أن يكون واحداً من تلك الأجناس، ثم لا يلزم في بعض تلك الأجناس، إذا تناولته الرؤية، أن يكون من جنس ما يخالفه من تلك الأجناس. ألا ترى أن الإدراك يتناول الطعوم المختلفة والأراييح المختلفة، ولو قيل: إن الرائحة تدرك كإدراك الطعم، أو قيل في الطعم: إنه يدرك كإدراك الرائحة، للزم أن يكون الطعم واحداً من جنس الأراييح والرائحة واحدة من جنس الطعوم، وإن كان يدرك الطعم ولا يصير من جنس آخر، وكذلك الرائحة؟ وكذا يجب فيما نحن فيه.

ومتى قيل لهم: إن الاستحالة نفي والنفي لا يعلل، كان لهم أن يقولوا: الاستحالة نفي مخصوص، لكنا بما ذكرناه ما عللنا النفي، وإنما ذكرنا الطرق التي بها نعلم الاستحالة، وبينا أن تلك الطرق منتفية عن رؤيته تعالى، فلم تكن مستحيلة. ومتى قيل لهم: إنكم أبطلتم بما ذكرتم أدلة خصومكم على استحالة رؤيته تعالى، وبطلان أدلتهم على استحالتها لا يقتضي صحتها، وإنما يقتضي الشك في صحتها وفي استحالتها، كان لهم أن يقولوا: إنا ما اقتصرنا فيما ذكرنا على إفساد أدلتهم على استحالتها، بل ضممنا إلى ذلك سائر الأقسام التي لها يصح أن يقال باستحالتها، وبينا أنها لا تقتضي ذلك، فعلمنا انتفاء استحالتها. ومتى قيل لهم: ما أنكرتم أن تكون رؤيته مستحيلة، وإن لم تؤدِّ إلى

---

٢ حقيقته] حقيقتها، ج **٦** مشبهاً] مشتبها، ج **١١** تناولته] تناولت، ج **١٤** واحدة] واحدا، ج
١٥ جنس] طعم جنس، ج

محال؟ كان لهم أن يقولوا: لو كان الأمر فيها كذلك لعُلم استحالتها بالبديهة، لأن ما تُعلم استحالته باستدلال عقلي إنما يُعلم بهذا الوجه، وهو أنه يؤدي إلى محال، فما ليس كذلك، وهو يستحيل، كانت استحالته معلومة بالفطرة لا محالة، وإلا صح أن تُعلم استحالته باستدلال، ثم لا طريق إليها إلا ما ذكرناه من أنها تؤدي إلى محال.

هذا ما مشَّى به الشيخ أبو الحسين هذه الدلالة، ثم قال: واعلم أنه، إن كان وجوه الإحالة قد حصروها في هذه الشبهة وبينوا انتفاءها عن الرؤية، فالوجه في الكلام عليها أن نبين أن وجوه الإحالة ما انحصرت، أو ندفعهم عما اعترضوا على أدلة شيوخنا لاستحالة رؤيته تعالى ونبين صحتها باندفاع ما أوردوا عليها. قال: ونحن نجيب عن الشبهة بذكر ما اعتمد عليه شيوخنا في أدلتهم، ثم إنه ذكرها ولم يزد في الجواب عنها على ذلك. وعندي أن هذه الشبهة لا تعرّض بموضع الخلاف، لأنه يقال لهم: ما تعنون بقولكم: فثبت بهذا الاستدلال أن رؤيته تعالى غير مستحيلة؟ أتعنون به أنه يثبت باستدلالكم هذا أن رؤيته تعالى صحيحة في نفسها كصحة كون ذاته معلومة؟ أم تعنون به أنها لا يمنع العقل من اعتقاد صحتها وتجويز صحتها، لأن قولنا: لا يستحيل هذا الأمر، قد نعني به ما ذكرنا فرقاً بينه وبين ما يمنع العقل من اعتقاده، نحو اجتماع الضدين وكون الجسم في وقت واحد في مكانين؟ فإن عنيتم الأول، قيل لكم: لا نسلم أن كل ما لا تُعلم استحالته بديهة ولا يؤدي إلى وجه إحالة أنه صحيح في نفسه. وما أنكرتم أن يكون ما هذا حاله على قسمين، أحدهما صحيح في نفسه إذا دلتنا دلالة على صحته في نفسه، والثاني يصح أن تدل دلالة بعد كونه كذلك على استحالته في نفسه؟ فإن عنيتم الثاني، قيل لكم: فقد كلفتم أنفسكم ما تستغنون عنه، لأن العقلاء قبل الاستدلال على كونه مرئياً أو غير مرئي يسلمون أن رؤيته تعالى غير مستحيلة على معنى أنه لا يمنع العقل من اعتقاد صحتها ولا اعتقاد استحالتها. ألا ترى أن قدم العالم قبل الاستدلال على حدوثه غير مستحيل على هذا المعنى، ولهذا لا يصف العلماء من يصفه بالقدم مكابراً؟ ثم لا يدل ذلك على أنه ليس بمستحيل في نفسه، ولهذا صح أن تدل الدلالة على ذلك، فتكلفكم الاستدلال بكون رؤيته تعالى غير مستحيلة على هذا المعنى تكلف لما لا يغني.

---

١٢ نفسها] نفسه، ج ١٦ يؤدي] يؤد، ج

وما ذكره شيخنا أبو الحسين من أن ما لا تُعلم استحالته بديهة فالطريق إلى العلم باستحالته هو أن يؤدي إلى وجه إحالة، فإذا لم يؤد إلى وجه إحالة وجب أن تُعلم استحالته بديهة، يعترضه وجهان، أحدهما أن يقال له: إنك حكمت بأنه إذا كان الأمر مستحيلاً في نفسه فلا بد من أن تُعلم استحالته إما بديهة أو بطريق وما يجري مجرى الحكم له، وهو أداؤه إلى وجه محال. فما أنكرت أن يكون مستحيلاً، ثم لا تعلم استحالته بديهة ولا بطريق؟ يبين هذا أن الاستحالة نفي، فلم يجب أن يكون لها تأثير وحكم يكون طريقاً إلى العلم بها، ولم يجب أن تعلم بديهة. وإنما تجب هذه الطريقة في الأمور الثابتة لو جوّزنا ثبوتها ولا تُعلم بنفسها ولا يكون إلى العلم بها طريق، لأن تجويز ثبوتها، والحال هذه، يفسد علينا العلوم الضرورية والمكتسبة، على ما تقدم بيانه. فأما تجويزنا لانتفاء أمور لا طريق لنا إلى العلم بنفيها فلا يفسد شيئاً من العلوم. فإن قالوا: لو جاز انتفاء أمر لا طريق لنا إلى العلم بانتفائه لجاز ثبوت أمر لا طريق لنا إلى العلم بثبوته، قيل لهم: ولم قلتم: إن أحد الأمرين كالآخر؟ يبينه أن القطع على انتفاء ما لا طريق إلى العلم بثبوته ليس بمعلوم ضرورة، وإنما يُعلم باستدلال، وهو أن تجويزه يؤدي إلى الجهالات، فوجب نفي هذا التجويز. فإذا لم يؤد إليها تجويز انتفاء أمور لا طريق لنا إلى انتفائها صح تجويزه. ألا ترى أن تجويز ما إليه طريق، غير أن طريقه فائت عنا لما لم يؤد إلى شيء من الجهالات، صح تجويزه؟ كذا هذا. والوجه الثاني أنهم ليسوا بأن يقولوا: لو كانت رؤيته مستحيلة لكانت إما معلومة بديهة أو بطريق، وقد بينا أن طرقكم إلى استحالتها لا تؤدي إلى العلم باستحالتها، فلم تكن مستحيلة، بأولى من أن نقول لهم: لو كانت رؤيته تعالى صحيحة لكان لا بد فيها من مصحح، وذلك إما صفة ثابتة أو حقيقة الذات، والأمور الثابتة لا بد من أن تكون معلومة إما بديهة أو بطريق. وقد بينا نحن أن طرقكم لا توصل إلى العلم بصحة رؤيته تعالى، فلو كانت صحيحة لكان إلى العلم بصحتها طريق، فوجب نفي صحتها ونفي المصحح لها. وما ذكرناه أولى، لأن الأمور الثابتة بأن يكون إلى ثبوتها طريق أولى من أن يكون طريق إلى نفي الأمور المنتفية.

---

٤ وما] او ما، ج ١٢ بثبوته] بثبوتها، ج ١٨ تؤدي] تؤد، ج ٢٣ أولى] اوالى، ج

وقول الشيخ أبي الحسين: إن استحالة الرؤية تؤدي إلى محال، لأن من أقوى وجوه الاستحالة أن يستحيل ما لا تعلم استحالته بديهة ولا يؤدي إلى محال، نعارضه بقولنا: إن صحة رؤيته تعالى تؤدي إلى محال، لأن من أقوى وجوه الإحالة أن يثبت أمر مصحح لحكم صحيح، ثم لا يُعلم بديهة ولا يكون إلى العلم به طريق، فهذا يمكن أن ندفع به هذه الشبهة قبل أن نعتمد في جوابها على أدلة شيوخنا ودَفْع ما يعترضون به عليها.

قال الشيخ أبو الحسين: وأدلة شيوخنا ضربان، أحدهما ما اعتمد شيوخنا، نحو دليل المقابلة ودليل الموانع، والثاني ما اعترضه شيوخنا المتأخرون، كاستدلال من استدل بأنه لو كان مرئياً لكان من جنس المرئيات، لأن هذه الدلالة، وإن كان فيها اقتصار على الوجود، إلا أنه يقال للمستدل بها: ما أنكرتم أن يكون في المرئيات ما ليس من جنس هذه المرئيات؟ فإنه لمكان هذا الاعتراض لا يثبت للخصم أن رؤيته تعالى غير مستحيلة، بل يجوز أن تكون صحيحة لجواز أن يكون في المرئيات ما ليس من جنسها، ويجوز أن تكون مستحيلة لجواز أن لا يكون في المرئيات جنس زائد على هذه الأجناس، فالمعتمد من أدلتهم يقضي باستحالتها، والمعترضة تشكك في استحالتها.

ولقائل أن يقول: أرأيت لو أجابوك بما نصرت به شبهتهم فقالوا: إن أدلتكم المعتمدة قد بينا أنها غير معتمدة، والمعترضة ندفع تشكيكها في استحالتها بأنها لو كانت مستحيلة لكان لا بد من أن تكون معلومة بديهة أو بطريق، فإذا بطل ذلك وجب الحكم بنفي استحالتها؟ ثم هب أنك تدفع اعتراضهم على المعتمدة، ولكن لا يمكنك أن تبقيهم على الشك في استحالتها لأجل المعترضة، لأنهم يفصلون عن الشك في استحالتها بما نصرت به شبهتهم.

---

٥ به هذه] بهذه، ج **٩** إلا أنه] لانه، ج

فصل في ذكر شبههم من جهة السمع

احتجوا لذلك بآيات، منها قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [٧٥ القيامة ٢٣-٢٢]، وكيفية استدلالهم بالآية هو أن النظر يُستعمل في اللغة على معانٍ، منها الانتظار كقوله تعالى ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [٢٧ النمل ٣٥]، ومنها بمعنى الرحمة كقوله تعالى ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [٣ آل عمران ٧٧]، ومنها بمعنى الاعتبار كقوله تعالى ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [٨٨ الغاشية ١٧]، وبمعنى الرؤية كما يقال: نظرتُ إلى فلان، أي رأيته، وليس يمكن حمل النظر في الآية إلا على الروية دون غيرها من المعاني. أما على معنى الرحمة فلأن الرحمة من الله تعالى لنا وتستحيل منا له، تعالى عن ذلك، والاعتبار إنما يصح بأفعاله تعالى دون ذاته تعالى، وأما الانتظار فأهل الجنة منزهون عنه لأن المنتظر يكون في حسرة وغم ولأن النظر متى عُدّي بإلى لم يُرد به الانتظار، فكيف إذا قرن مع ذلك بالوجه؟ فصح أن معنى الآية: وجوه يومئذ ناضرة لربها رائية.

واعلم أن الكلام في الآية يقع في وجهين، أحدهما أن يبيّن أن ظاهرها لا يدل على الرؤية، وإنما يدل على معنى يستحيل عليه تعالى عندنا وعندهم، فلا بد من تأويل الآية على غير ظاهرها عندنا وعندهم، والوجه الثاني الكلام في تأويلها. أما الوجه الأول فلأن النظر في اللغة ليس هو الرؤية لو علق مثلاً بالعين، فكيف بالوجه؟ وإنما هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته، أو مقابلة الحدقة بالمرئيّ أو بما هو آلة للرؤية. فالنظر هو طلب الرؤية ومقدمة لها، كالإصغاء هو مقدمة السماع. والذي يدل لذلك أنه يقال: نظر إليّ نظراً شزراً، ونظراً مزورّاً، والشزر والازورار صفة لتحريك الحدقة وكيفية في مقابلتها بالمرئي، وليس بصفة للرؤية. وقال الشاعر:

تُخَبِّرُنِي العَيْنَانِ مَا القَلْبُ كَاتِمٌ وَلَا جَنَّ بِالْبَغْضَاءِ وَالنَّظَرِ الشَّزَر

---

٨ فلأن] ولان، ج د؛ + (حاشية) ظ فلان، د **١٣** ظاهرها] ظاهرها الآية، ج **١٩** نظراً] نظر، ج د | ونظراً] نظر، ج د

وقد قيل: إن النظر يفيد التقابل أيضاً، يقال: الجبلان يتناظران، أي يتقابلان، ودور بني فلان تتناظر، أي تتقابل. وأنشد ابن قتيبة:

يَتَقَارَضُونَ إِذَا الْتَقَوْا فِي مَوْطِنٍ   نَظَراً يُزِيلُ مَوَاقِعَ الأَقْدَامِ

قال ابن قتيبة: أي يكاد يزيل الأقدام من شدته وصلابته، وذلك لا يصح في وصف الرؤية، لأن الشدة في النظر ترجع إلى قوة الاعتماد على الحدقة وشدة تحريكها. وقال ابن قتيبة: يقول الناس: نظر إليّ نظراً محدَّقاً، والتحديق هو الاعتماد على الحدقة وتصويبها إلى سمت المرئي. ويقال: نظر إليّ نظر راضٍ، ونظر غضبان، فيفصلون بين النظرين، ومعلوم أنه لا فصل بين رؤيتها لأنهما يريان في الحالين الشيء على ما هو به. ومن يقول لغيره: نظرتَ إليّ نظر غضبان، ليس يعني به الرؤية، وإنما يعني به كيفية وضعه للعين في الانحراف ووضعها إلى جانب.

فإن قيل: أليس أنهم يقولون: فلان يراني بعين الرضى، ويراني بعين الغضب، وبعين الذل، ويراني بالمحل الرفيع، فقسموا الرؤية كما قسموا النظر؟ قيل لهم: إنهم ما قسموا الرؤية، وإنما أضافوها تارةً إلى عين الرضى وإلى عين الذل، وذلك يدل لقولنا، لأن العين في هذه الأحوال تكون على هيئات مختلفة وكيفية في الوضع يدل بعض ذلك على الرضى وبعضها على الغضب وبعضها على الذل.

فإن قيل: أليس أنهم يقولون: يراني رؤية محِبّ، ورؤية مبغض؟ قيل له: هذا غير مستعمَل، إنما المستعمل ما ذكرناه، وهو قولهم: يراني بعين الرضى، وعين الغضب. يبينه أن الإنسان لا يعتقد أن المحب والمبغض يريانه على غير ما هو به، فكيف تختلف رؤيتها له؟ وإنما المختلف في ذلك هو كيفية في وضع العين في حال الرضى أو الغضب، على ما بينا. وقد قيل أيضاً: إن قولهم: يراني بعين الرضى، ويراني بالمحل الرفيع، توسّع، ومعناه أنه يرفع محلي وينزلني منزلة رفيعة، ولذلك يصفون الضرير بذلك كما يصفون به البصير. ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنهم ينفون بأحد اللفظين ويثبتون بالآخر، فيقولون:

---

١٢ فقسموا] فيقسموا، ج ١٤ بعض] بعد/ ج ١٩ المختلف] المختلفة، ج | في وضع] وضع في، ج؛ وضع، د | حال] + هو به، د

نظرتُ إلى الهلال فلم أره، فلو كان النظر هو الرؤية لكان قولهم هذا يجري مجرى قولهم: رأيت الهلال فلم أره، ولا شبهة في أن ذلك مناقضة. ويصفون الله تعالى فيقولون: يراني وهو راءٍ، ولا يصفونه بالنظر ولا يقولون: هو ناظر، أو ينظر، بمعنى الرؤية، فصح أن أحد الأمرين غير الآخر. ويقال: ما زلت أنظر حتى رأيت، فيجعلون الرؤية غايةً للنظر، وغاية الشيء تكون غيره لا محالة.

وقال المخالفون: إن هذا الذي ذكرتموه غير مسموع عن العرب، وإنما يقال: ما زلت أنظر إلى زيد حتى رأيتُ وجهه، وانظر إلى زيد حتى ترى وجهه، أي: انظر نظراً مستداماً حتى يفضي بك إلى رؤية وجهه، ويقولون: نظرتُ إلى زيد فلم أر وجهه. فيقال لهم: إن غرضنا يتم بما سلّمتموه، لأنكم إذا سلمتم أن يقال: نظرت إلى زيد فلم أر وجهه، ونظرت إلى زيد حتى رأيت وجهه، وهذا يدل على أن النظر يفضي إلى الرؤية عند تكامل الشرائط، لأن كلمة إلى موضوعة لانتهاء الغاية، فلم يكن بد من أن تكون الرؤية أمراً ينتهي عنده النظر، وهذا هو قولنا. ولهذا لا يصح أن يقال: رأيت زيداً فلم أر وجهه، ولا يصح أن يقال: وما زلت أرى زيداً حتى رأيت وجهه. يبين هذا أن القائل إن عنى بقوله: ما زلت أنظر إلى زيد حتى رأيت وجهه، رؤية جميعه لم يصح، لأن وجهه دخل في ذلك، وإن عنى به رؤية له سوى وجهه لم يصح أيضاً، لأن رؤية ما سوى وجه زيد لا تؤدي إلى رؤية وجهه، فينبغي أن لا يحسن دخول كلمة إلى في النظر إلى زيد، وصح أن النظر هو طلب الرؤية ومقدمة مفضية إليه، لأن تقليب الحدقة إلى زيد ومقابلتها له يفضي إلى رؤيته وإلى رؤية وجهه، فصح أن تجعل رؤية الوجه غاية له.

ويدل عليه قوله تعالى في وصف الأصنام ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [٧ الأعراف ١٩٨] أي يقابلونك بآلات متجوّفة لها كأنها أعين ولا يبصرون. وقد بيّنا أن النظر حقيقة في المقابلة، وإن كان يقع أيضاً على تقليب الحدقة إلى نحو جهة المرئي لمقابلة العين، فتحصل الرؤية، إلا أن المقابلة هو الأصل وهو المقصود من تقليب الحدقة، ولهذا تحصل الرؤية إذا حصلت المقابلة من دون تقليب الحدقة، فصح أن الأصل في الكلمة هي المقابلة، فجاز أن يُتعارف أيضاً فيما هو وُصْلة إلى المقابلة لا محالة.

---

١ فلم] لم، د ٩ لهم] له، ج د ١٢ يصح] صح، د

وإذا صح هذا كان نظر الأصنام نظراً على الحقيقة، ثم نفى عنها الإبصار، فصح أن الإبصار أمر غير النظر. والذي يدل على ذلك أيضاً ما أنشده أبو علي الفارسي لبعضهم:

فَيَا أُمِّ هَلْ يُجْزَى بُكَائِي بِمِثْلِهِ مِرَاراً وَأَنْفَاسِي عَلَيْكِ الزَّوَافِرُ
وَأَنِّي مَتَى أُشْرِفْ عَلَى الجَانِبِ الَّذِي بِهِ أَنْتِ مِنْ بَيْنِ الجَوَانِبِ نَاظِرُ

قال: فطلب منها جزاء على كونه ناظراً إليها، فلو كان النظر إليها هو رؤيته لها لكان قد طلب الجزاء على لذّته ومنفعته، وما هو غرضه. ويمكن أن يقال أيضاً: إن الجزاء إنما يُطلب على ما هو فِعْلُه، لا على ما ليس بفعله. وأنشد أيضاً لبعضهم:

وَقَفْتُ كَأَنِّي مِنْ وَرَاءِ زُجَاجَةٍ إِلَى الدَّارِ مِنْ فَرْطِ الصَّبَابَةِ أَنْظُرُ
فَعَيْنَايَ طَوْراً تَغْرَقَانِ مِنَ البُكَا فَأَعْشَى وَطَوْراً تُحْسَرَانِ فَأُبْصِرُ

فإثت نفسه ناظرة في حالتي كونه مبصراً وغير مبصر، فدل أن الإبصار غير النظر.

فاحتج المخالف للقول بأن النظر حقيقة في الرؤية بأن أهل اللغة أجمعوا على ذلك، وهذه دعوى غير مسلمة. قالوا: ولأن اسم النظر يزول عما عدا الرؤية عند التحقيق، ولكل واحد مما عدا الرؤية اسم يخصه. والجواب: قولهم: إنه يزول عما عدا الرؤية عند التحقيق، غير مسلّم، وللرؤية أيضاً اسم يخصه كما لغيرها، وقد بينا أن اسم النظر يزول عن الرؤية أيضاً. ويقال لهم: ظاهر استعمال اللفظ في معنى يدل عندكم على أنه حقيقة فيه، فهلّا قلتم: إن اسم النظر حقيقة في كل ما يستعمل فيه؟ بل جعلتموه مجازاً فيما عدا الرؤية. وقالوا أيضاً: إن الناس يقولون في الدعاء: انظر إلينا بعينك التي لا تنام، يعنون بذلك نظراً تكون معه الرحمة، ويقولون: نظر الله إلى ما عليه المؤمنون من العزم والصبر، فنصرهم، وإلى ما عليه الكفار من العناد، فخذلهم. قالوا: فعلمنا أن النظر ليس بعبارة عن تحريك العين. والجواب: أما الكلام الأول فقد حرفتموه، لأن المسموع: احرسنا بعينك التي لا تنام. والذي يبين أنه غير مستعمل على ما ذكروه أنهم لو قالوا: انظر إلينا، بمعنى الرؤية لكان ذلك سؤالاً منهم أن يراهم، ورؤية الله تعالى على قول

الجميع أمر واجب لا يتعلق بالاختيار، فلا يصح سؤاله. والعلماء الذين يأبون كونه تعالى رائياً على الحقيقة ويفسّرون رؤيته تعالى بكونه عالماً لا يوافقون غيرهم في دعاء الرؤية، فكيف يجمع المسلمون على هذا القول ويقصدون به طلب الرؤية، إلا أن تقولوا: إنهم يعنون به طلب الرحمة؟ وقولهم: إنهم يقولون: نظر الله إلى صبر المؤمنين فنصرهم، غير مستعمل أيضًا، وكيف يصح أن يراد به رؤية الله تعالى لصبرهم، والصبر في الحقيقة راجع إلى نفي، وهو ترك الجزع والسخط وترك الانصراف عن تحمل المشاق في الجهاد والعبادات؟ وعلى أن نصرته تعالى للمؤمنين تابعة لعلمه تعالى بجدّهم وصبرهم على القتال، وعلمه بأن ذلك ثواب لهم أو مصلحة، لا للرؤية، فلو سُلّم أن هذا الكلام مستعمل لكان المراد به العلم دون الرؤية. وعند المخالف نصرتهم تابعة للإرادة القديمة، لا للرؤية. واحتجوا بقول الشاعر:

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَّنَ اللهُ وَجْهَهَا فَيَا نَظْرَةً كَادَتْ عَلَى وَامِقٍ تَقْضِي

وقال الآخر:

إذا نَظَرَ الوَاشُونَ صَدَّتْ وأَعْرَضَتْ وَإِنْ غَفَلُوا قَالَتْ أَلَسْتَ عَلَى العَهْدِ

وقال امرؤ القيس:

نَظَرْتُ إِلَيْهَا وَالنُّجُومُ كَأَنَّهَا مَصَابِيحُ رُهْبَانٍ تُشَبُّ لِقُفَّالِ

قالوا: وحركات العيون لا تقضي على النفوس ولا تضر بالمرء. قيل لهم: وكذلك الرؤية لا تقضي على النفوس، وإنما الفاعل لذلك هو الله تعالى. فإن قالوا: إن الرؤية تؤدي إلى المحبّة، والمحبة ربما تؤدي إلى الهلاك، فجاز أن ننسب ذلك إلى الرؤية، وإن كان ذلك بوسائط، قيل لهم: إذا جاز أن تنسبوا ذلك إلى الرؤية، وإن أدت إلى ذلك

---

١ واجب] واجباً، د | الذين] الذي، ج ٩ وعند] وعندهم، د ١١ فَيَا نَظْرَةً] بناظرة + (حاشية) خ فيا نظرة، د

بوسائط، جاز أن تنسبوه أيضاً إلى النظر، لأن النظر تتبعه الرؤية ويتبع الرؤيةَ ما ذكرتم، وربما تنسب العرب ذلك إلى الأرجل لأن المشي ربما يؤدي إلى النظر، ثم النظر إلى الرؤية، ثم تتبع الرؤيةَ المحبة حتى تؤدي إلى شدة المحبة وإلى الهلاك، وقول امرئ القيس لا يدل إلا على أنه نظر إليها، وليس فيه ما يدل على أنه أراد الرؤية دون تحريك العين والمقابلة. ولنا أن نحتج عليهم بما احتجوا به من قول الشاعر:

إذا نَظَرَ الوَاشُونَ صَدَّتْ وَأَعْرَضَتْ ... وَإِنْ غَفَلُوا قَالَتْ أَلَسْتَ عَلَى العَهْدِ

لأنه جعل قوله: غفلوا، في مقابلة: نظروا، وغفلة الإنسان إنما تكون عن أمر يبتدئه ويفعله، وليس ذلك ههنا إلا إعمال حواسهم، فإذا غفلوا عن ذلك قالت حينئذ ما قالت.

واحتجوا أيضاً بقول النابغة الذُّبياني:

وَدِّعْ أُمَامَةَ وَالتَّوْدِيعُ تَعْذِيرُ ... وَمَا وَدَاعُكَ مَنْ خَفَّتْ بِهِ العِيرُ
وَمَا رَأَيْتُكِ إِلَّا نَظْرَةً عَرَضَتْ ... يَوْمَ النُّمَارَةِ وَالمَأْمُورُ مَأْمُورُ

أي: والذليل ذليل والتابع تابع، أي: ذللتُ لكِ من حبك فتبعتْك نفس طائعة، فاستثنى النظرَ من الرؤية فعلمنا أنه من جنسها. والجواب أن غرض الشاعر: إني ما رأيتكِ إلا لمحة واحدة وإلا ساعة واحدة. وفي أدعيته عليه السلام: لا تَكِلْني إلى نفسي طَرفة عين، أي: ساعة يسيرة كطرفة عين. ولو أراد الرؤية لكان كأنه قال: وما رأيتكِ إلا رؤية عرضت، وذلك لا ينبئ عن قلتها، وليس كذلك إذا قدّر الرؤية بالنظرة، والتقدير بها مشهور كما ذكرناه. وإذا كان المقصد بالبيت هو تقدير الرؤية فتقدير الشيء يكون بغيره، لا بنفسه. وإن قالوا: لما قال: رؤية عرضت، والعارض هو ما قلّ لبثه، عُلم من ذلك قلة مقدار الرؤية، قيل لهم: العارض قد يلبث أحياناً، وإن لم يكن لبثه كلبث ما يعرض عليه، فلا يُعلم لمكان كونه عارضاً مقدار لبثه، ولا كذلك إذا شبّه باللمحة

---

١٨ فتقدير] وتقدير، ج د **١٩** قال] قاله، د **٢٠** لهم] له، ج د

والنظرة والطرفة. ثم يقال لهم: لو سُلم لكم أن العرب استعملوا النظر بمعنى الرؤية في بعض كلامهم لكان ذلك على وجه التوسع والمجاز، ووجه المجاز فيها أن النظر طريقها ومؤدٍّ إليها، فسُميت الرؤية باسم ما يؤدي إليها، كقولنا: نكاح، فإنه في الحقيقة اسم للوطء، ثم يسمّى العقد نكاحاً لكونه مؤدياً إليه. وأمارة كونه مجازاً في الرؤية ما بينا أنه قد تُنفى الرؤية عن النظر وتُجعل الرؤية غاية له، ولو كان حقيقة في الرؤية لما صح ذلك فيه. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون حقيقة فيهما، فيكون اسماً مشتركاً؟ قيل له: لو كان مشتركاً بينهما لما صح أن تُجعل الرؤية غاية للنظر و[يُجعل النظر] طريقاً إليها، ولما صح أن تُنفى الرؤية عن النظر، لأنه يوهم بكون الشيء طريقاً لنفسه وغاية لنفسه، ونفي الرؤية عنه يقتضي كونه غيراً له لا محالة.

وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إن أهل اللغة قسموا النظر إلى نظر راضٍ ونظر غضبان على الإطلاق، فلو كان اسم النظر مشتركاً بين الرؤية وتحريك العين لما قسموا النظر على الإطلاق، بل كانوا يقولون: إن بعض النظر ينفسم، وبعضه لا ينقسم، وهو إذا كان بمعنى الرؤية. وقال أيضاً: إنه ما قال أحد: إن اسم النظر حقيقة في الرؤية، وذلك لأن الناس فسّروا النظر على أربعة أوجه، فشيوخنا أدخلوا فيه تقليب الحدقة نحو المرئي ولم يذكروا فيها الرؤية، والمخالف ذكر فيها الرؤية ولم يذكر تقليب الحدقة، ولم يقسموا النظر خمسة أقسام، فلو كان حقيقة في الرؤية لقسموها إلى خمسة أقسام. وإذا كان اسم النظر مجازاً في الرؤية لم يكن لهم أن يحملوا الآية عليها لإمكان تأويلها على غيره. فإن قيل: إذا لم يمكن حمل هذه الآية على حقيقتها، فهلا سوّغتم لنا حملها على الرؤية، وإن كان اسم النظر مجازاً فيها، لأن خطاب الحكيم متى لم يمكن حمله على حقيقته وجب حمله على مجازه؟ قيل لهم: إنا قد بينا أن أدلة العقول تحيل رؤيته تعالى، فلو وقع اسم النظر على الرؤية حقيقة لما سوّغنا لكم حمل الآية عليها، فكيف إذا لم يقع عليها حقيقة؟

فإن قيل: لو سلمنا أن النظر حقيقة في طلب الرؤية لم يستحل أن نطلب رؤيته تعالى بأبصارنا، لأن كل ما يصح أن يُرى صح أن تُطلب رؤيته بالأبصار بأن ننظر بها

---

١٣ حقيقة] حقيقته، ج ١٨ إذا ...يمكن] لم يكن، د ٢٠ حقيقته] حقيقة، د

ونحدق بها لنرى بها ما ليس في جهة، كما يصح أن نطلب بها رؤية ما هو في جهة. ولهذا لو وجد سواد لا في محل ولا في جهة لصح أن نطلب رؤيته بأبصارنا. وإذا صح هذا لم نسلّم لكم أنه لا يصح حمل الآية على النظر الذي هو طلب للرؤية، قيل له: إن النظر هو تقليب الحدقة إلى جهة المرئي ومقابلتها به لنراه، وليس يصح إطلاق اسم النظر على الحاسة إلا إذا كان المطلوب بها رؤيته في جهة، وما يستحيل عليه الكون في جهة لا يصح إطلاق اسم النظر عليه. يبين ذلك أن الإنسان لو حوّل ناظره إلى جهة يمنة طلباً لرؤية زيد، وزيد في جهة يسرة، لما صح أن يقال: ينظر إلى زيد، لأن قولهم: نظرتُ إلى زيد، يفيد أن نظره انتهى إلى زيد من جهة المعنى. وذلك يقتضي مسافة بين الناظر والمنظور إليه، ويكون الناظر كالقاطع لتلك المسافة إليه ليصحح وصف الفعل بأنه نظر إليه، خصوصاً وقد ثبت أنه لا بد فيه من مقابلة، لأن أصل الكلمة هو في المقابلة، وهو الغرض بتقليب الحدقة إلى الجهة، وبه يتم طلب الرؤية لأن التقليب وصلة إليه، وهي الشرط للرؤية في الحقيقة، فما لا يصح فيه المقابلة يستحيل النظر إليه، فلم يصح وصف طلب رؤيته بأنه نظر إليه. وهكذا نقول في السواد لو قُدّر لا في محل وجهة: لو صح طلب رؤيته بالبصر لما صح وصف ذلك بأنه نظر إليه.

فإن قيل: أليس قد يقال: نظرتُ إلى وجهي، إذا نظر إلى المرآة ليرى وجهه، وإن لم يقلب حدقته إلى جهة وجهه؟ قيل له: إن من يقول: إن المرآة تعكس شعاع عينه إلى الوجه فيراه لا يسوّغ إطلاق القول بأني نظرت إلى وجهي، ويوجب أن يقال: نظرتُ إلى المرآة لأرى وجهي. ومن يقول: إن الناظر في المرآة لا يرى وجهه، وإنما يرى فيها ما ينطبع فيها من مثال وجهه، فإنه يسوّغ هذا الكلام ويقول: يجوز أن يعني بالوجه مثاله المنطبع في المرآة، وذلك يصح فيه المقابلة.

وأما الكلام في تأويل الآية فقد تأولها السلف بتأويلين، أحدهما أنها تنتظر الثواب من ربها. قال الشيخ أبو الحسين: قال قاضي القضاة[٢]: روى أبو حاتم الرازي عن عبد

[٢] انظر المغني للقاضي عبد الجبار ج ٤ ص ٢١٢

٢ سواد] السواد، ج **١٠** ثبت] بينا، د

الله بن رجاء الهمداني[٣] عن إسرائيل عن منصور عن مجاهد قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ حسنة مستبشرة ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ تنتظر الثواب من ربها. وروى عبد الله بن العباس الرامهرمزي في جوابات التستريين عن أبي الحسن أحمد بن عبد ربه قال: ح محمد بن مسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح قيس بن الربيع عن منصور قال: سألت مجاهداً عن قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: ناعمة، ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: قلت: يزعمون أنهم يرون الله، قال: كذبوا، لا يراه أحد.

قال قاضي القضاة: وروى الوليد بن أبان في تفسيره عن أحمد بن عبد الجبار العطاردي [عن أبي معاوية] عن إسماعيل بن أبي [خالد عن أبي] صالح في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها. قال: وروى هشام ابن عبيد الله الرازي قال: حدث جرير عن منصور في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ قال: من السرور والنعيم والغبطة ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنتظر من ربها ما أمر لها. قال: سألت مجاهداً فقلت: أرأيت قول الله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فإن ناساً يزعمون أنها تنظر إلى ربها، قال: إنه لا يراه أحد، ولكن ناضرة من الفرح والسرور، وناظرة تنتظر ثواب ربها. وروي عن يونس بن عبيد عن الحسن مثله. قال: وذلك مروي في تفسير العباس بن يزيد البحراني.

قال الشيخ أبو الحسين: وقد ذكرنا في كتاب الغُرر أن ابن أبي حيّة روى عمن قال بالعدل من المحدّثين عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب في قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها، ولا يرى الله أحد. وروى أيضاً عن عبد الله بن موسى عن أبي نعيم صاحب اللؤلؤ عن الأعمش عن أبي الحسين الهمداني عن سعيد

[٣] كذا أيضًا في المغني، ولكن الظاهر أن الصحيح هو الغداني، أي أبو عمرو عبد الله بن رجاء الغداني البصري الذي روى عن إسرائيل بن يونس الكوفي، وروى عنه أبو حاتم الرازي

٢ نَاضِرَةٌ] ناظرة، د **٣** الحسن] الحسين، ج د **٨** عن[١]...معاوية] الزيادة عن المغني ج ٤ ص ٢١٢ | خالد...أبي[٣]] الزيادة عن المغني ج ٤ ص ٢١٢ **١٠** عبيد] عبد، ج د، والتصحيح عن المغني ج ٤ ص ٢١٢ | عن] بن، ج د، والتصحيح عن المغني ج ٤ ص ٢١٢ **١٣** ناضرة] ناظرة، ج؛ + الى ربها، د **١٤** تنتظر] تنظر، ج | بن] عن، ج **١٥** يزيد] زيد، ج د، والتصحيح عن المغني **١٧** سعيد[١]] سعد، ج **١٩** موسى] + قال، د

ابن جبير أن نافعاً الأزرق سأل ابن عباس عن قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فقال ابن عباس: هو الذي لا شبه له ولا نظير، ولا ينظر إلى أهل النار برحمته، وأهل الجنة ينتظرون رحمته وكرامته، ولا تدركه الأبصار.

وروى عبد الله بن العباس الرامهرمزي قال: ح أبو الحسن أحمد قال: ح محمد بن المسلم قال: ح عبد الكريم بن روح العفاني قال: ح إبراهيم بن يحيى عن حسين بن عبد الله بن ضمرة عن أبيه عن جده أن علياً عليه السلام قال: ينظرون إليه في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا، ينظرون ما يأتيهم من نعمه وإحسانه. قال: ح أبو الحسن أحمد بن عبد ربه قال: ح الحسن بن إسماعيل قال: ح سعيد بن النعمان أبو عثمان قال: ح عباد بن صهيب قال: ح أسامة بن هارون عن عامر الشعبي رضي الله عنه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: ينظرون إلى الله في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا، ينتظرون ما يأتيهم من خيره وإحسانه. وقال وح أبو الحسن أحمد قال: ح الحسن بن إسماعيل قال: ح محمد بن يزيد الواسطي قال: ح هشام بن عمار الدمشقي قال: ح حفص بن سليمان أبو عمر المقرئ قال: ح عاصم ابن أبي النجود عن أبي الجوزاء عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: ويلكم لا تفتروا على الله كذباً، إن الله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [٦ الأنعام ١٠٣]، قال ابن عباس: إلى فضل ربها ناظرة، إن القوم إنما يقولون: ننظر إلى الله ثم إلى فلان.

فإن قيل: إن النظر متى قرن به ﴿إِلَى﴾، لم يكن بمعنى الانتظار، قيل له: هذا خطأ، حكي عن الخليل بن أحمد أنه قال: نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته. وقد روينا عن ابن عباس أنه قال: إن الناس يقولون: إنما أنظر إلى الله وإلى فلان. وقال الشاعر:

وَشَعْبٍ يَنْظُرُونَ إِلَى بِلَالٍ كَمَا نَظَرَ الظِّمَاءُ حَيَا الغَمَامِ

والظماء إنما ينتظرون حيا الغمام، فصح أنه أراد أنهم ينتظرون فضل هذا الرجل. وقال آخر:

---

١ ابن[٢]] عن، د ٤ أحمد] -، ج ٨ الحسن] الحسين، ج ١٦ إنما...١٧ يقولون] يقولون انما، د

وَإِذَا نَظَـرْتُ إِلَيْـكَ مِـنْ مَـلِكٍ وَالْبَحْـرُ دُونَـكَ جُـدْتَنِي نِعَـماَ

ولا يقال: فلان يجود بالنعم إلا إذا يُوقَّع ذلك منه، لا إذا رُئي. وقال آخر:

كُلُّ الخَلَائِـقِ يَنْظُـرُونَ سِجَـالَهُ نَظَـرَ الحَجِيـجِ إِلَى طُلُـوعِ هِـلَالِ

والحجيج إنما ينتظرون طلوع الهلال، والسجال أيضاً تُنتظر.

فإن قالوا: إن وقوع اسم النظر على الانتظار مجاز، ولا يجوز حمل الآية على المجاز، قيل لهم: ولم قلتم: إنه يقع عليه مجازاً؟ فإن قالوا: لقلة استعماله ولاختلاف الناس في وقوعه على الانتظار إذا عدّي بإلى، قيل لهم: إن اختلاف الناس في وقوع الاسم على معنى وقلّة الاستعمال فيه لا يدل على كونه مجازاً فيه. أليس قد اختلفوا في وقوع اسم النظر على الرؤية، ثم هو حقيقة فيها عندكم؟ فإن قيل: إنكم متى تأولتم النظر على الانتظار لم يمكنكم التمسك بظاهرها في تعليق النظر به تعالى، ونحن متى حملناه على الرؤية أمكننا ذلك، فكنا أولى بظاهر الآية، قيل لهم: إنا قد بينا أنه لو سُلّم لكم وقوع اسم النظر على الرؤية حقيقة لم يمكن حمل الآية عليها، فكيف يمكنكم ترجيح التأويل عليها على تأويل آخر؟ وعلى أنكم تعدلون عن ظاهر الآية في حمل النظر على الرؤية من غير مقابلة، وقد بينا أن حقيقته في المقابلة، فقد تساوينا.

فإن قالوا: إنا متى حملنا النظر على الرؤية أمكن حمل الوجه على الجارحة، ومتى حملتموه على الانتظار لم يمكنكم حمل الوجه إلا على الجملة، فكان قولنا أقرب إلى الظاهر، قيل لهم: إنما كان يصح لكم هذا الترجيح لو كان الناظر والرائي هو الوجه. فأما والرائي عندكم هو جزء من العين، فكيف يمكنكم دعوى الحقيقة في حمل الوجه على الجارحة؟ فإن قيل: فقد وصف الله تعالى الوجوه بأنها ناضرة، والنضرة الحسن، وذلك صفة للجارحة دون الجملة، فكان قولنا أقرب إلى الظاهر، قيل لهم: هذا أيضاً إنما كان يصح لو كانت الجارحة هي الناظرة والرائية. فأما إذا كان الناظر في الوجه ولم يكن هو

---

٣ كُلُّ] كله، ج ٧ لهم] له، ج د ٩ ثم هو] وهو، د ١٧ لهم] له، ج د ١٩ والنضرة] والنظرة، ج د

الوجه كان إضافة النظر إليه بمنزلة إضافته إلى الجملة. وعلى أنه يصح وصف الجملة بالحسن والاستبشار لمكان حسن مختص بجارحة الجملة، كما يقال: فلان كالح، وإن كان الكلوح مختصاً بالوجه، وكما في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ [٧٥ القيامة ٢٤] والمراد به الجُمل.

فإن قالوا: إن النظر متى عُدّي بإلى وقرن بالوجه لم يرد به الانتظار، قيل لهم: هذا خطأ لأن الشعر قد ورد به، قال الشاعر:

وُجُــوهٌ يَــوْمَ بَــدْرٍ نَاظِــرَاتٌ ... إلَى الــرَّحْمنِ تنْتَظِــرُ الفَلَاحَــا

فإن قال المخالف: معناه إنها تنظر إلى سماء الرحمن عند الدعاء، قيل: هذا تأويل للكلام من غير دلالة.

وقال آخر:

وَيَــوْمٍ بِــذِي قَــارٍ رَأَيْــتُ وُجُــوهَهُمْ ... إلَى المَوْتِ مِنْ وَقْعِ السُّيُوفِ نَوَاظِرَا

قال المخالف: المراد ينظرون إلى الشجعان ويسمون موتاً، كما قال: أتى الموت. قيل لهم: هذا تأويل الكلام من غير دلالة.

وقال آخر:

وُجُــوهُ بَهَالِيــلِ العِــرَاقِ عَــلَى النَّــوَى ... إلَى مَــلِكٍ زَانَ المَعَــادِنَ نَاظِــرَهْ

قال المخالف: يجوز أن ينظروا إلى الملك من بعيد، لأن الناس يكونون من الملك على البعد. والجواب أنه لا يقال فيمن كان من غيره على أذرع: إنه على النوى.

وقال بعضهم: إن النظر متى عُدّي بإلى وقرن بالوجه واقتُصر به على مفعول واحد لم يرد به الانتظار. وهذا دعوى، وفيما ذكرناه من الشعر إبطال لقوله، لأنه قد اقتصر فيه على مفعول واحد. والذي ذكروه هو مذكور لأهل اللغة في الرؤية، فنقلوه إلى النظر

---

١ إضافته] إضافة، د ٥ لهم] له، ج د ٨ معناه] -، ج

لأنهم قالوا: إن الرؤية إذا كانت بمعنى الإدراك بالبصر تُعدَّى إلى مفعول واحد، وإذا كانت بمعنى العلم تعدّى إلى مفعولين، وهذا مباين لما نحن فيه.

وأما قولهم: إنه لا يجوز أن يكون المراد بالآية الانتظار لأن المنتظِر يكون في حسرة وغم، فالجواب عنه: إنا لا نسلم ذلك على الإطلاق، فإن المنتظر إذا كان واثقاً بوصول ما ينتظره فإنه يكون مسروراً مغتبطاً. ألا ترى من بُشر بقدوم ولده في الغد أو بُشر بولاية تصل إليه في الغد وخلعة فإنه يكون في تلك الليلة مسروراً، وكذلك إذا كان ظافراً لما يحتاج إليه في الحال ومنتظراً لما يحتاج إليه في الاستقبال واثقاً بوصوله إليه، فإنه يكون مسروراً. ولهذا لا يكون من حضر مأدبة، وكان ما يحتاج إليه من الألوان في الحال موضوعاً بين يديه، وهو منتظر لخروج غيرها من الألوان، مغموماً ذا حسرة، بل يكون مغتبطاً مسروراً. وإنما المغموم صاحب الحسرة من يحتاج في الحال إلى مطعوم أو مشروب، ثم لا يظفر به في الحال وينتظره مع ضعف رجائه في وصوله إليه. وليس حال أهل الجنة هذه، بل هم ظافرون في كل وقت لما تقر به أعينهم وينتظرون مثل ذلك في كل وقت من أوقات المستقبل.

ويقال لهم: فرؤية من يرى الله تعالى عندكم هي دائمة، أو تنقطع عنهم ثم يرونه؟ فإن قالوا: دائمة، قيل لهم: فينبغي أن يروه في حال المباضعة وغير ذلك من أحوال المداعبة والمزاح والأكل، ورؤية العظماء في هذه الأحوال تنغيص. فإن قالوا: إن رؤية العظماء في هذه الأحوال تنغيص في الدنيا دون الآخرة، قيل لهم: فقولوا أيضاً: إن انتظار الثواب ليس بتنغيص في الآخرة، وإن كان انتظار المنافع في الدنيا تنغيصاً. وأيضاً، فمتى قالوا بدوام رؤيته تعالى بطل ما يروونه من زيارتهم لله تعالى في أوقات مخصوصة. وإن قالوا: رؤيتهم له تعالى لا تكون مستدامة، بل تنقطع ثم يرونه بعد ذلك، قيل لهم: فينبغي أن ينتظروها، وذلك تنغيص خصوصاً وهي من أعظم الملاذّ عندكم. فإن قالوا: ينتظرونها ولا يكون ذلك تنغيصاً، قيل لهم: قولوا مثله في الثواب.

---

٤ فالجواب] والجواب، ج د   ٧ لما[٢]] بما، ج د   ١٢ ظافرون] الظافرون، د   ١٨ وإن] فإن، ج
١٩ بدوام] بدوم، د   ٢١ ينتظروها] ينتظرونها، ج د

ويقال لهم: إن من يقول في أهوال القيامة ما تقولونه وأنها تكون عامة في الأنبياء عليهم السلام وفي المؤمنين والكفار وأن المؤمنين تختلف بهم الأحوال، فتارةً يخافون خوفاً شديداً، وأنه ينتهي بهم الخوف إلى أن يقول الأنبياء عليهم السلام: نفسي نفسي، فكيف يصح مع قولكم هذا أن تقولوا: إن المؤمنين ينبغي أن يعصموا في الآخرة من انتظار الثواب لأن ذلك تنغيص عليهم؟ فإن قالوا: إن المؤمنين ينتظرون ثواب الله تعالى في الدنيا، والآية خرجت مخرج البشارة لهم، فما فائده البشارة؟ قيل لهم: فرقٌ بين ما إذا وصلوا إلى وقت الجزاء وانقضاء ما يتقدم ذلك من موت وكونٍ في البرزخ وحساب إلى غير ذلك وندبوا بكرامة الله تعالى أن ينتظروا دخول الجنة ونزولهم في منازلهم وبلوغهم إلى ما أعدّ لهم وبين أن ينتظروه في الدنيا، فصح حصول البشارة بالأول دون الثاني. فإن قيل: لو جاز أن يقال في المؤمن: إنه ينظر إلى الله تعالى، بمعنى أنه ينتظر ثوابه لجاز في الكافر أن يقال: إنه ينظر إلى الله تعالى، بمعنى أنه ينتظر عقابه، قيل له: هذا مجاز، والمجاز لا يقاس. وعلى أن وصف المؤمنين بأنهم ينظرون إلى الله تعالى خارج مخرج التعظيم والمدح، فلم يجز إطلاقه فيمن لا يستحق ذلك.

وأما التأويل الثاني فهو أنهم ينظرون إلى ثواب الله تعالى نحو الملابس والقصور. قال عبد الله بن العباس: حدثنا أبو الحسن أحمد قال: حدثنا محمد بن المسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح عبد الله بن المرزبان الشامي عن أبيه عن جده أن عليّاً رضي الله عنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة، قال: وحدثنا أبو الحسن أحمد قال: ح أبو محمد الحسن ابن إسماعيل العجلي قال: [ح] عمرو بن عثمان أبو محمد الشعار قال: حدثني المغيرة بن عنبسة قال: ح سليمان بن عمرو النخعي قال: حدثني من سمع عليّاً رضي الله عنه يقول في قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: إذا جاوز المؤمنون الصراط فتحت لهم أبواب الجنة، فينظرون إلى ما أعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعيم.

وحدث بإسناده عن حفص بن زيد الثقفي قال: سمعت مجاهداً وقتادة يحدثان عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: إلى ثواب ربها ناظرة. قال: وهو قول مجاهد وقتادة. وحدث عن منصور، قال: سألت مجاهداً عن قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ

---

١ تقولونه] تقولوه، ج ٦ لهم[1]] -، ج ٨ ونزولهم] ونزلوا، ج د ١٢ مجاز] قياس، ج

نَاضِرَةٌ﴾ قال: ناعمة، ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قلت: يزعمون أنهم يرون الله تعالى، قال: كذبوا. أليس الله تعالى يقول ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾؟ قلت: فما قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: إلى ثواب ربها ناظرة. وحدث عن أبي بكر قال: سألت عكرمة عن قول الله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: إلى ثواب ربها ناظرة، لعلك قبلت عن اليهود، فإنهم يشبهون الله بخلقه.

واعلم أن من تأول هذه الآية على هذا التأويل يجوز أن يذهب إلى إسقاط المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [١٢ يوسف ٨٢] ويجوز أن يذهب إلى أن ﴿إِلَى﴾ واحد الآلاء، فيكون معناه: نعمة ربها ناظرة. فأما القول بأن ﴿إِلَى﴾ واحد الآلاء فقد ذكره أهل اللغة في كتبهم، وقيل: إنه مذكور في الجمهرة[٤] وفي المقصور والممدود. فإن قيل: إنه لا يقال من نظر العين: نظرت زيداً، وإنما يقال: نظرت إلى زيد، فلو كان المراد ما ذكرتم لقال تعالى: ناضرة إلى إلى ربها ناظرة، قيل له: إنه يجوز أن يستعمل أيضاً في نظر العين بغير حرف التعدية. ثم لو صح من جهة اللغة ما ذكرتم لحملنا ﴿نَاظِرَةٌ﴾ على أنها منتظرة نعمة ربها. فإن قيل: إن الكفار ينظرون في الآخرة إلى ثواب الله لغيرهم، فلا معنى لتخصيص المؤمنين بذلك على قولكم، قيل له: إنّ نظر الكافر إلى ثواب غيره زائد في حسرته وندامته، بخلاف المؤمن، فإنه ينظر إلى ثواب يصل إليه ويعلم أنه له، فجاز أن تكون الآية بشارة له دون الكافر.

شبهة. واحتجوا بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [٧ الأعراف ١٤٣] قالوا: فلو كانت مستحيلة لما خفي على موسى عليه السلام استحالتها ولما جاز أن يسألها، كما لا يجوز أن يسأله أن يُريه ولداً له أو صاحبة له، تعالى عن ذلك. فلما سألها علمنا أنه علمها جائزة غير مستحيلة. أجاب بعض شيوخنا البغداديين فقال: إنه عليه السلام إنما سأله آية ينظر إليها فيعرف الله تعالى عندها ضرورة، فمعنى قوله: أرني، على هذا القول، أي مكّنّي من رؤيتها، كما يقول القائل: أرني ما عندك، أي مكّنّي من رؤيته. ومعنى قوله ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي أنظر إلى

[٤] انظر الجمهرة لابن دريد ج ٣ ص ٥١١

٥ الله] + تعالى، د **١٢** في] من، ج د **١٦** ينظر] ينتظر، ج **٢٣** مكّنّي] مكنني، ج د

آية من آياتك، فأسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. وإنما لم يكن بد من إضمار الآية لأنه عليه السلام قال ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ فإذا لم يجز أن يسأله النظر إليه تعالى لاستحالة ذلك عليه، على ما بينا، فلا بد من إضمار، وليس بأن يحملوا النظر على الرؤية لأنه مجاز فيه، لو سلِّم أنه يراد به الرؤية، بأولى من أن نحمله نحن على سؤاله النظر إلى آية من آياته تعالى.

فإن قيل: إنكم متى حملتم الآية على ما ذكرتم لم يمكنكم حمل قوله تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ على نفي الأبد، لأنكم تقولون: إنه يعرف في الآخرة ضرورة، قيل له: إن في المتأوّلين للآية على هذا التأويل من يقول: إنه تعالى لا يُعرف في الآخرة ضرورة، وهو شيخنا أبو القاسم. ومن سلّم العلم الضروري في الآخرة له أن يقول: إن ﴿لن﴾ في الآية لنفي غير مؤبّد، بل هو مقصور على الدنيا ويجوز أن ننصرف عن ظاهر اللفظ لدلالة كما في ألفاظ العموم. وحكي عن أبي الهذيل رحمه الله مثل هذا التأويل، حكوا عنه أنه قال: عذّب ضرار الناس أربعين سنة بمسألتين يسألهم عنهما، يقول في إحداهما: خبّروني عن قول موسى ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ أيّ شيء سأل موسى ربه؟ أسأله رؤية البصر؟ فإن كان سأله ذلك فليس يخلو إما أن يكون سأله ما يجوز عليه أو ما لا يجوز عليه. فإن كان سأله ما يجوز عليه فمن أي شيء تاب؟ وإن كان سأله ما لا يجوز عليه فإنما هو التشبيه. قال: والثانية، كان يقول: ما الشاهد على الحق؟ فإن قلت: القرآن، قال خصمك: القرآن. وإن قلت: السنة، فإن خصمك يدّعي السنة. وإن قلت: رجالي ثقات، وهم خبروني بذلك، قال خصمك مثله. قال: حتى نشأت، فقدم علينا البصرة وأنا حدثٌ، فلقيني، وكان يقول: إن الله يُرى بلا كيف، لأنه يقدر أن يقوي البصر على أن يدركه في الآخرة. فسألني عن المسألتين، فقلت له: لم يذهب نبي الله إلى حيث ذهبت، وإنما كان نبي الله يعرف ربه في هذه الدنيا معرفة الاكتساب التي معها الخواطر والوساوس، فسأل ربه أن يُعرفه نفسه معرفة الاضطرار تزول معها هذه الأشياء بأن يُريه علَماً من أعلامه إذا عاينه اضطُرّ به إلى معرفته. فموسى عليه السلام سأل ربه

---

٢ لأنه] + قال، ج **٤** سؤاله] سؤال، د **٨** للآية] الآية، ج **١١** أنه] -، د **١٣** موسى[١]] + عليه السلام، د | شيء] -، د **١٩** يقدر] يتعذر + (حاشية) ظ يقدر، د

شيئاً، وسأله إبراهيم شيئاً، فقال ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾ [٢ البقرة ٢٦٠] وسأله موسى معرفة الاضطرار، وهي لا تكون إلا في القيامة إذا حققت القيامة بجلاياها، فكانت السماء كالمهل وتشققت السماء بالغمام ﴿وَحُمِلَتِ الأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ [٦٩ الحاقة ١٤] ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ [١٧ الكهف ٩٩ وغيرها] وإذا كانت هذه الأشياء اضطرت القلوب إلى معرفة الواحد القهار وزالت الشكوك، فسأل ربه أنه يُريه تعالى نفسه رؤية معرفة لا رؤية بصر، فأخبره الله تعالى أن تلك الآيات التي معها تقع معرفة الاضطرار لا تحتملها بنية أهل الدنيا، ثم قال: وسأريك ما دون ذلك، ﴿أنظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً﴾ إلى قوله ﴿تُبْتَ إِلَيْكَ﴾ [٧ الأعراف ١٤٣] من سؤالي إياك ما لا يجوز أن يكون في الدنيا، وإنما أرني شيئاً دون ذلك يدل على ذلك، فلم يقم له الجبل وخرّ موسى صعقاً، تقول العرب والفقهاء: إن الله جلّى لنا كذا وكذا مما يدل، فتجلّى ربنا من غير أن يُرى إذ جعل ما يُرى دليلاً على ما لا يُرى، فهذا معنى ما سأل نبي الله ربه. قال: فذهب شغبه. قال: وسألني عن الأخرى، فقلت له: إن الله عزّ وجلّ قد دلنا على الحق من وجوه شتى من قِبل العقول ومن قبل الحواسّ ومن قبل الخبر الصادق ومن قبل الإجماع، ولم يضع الله تعالى على كل مذهب دليلاً واحداً، بل جعل لكل واحد من ذلك دليلاً على حدة، والحق ضروب والطرق إليها مختلفة، فسل عن أي ضرب الحق شئت حتى يأتيك دليله، فانقطع وزال شغبه.

وأجاب غيرهم من شيوخنا بأنه عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه. بيان ذلك قول قومه ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [٤ النساء ١٥٣] وقولهم ﴿لَنْ نُؤمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [٢ البقرة ٥٥] قالوا: وإنما تاب لأنه سأل ذلك قبل أن يؤذن له في السؤال، وكان ذلك منه ذنباً صغيراً، لأن الأنبياء عليهم السلام لا يسألون أمراً من الله تعالى ظاهراً إلا بعد إذن، لأنهم لو سألوه بغير إذن لم يمتنع أن لا تكون الإجابة مصلحة، فيكون فيه تنفير، ولأنه عليه السلام لما رأى الأهوال التي أظهرها الله تعالى عند سؤاله من إنزاله الصاعقة

---

١ تُحْيِ] تحيي، ج د ٣ وتشققت] شققت، ج ٦ بصر] لبصر، ج ٧ تحتملها] تحتمل، ج؛ تحتمله، د
٨ رَبُّهُ] -، ج ١٧ ضرب] ضروب، د ١٩ وقولهم] وقوله، د

ودك الجبل حتى خرّ صعقاً استحضر التوبة على ما هو عادة الصالحين، فليس في الآية ما يدل على أنه تاب عن سؤاله.

فإن قيل: إنه لا يجوز أن يسأل الرؤية لقومه أيضاً إذا علم استحالتها، كما لا يجوز أن يسأله أن يُريه صاحبة له أو ولداً، قيل له: إنا لا نقول: إن قوله ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ هو سؤال للرؤية في الحقيقة، فيلزم ما قلتم. وإنما نقول: إنه سؤال لجواب قومه في سؤالهم الرؤية، وقد يُسأل الجواب في ذلك بمثل هذه الصورة التي أتى بها. ألا ترى أن واحداً لو قال لغيره: إن في كمّ فلان جوهراً، وذلك الغير يعلم أنه ليس في كمه ما ظنه، فإنه لا فرق بين أن يقول له: أفي كمك جوهر؟ وبين أن يقول له: أرني الجوهر الذي في كمك، في أن غرضه في الحالين أن يأتي بجواب يتبين به لذلك السائل أنه ليس في كمه جوهر؟ بل إيراد السؤال على هذا الوجه أبلغ، لأنه قد يكون ذلك السائل مختصّاً بذلك الإنسان بحيث يعلم أنه لو كان في كمه جوهر لكان أحق الناس بإراءته له، فلما أجابه بالمنع علم أنه ليس في كمه جوهر. وإذا صح أنه كان سؤالاً لجواب قومه في الرؤية سقط ما قالوه.

وإنما لا يجوز أن يسأله: هل له صاحبة أو ولد؟ لأن السمع في ذلك ليس بدلالة، فإن من لم يعلم أنه منزَّه عن ذلك لا يعلم حكمته تعالى، فلا يعلم بقوله: إنه لا صاحبة له ولا ولد، نفي ذلك عنه تعالى، بخلاف الجواب في سؤال الرؤية، لأنه يصح أن يعلم حكمته تعالى مع تجويز رؤيته تعالى تجويزاً لا تشبيه فيه، فيعلم نفيها عنه تعالى بجوابه نحو قوله تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾. فإن قيل: الظاهر أنه سؤال للرؤية لا لجوابه، وكذلك فالظاهر عن نفسه لا عن قومه، قيل: أجل، لكنا ننصرف عن الظاهر للدلالة العقلية التي تقدمت، وقد بينا أن في إضافة السؤال إلى نفسه فائدة ظاهرة، وهي أنه إذا أجيب بالمنع منها على التأبيد فغيره بذلك أولى.

وجوز بعض شيوخنا أن موسى عليه السلام سأل جواب الرؤية لنفسه وأن يكون شاكّاً متوقفاً في ذلك. ووجهه هو أنه عليه السلام إما أن يكون سأل أن يراه في جهة أو

---

٣ لقومه أيضاً] أيضًا لقومه، ج ٨ له١] -، ج ١٨ لجوابه] لجوابها، ج د ٢٠ وهي] وهو، ج د
٢٣ هو] وهو، ج د

سأله روية لا في جهة. والأول باطل، والخصم يوافقنا عليه، والأدلّة تقتضي أنه لا يجوز أن يخفى عليه عليه السلام استحالة ذلك، فلا بد من أن يكون سؤاله محمولاً على الوجه الثاني. ثم يكون له وجهان في الصحة، أحدهما أن يكون عليه السلام متوقفاً في ذلك شاكّاً فيه، وتوقفه في ذلك لا يمنع من علمه تعالى بكمال توحيده وتنزيهه عن التشبيه وكمال المعرفة بحكمته تعالى، لأن فقد العلم بذلك هو فقد للعلم بشرط من شرائط الرؤية، وهو أن المقابلة هل هي شرط في روية كل ما يصح كونه مرئياً في نفسه بالحواس؟ وذلك لا يخلّ بالعلم بذاته تعالى ولا بشيء من صفاته وحكمته. وإذا صح ذلك وصح أن يكون السمع دليلاً في ذلك كالعقل صح أن يؤثر عليه السلام المعرفة بذلك من جهة دليل السمع، كما أنا نتخير في طلب معرفة ذلك بين أدلة السمع والعقل.

فإن قيل: فإن كان متوقفاً في ذلك فلمَ أخّر سؤال الرؤية إلى ذلك الوقت؟ قيل له: إنه يجوز أن يخطر له بالبال قريباً من ذلك الوقت، ولم يكن خطر له بالبال من قبل، ويجوز أن يكون متوقفاً في ذلك من قبل بمدة لأن التوقف في ذلك مع تحقيق نفي التشبيه لا يضرّ. ثم لما جاء للميقات وكلّمه تعالى كان ذلك أولى الأوقات بالسؤال عما كان متوقفاً فيه، لأنه تعالى ما كان يكلّمه من غير واسطة في كل حين. فإن قيل: إنه لا يجوز أن يتوقف في ذلك مع نبوّته، قيل له: ولم لا يجوز ذلك مع أنه لا يقدح في شيء من أصول الدين؟ وعلى أن الشك شرط لصحة النظر وطلب العلم، فمتى خطر بباله في ذلك الوقت هل إذا كان تعالى مخالفاً للأشياء، هل هو مرئي في نفسه؟ وهل إذا كان مرئياً في نفسه صح أن يُرى من دون مقابلة؟ فلا بد من أن يشك لينظر في معرفة الحق في ذلك. فإن قيل: إذا كنتم أنتم لا تشكون في ذلك، فكيف يجوز أن يشك فيه النبي عليه السلام؟ قيل له: إنما لا نشك نحن في ذلك لأنه خطر ببالنا ذلك فاستكملنا النظر فيه، فأما النبي عليه السلام فإنما يشك فيه قبل استكمال النظر فيه، وذلك غير مستنكر على ما بيّنّا.

فإن قيل: أليس قد قال شيخكم أبو الحسين بأن العلم باستحالة رؤية ما لا يقابلنا ولا يقابل آلة الرؤية هو علم ضروري؟ فكيف لا يحصل هذا العلم لموسى عليه

---

٩ طلب] معرفة طلب، ج د **٢٤** العلم] + بعد الاختيار في الشاهد ثم، د

السلام؟ قيل له: إنه قال: إنه يحصل لنا هذا العلم بعد الاختبار في الشاهد، ثم نعلم ذلك في الغائب بتأمل، فلا يمتنع أن يطلب موسى عليه السلام دليلاً سمعيّاً ليعلم ذلك بتأمله فيه. ثم يقال لهم: فلم سأل موسى عليه السلام الرؤية عندكم؟ فما اعتذرتم به عن سؤاله أمكن مثله فيما اعتذرنا به. فإن قيل: إنه لم يعلم أن الرؤية عليه تعالى غير جائزة في الدنيا، أو كان متوقفاً في ذلك بعد خطورها له بالبال في أقرب الأوقات أو من قبل بزمان، أو قلتم: إن ذلك خطأ منه، لكنه صغير، قيل لكم مثله، فلماذا تستبعدون ما ذكرناه نحن؟

وأما الوجه الثاني فهو أنه عليه السلام خطر بباله رؤيته تعالى على الوجه الذي ذكرناه، فنظر في أدلة العقل وعلم أنها مستحيلة، ثم أراد زيادة الطمأنينة بانضمام دليل السمع إلى دليل العقل، وذلك فائدة زائدة، ولهذا كثّر الله تعالى الأدلة على أصل واحد وأكد أدلة العقل بأدلة السمع، فيكون حال موسى عليه السلام في ذلك كحال إبراهيم عليه السلام في سؤاله كيفية إحياء الله تعالى الموتى بعد علمه بذلك. ولهذا لما قال تعالى له ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [٢ البقرة ٢٦٠] فكذلك موسى عليه السلام سأل ذلك لزيادة الطمأنينة.

وقالوا أيضاً في جملة استدلالهم بالآية: إنه تعالى قال لموسي عليه السلام ﴿أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فعلق تعالى رؤيته له بأمر غير مستحيل، وهو استقرار الجبل، فاقتضى أن رؤيته تعالى غير مستحيلة لأن المستحيل لا يعلق بالممكن الصحيح، لأن تعليقه به يقضي بصحته ونفي استحالته، فإذا كان مستحيلاً كان تعليقه به تناقضاً. فيقال لهم: إنه عليه السلام طلب حصول الرؤية ووجودها على قول كل من قال: إنه سأل الرؤية، فأجيب بما يقتضي نفي وجود الرؤية وحصولها بأن علق على استقرار جبل لم يستقر بل جعله دكّاً، فكان هذا بياناً مطابقاً للسؤال. ثم صحة الرؤية عليه تعالى بعد بيان نفي حصولها أو استحالتها أمر زائد على ذلك لم يقع عنه سؤال، فيُحتاج فيه إلى دليل زائد ونظر زائد. وتعليق وجود الرؤية بأمر لم يكن لا يقتضي

---

١٦ له] -، ج ١٨ يقضي بصحته] يقتضي صحته، د

صحتها لصحة كون ما لم يكن، لأنه ما قصد بنفيه إلا بيان انتفائها دون استحالتها أو صحتها.

وأجاب أصحابنا بأنه تعالى علّق رؤيته باستقرار الجبل في حال تحريكه إياه وتقطيعه له، وذلك تعليق بأمر مستحيل، وهو سكونه في حال تحريكه. فإن قيل: ومن أين أن التعليق به وقع، وليس في الظاهر ما يدل عليه؟ قيل له: ليس يخلو قوله تعالى ﴿وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ إما أن يدله بذلك على التوقف والتربص لرؤيته في ذلك الوقت أو دله على أن شرط رؤيته له تعالى أن يستقر الجبل بعد نظره إليه وتجلي الله للجبل. والأول باطل لأنه عليه السلام لم يره ولم يستقر الجبل، فكيف يدله بذلك على التربص لرؤيته؟ ولأنه تعالى قد دله قبل ذلك بأنه لا يراه أبداً بقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ فلا بد من أن يدله بقوله ﴿وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾ على معنى آخر وهو شرط الرؤية. وإذا كان شرطها هو استقرار الجبل بعد النظر وتجلي الله تعالى له، وهو في تلك الحال غير مستقر، بل متحرك متقطع، علم أن الشرط مستحيل، وهو استقراره في حال التحرك والتقطع، لأن معنى قوله ﴿وَلكِنِ انْظُرْ﴾ إلى قوله ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ أي إن استقر في حال التجلي، كما لو قال قائل لغيره: أرني الخليفة، فقال له: لن تراه، ولكن انظر إلى زيد، فإن ثبتت قدماه فسوف تراه، فلما تجلى الخليفة [و]لم تثبت قدماه، علم أنه أراد: فإن ثبتت قدماه في حال تجلي الخليفة. وتجلي الله تعالى للجبل ليس إلا تجليه لأهل الجبل بآياته، وهي تقطيعه تعالى للجبل وجعله له دكاً، إذ غير هذا التجلي لا يجوز عليه تعالى عندنا وعند المخالف. واستقرار الجبل في حال التحريك أمر محال، فصح أنه علقها بأمر محال، فكانت مستحيلة.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [٨٣ المطففين ١٥] وظاهر الآية يقتضي أنهم ممنوعون عن ذاته تعالى، ولا يصح المنع من ذاته، فلا بد من أن يكون المراد: ممنوعون عن رؤية ذاته. وإذا كان الكفار ممنوعين عن ذلك دل أن غير الكفار غير ممنوعين عنها، وإلا لم يكن لتخصيص الكفار بذلك فائدة. والجواب أنه لا بد

٩ ولأنه] لانه، د **١٣** التحرك] تحركه، د **١٥** ثبتت] ثبت، ج **١٦** ثبتت] ثبت، ج

من إضمار في الآية لما قالوه من أن المنع عن ذاته لا يصح، فليسوا بأن يضمروا فيها رؤيته تعالى [بأولى من] أن نضمر نحن فيها ثوابه وإنعامه تعالى، وليس يُعلم بتخصيص الكفار بذلك أن غيرهم غير ممنوعين عنه لأن دليل الخطاب ليس بحجة، بل بدليل آخر. وعلى أن قوله ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ من جهة دليل الخطاب، لو صح التعلق به، يقتضي أنهم يمنعون عن شيء لم يكونوا ممنوعين عنه في غير ذلك اليوم، وليس ذلك إلا المنافع الواصلة إليهم في الدنيا.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ [١٠ يونس ٢٦] قالوا: روي عن السلف، منهم أبو بكر وصهيب، أن الزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى. قيل لهم: إنه روي أيضاً عن السلف، منهم علي وعثمان، أن الزيادة هي تضعيف الحسنات كما في قوله تعالى ﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [٣٥ فاطر ٣٠] وما رووه يقتضي التشبيه، فيجب رده أو تأويله على ما يوافق الأدلة. واحتج بعضهم بالآية فقال: الحسنى تنصرف إلى حسنى معرَّفة لأجل اللام، والحسنى هي الجنة، وقد ذكرها الله تعالى من قبل في قوله ﴿وَاللهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ [١٠ يونس ٢٥] فيجب أن يصرف قوله ﴿وَزِيَادَةٌ﴾ إلى زيادة على الجنة. قالوا: والزيادة المرغب فيها قد تكون من جنس المزيد عليه وقد لا تكون من جنسه، فالتي تكون من جنسه هي إذا كان المزيد عليه محدوداً بحد أو عدد نحو أن تقول: أعطيك منّاً زعفراناً وأزيدك، فتكون الزيادة من جنس المزيد عليه. والذي لا يكون من جنسه أن تقول له: لك عليّ ضيافة وأزيدك، فتكون الزيادة غير الضيافة، فيجب أن تكون شيئاً لا يصغر في جنب الضيافة. فيجب أن تكون الزيادة في الآية من غير جنس الجنة والثواب لأنه ذكر مطلقاً غير محدود، وليس ذلك إلا الرؤية.

فيقال له: إن اللام كما تكون تعريفاً للعهد فقد تكون تعريفاً للجنس، فتكون الحسنى هو تعريف جنس الجزاء على الإحسان، كما قال ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلَّا الإِحْسَانُ﴾ [٥٥ الرحمن ٦٠] وتقدُّم ذكر الجنة لا يقتضي أن تنصرف الحسنى إليها فقط، بل

٢ أن] بأن، ج د ٨ وجه] + تعالى، د ١٣ قوله] + تعالى، د ١٥ فالتي] فالذي، د | من جنسه[٢] منه، د ١٦ نحو أن] -، ج | زعفراناً] زعفران، ج د ٢٣ إليها] اليه، ج د

تنصرف إليها وإلى غيرها من النصرة في الدنيا على الأعداء والسعة في الرزق إلى غير ذلك. وعلى أنه لو انصرف الحسنى إلى الجنة لم يقتض ذلك أن تكون الزيادة عليها هي الرؤية، بل يجوز أن تكون هو التعظيم والتبجيل والمدح. وقوله: إن المزيد عليه إذا ذكر غير محدود كانت الزيادة من غير جنسه، غير مسلّم لأن الزيادة تقتضي كون المزيد عليه محدوداً لتتركب عليه الزيادة، فمتى لم يُذكر المزيد عليه محدوداً أو لم ينبّه على ذلك فإنه لا تُذكر الزيادة عليه. وأيضاً، فالزيادة في الوعد وفي البيع لا تكون فوق المزيد عليه. ألا ترى أن من اشترى أُشناناً بدانق لم يستزد عليه مثقالاً من مسك، ومن وُعد مثقالاً من مسك وزيادة عليه فإنه لا يزاد عليه دُرّة يتيمة؟ وعندهم أن رؤية الله أعظم من الجنة وما فيها، وكان ينبغي أن يرد الوعد في الثواب بالرؤية ويكون الوعد بالزيادة هي الجنة.

وعلى أن قوله تعالى من بعد ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾ [١٠ يونس ٢٧] يدل على أنه تعالى أراد بالزيادة في أول الكلام الزيادة على ما يستحقونه من الجزاء على الإحسان، وذلك يقتضي أنه من جنس الجزاء، فلذلك عقّبه بأن من كسب السيئات لا يزاد على جزاء إساءته، ولو اقتضى أن تكون الزيادة من غير جنس الحسنى للزمهم أن يقولوا: إن الرؤية ليست بحسنى، وذلك مما لا يقولونه.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [٣٣ الأحزاب ٤٤] قالوا: واللقاء في اللغة هو الرؤية. قال الله تعالى في المنافقين ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ [٢ البقرة ١٤ و ٧٦] أي رأوهم. والجواب: إن اللقاء ليس هو الرؤية في اللغة، بل هو المحاذاة والمقابلة، وكذلك هذا هو معنى لقاء المنافقين للمؤمنين، أي إذا اجتمعوا معهم. يبين هذا أنه ليس يمتنع أنه كان في المنافقين أضرّاء كانوا يلقون المسلمين ودخلوا في هذا الذم، وإن لم يروا المؤمنين. ولأنه تعالى قال في المنافقين ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ [٩ التوبة ٧٧] الآية، ولم يرد به رؤيتهم له لأن الكفار لا يرون الله تعالى عندهم. وإنما عنى تعالى بلقاء المؤمنين إياه تعالى لقاءهم لما وعدهم من الثواب والتعظيم والإكرام.

١ وإلى] او الى، د **٩** الثواب] الثوابت، ج | هي] وهي، د **١٠** تعالى] -، د **٢٢** لقاءهم] لقاه، ج د

واحتجوا فقالوا: قد تظاهرت الأخبار عن النبي عليه السلام أن الله تعالى يُرى في الآخرة، وعن الصحابة أن النبي عليه السلام رآه قبل موته. فمن ذلك ما رواه إسماعيل ابن [أبي] خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه: سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته. وروى عطاء بن السائب عن أبيه عن عمار بن ياسر عن النبي عليه السلام أنه كان يقول في دعائه: اللهم إني أسألك [لذة] النظر إلى وجهك من غير [ضراء] مُضِرة ولا فتنة مُضلَّة. وروى حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمارة القرشي عن أبي بردة عن أبي موسى، قال: قال رسول الله صلى الله عليه: ما منكم [من أحد] إلا سيتجلى له ربه يوم القيامة فيراه. وروى حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حدس عن أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، هل نرى ربنا؟ وما آية ذلك في الخلق؟ قال: أليس يرى أحدكم الشمس خالياً بها والقمر كذلك؟ قلنا: نعم، قال: فإنكم سترونه.

وروى الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي هريرة قال: قال الناس: يا رسول الله، هل نرى ربنا؟ قال: يرى أحدكم الشمس والقمر؟ قلنا: نعم، قال: سترونه ولا تضارون في رؤيته. وروى حماد عن ثابت عن عبد الرحمن بن [أبي] ليلى عن صهيب عن الرسول عليه السلام قال: أفضل أهل الجنة منزلة من يرى ربه غدوة وعشية. وعن أبي سعيد الخدري وأبي موسى الأشعري أن رسول الله صلى الله عليه قال: إذا كان يوم القيامة قيل لكل من عبد شيئاً: الحق به، حتى تبقى هذه الأمة فيتجلى لهم الرب بغير الصورة التي كانوا يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك. ثم يذهب فيأتيهم بالصورة التي كانوا يعرفون، فيخرّون له عند ذلك سجّداً.

---

١ عليه السلام] صلى الله عليه، د **٢** عليه السلام] صلى الله عليه، د **٤** سترون] ترون، ج **٥** عليه السلام] صلى الله عليه، د **٦** لذة] الزيادة عن المغني ج ٤ ص ٢٢٤ | ضراء] الزيادة عن المغني ج ٤ ص ٢٢٤ **٧** مُضلَّة] متصلة، ج د، والتصحيح عن المغني ج ٤ ص ٢٢٤ **٨** من أحد] الزيادة عن المغني ج ٤ ص ٢٢٤ **٩** حدس] جرير، ج د **١٢** قال[2]] + رسول الله صلى الله عليه هل نرى ربنا وما آية ذلك قال قال، د **١٣** نرى] -، د **١٤** عن[1]] بن، ج د **١٦** صلى...عليه] عليه السلام، د **١٧** لكل] لكم، ج **١٩** يعرفون] يعرفونه، ج | عند ذلك] -، د

وعن ابن عباس أنه قال: إن محمداً رأى ربه مرّتين. وعن صهيب قال: قال رسول الله صلى الله عليه في قوله تعالى ﴿لِلَّذِين أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى منادٍ: إن لكم عند الله موعداً يريد أن يُنجزكموه، إلى أن قال: فيكشف لهم عن الحجاب، فينظرون إلى الله تعالى، فما شيء أحبّ إليهم من النظر إلى الله، وهو الزيادة. وعن أنس بن مالك قال: سئل رسول الله عليه السلام عن هذه الآية ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ قال: للذين أحسنوا العمل في الدنيا الحسنى، وهي الجنة، قال: والزيادة النظر إلى وجه الله، واجب لكل نبي وصِدّيق. وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه أنه قال: إن الله تعالى يتجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة. وعن عبد الله بن عباس وأبي أُمامة وابن عمر عن النبي صلى الله عليه أنه قال: رأيتُ ربي في أحسن صورة، فقال: فِيم يختصم الملأ الأعلى؟ قالوا: وهذه الأخبار متظاهرة كتظاهر أخبار الرجم والمسح على الخفين.

الجواب: إن رواة هذه الأخبار لا يزيدون على عشرة أنفس، فهي أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا يصح التعلق بها في موضع العلم، فلم تجر هذه الأخبار مجرى الأخبار عن المعجزات وأخباره عليه السلام عن الغيوب. وأيضاً، فقد روي أكثر من هذه الأخبار في التشبيه، ذكرها محمد بن شجاع الثلجي وتأولها، فلو وجب قبول هذه للزمهم قبول ما هو أضعافها في التشبيه. وقد ذكر ابن أبي خيثمة في أول تأريخه هذه الأخبار متضمنة للتشبيه، فذكر حديثاً طويلاً عن أنس عن النبي صلى الله عليه وفيه: إذا كان يوم القيامة نزل على كرسيه من عليين، ثم قال: ويتجلى لهم، ثم قال: ويرتفع على كرسيه. وفي حديث آخر أنه يتجلى لهم حتى ينظرون إلى وجهه. وفي حديث صهيب أنه يكشف الحجاب فينظرون إليه. وفي حديث علي بن زيد وحديث عمارة القرشي أنه يتجلى لهم ضاحكاً. وفي حديث جابر أنه يقول لهم: مَن تنتظرون؟ يقولون: ننتظر ربنا، قال: فيتجلى لهم ضاحكاً، قال: فينطلق بهم ويتبعونه. وفي حديث أبي هريرة: يطلع عليهم

---

٧ الله] وعن علي عن النبي عليه السلام قال ولدينا مزيد قال يتجلى لهم عز وجل وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه قال النظر إلى وجه الله، د ٨ صلى...عليه] عليه السلام، د ١١ قالوا] قال، ج د ١٥ الثلجي] العلحى، ج ٢٠ عمارة] عمادة، ج

فيقولون: نعوذ بالله منك، قال: فيتوارى عنهم ثم يطلع عليهم، فيقولون: نعوذ بالله منك، قال: ثلاث مرات. وفي حديث عبد الله بن مسعود أنه يكشف لهم عن ساقه. فإن وجب قبول هذه الأخبار وجب قبولها مع هذه الزيادات، كما يجب قبولها في الرؤية، وإن وجب رد هذه الزيادات أو وجب تأويلها، فكذلك يجب مثله في الرؤية.

وقال الشيخ أبو علي: إن خبر المسح على الخفَّين رواه أربعة وعشرون من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وما أنكره أحد، وإنما وقع التنازع في أنه هل مسح عليه السلام قبل آية المائدة أو بعدها؟ ولم ينكر أيضاً حديث الرجم أحد، وإنما لم تعمل به الخوارج لأن من مذهبهم أن ظاهر القرآن لا يُترك للرواية. وعلى أن خبر المسح وخبر الرجم يتضمنان عملاً، فيجوز قبولهما لأن خبر الواحد يقبل في الأعمال، ولا يجوز قبول مثله فيما يتضمن العلم.

وقد طُعن في رواية هذه الأخبار. أما قيس بن أبي حازم فقد قيل أنه خولط في عقله في آخر أيامه، وأنه مع اختلاطه كان يُسمع منه، فاختلط ما سُمع منه في حال اختلاطه بما سُمع منه قبل اختلاطه، ومثل هذه الرواية لا يوثق بها ولا تقبل في باب الأعمال، فكيف في توحيده تعالى؟ وطعن فيه أنه اشترى له جارية وكانت تضرب بالجرس، وطعن فيه أيضاً بأنه كان مبغضاً لعلي بن أبي طالب وآل أبي طالب. وحكوا عنه أنه قال: سمعت علياً على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب، فدخل بغضه في قلبي، أو قال: ما زلت له مبغضاً بعد أن سمعت ذلك منه. وحكوا أنه روى عن عمرو بن العاص أن الرسول عليه السلام قال: إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء، إنما وليّي الله وصالح المؤمنين.

وقالوا في حديث أبي موسى: روايه عن عمارة القرشي إنه مجهول، [والراوي عنه علي بن زيد]، وطعن أصحاب الحديث عليهما جميعاً. وكذلك قالوا في حديث أبي رزين: روايه وكيع بن حدس هو مجهول. فأما حماد بن سلمة فقد قال فيه علي بن المديني: كان حماد بن سلمة لا يبالي عمن روى، وقال فيه: إنه كثير الغلط، وإنه مكثر، وإن الحفاظ

---

١٤ وكانت] وكان، د **٢٠** والراوي...٢١ زيد] الزيادة عن المغني ج ٤ ص ٢٢٦ **٢٢** حدس] حداس، ج د | المديني] المدائني، ج

خالفوه. وإذا كان هذا هو قول أهل الحديث فيه، فكيف يعتمد على روايته؟ وقيل فيه أيضاً: إن ابن أبي العوجاء الثنوي كان ربيبه، فدس في أحاديثه أحاديث منكرة. وروى أبو بكر بن الإخشيد عن بعضهم قال: كنا ندخل على أبي هريرة فيقول: حدثني حبيبي أبو القاسم صلى الله عليه، ويقول: حدثني كعب، فنخرج من عنده فأسمع بعض الحاضرين يضيف إلى النبي عليه السلام ما أسنده أبو هريرة إلى كعب، ويسند إلى كعب ما أسنده أبو هريرة إلى النبي عليه السلام.

قال الشيخ أبو الحسين: ويعارَضون بما رواه عبد الله بن عباس الرامهرمزي في جوابات التستريين قال: حدثني أبو محمد الفضل بن عبد العزيز قال: ح أبو بكر بن أبي شيبة قال: ح وكيع عن يزيد بن إبراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق عن أبي ذر قال: سألت الرسول: هل رأيت ربك؟ فقال: نور، أَنَّى أراه؟ وروى هذا الخبر أحمد بن يحيى الشافعي قال: أي لا أراه. كذا قال الشافعي. فإن قيل: رُوي هذا الحديث على وجه آخر، وهو أنه عليه السلام قال: نور أنا أراه، قيل له في الجواب عن هذا أن الصحيح من الرواية: أَنَّى أراه؟ ثم لو صحت الرواية الثانية فقد حملها بعض أصحابنا على أنه عليه السلام أراد أنه رأى نوراً، ولم ير الله تعالى، ويكون المراد بالنور الذي رآه جبرئيل عليه السلام. ومن حمله على هذا قال: ويدل على صحة هذا التأويل ما رواه ابن عمير بن الأحوص عن يزيد بن إبراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذر: لو رأيتُ النبي عليه السلام لسألُته. فقال: عمّاذا كنتَ تسأله؟ قلت: أسأله هل رأى ربه. قال: قد سألته فقال: نوراً أراه، قال: فصح أنه، إن صحت هذه الرواية، فإن رؤيته عليه السلام ترجع إلى النور، فلا تكون هذه الرواية منافية للرواية الثانية، وهي: أَنَّى أراه؟

وقال يحيى بن أحمد الشافعي: وحدثنا أبو محمد الفضل قال: ح إسحاق بن إبراهيم قال: ح عبد الله بن عبد الرحمن بن سلمة الأفطس عن المنهال بن خليفة عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه: لا يرى الله أحد، لا في

---

٢ العوجاء] العرجاء، د ٩ شقيق] أبي سفيان، ج د، والتصحيح عن صحيح مسلم ١١ أي] اني، ج د
١٦ يزيد] زيد، ج د ١٩ الرواية ...للرواية] الرؤية منافية للرؤية، د

الدنيا ولا في الآخرة. وقد روى ابن أبي حية في كتاب من قال بالعدل من المحدّثين هذا الخبر عن جابر عن النبي عليه السلام. قال: وحدثنا أبو الحسن أحمد بن محمد قال: ح الحسن بن إسماعيل قال: ح الفضل بن حفص أبو العباس قال: ح عمر بن زياد عن عبد الرحمن بن ثوبان قال: حدثني ابن المبارك عن هشام عن الحسن عن سمرة قال: سألنا رسول الله صلى الله عليه: هل نرى ربنا في الآخرة؟ قال فانتفض ثم سقط، فلصق بالأرض وقال: لا يراه أحد، ولا ينبغي لأحد أن يراه.

قال: وحدثنا أبو بكر محمد بن عمران الدبيلي قال: وحدثني غسان بن معاذ قال: ح الحسن بن إبراهيم قال: كنت بمكة في حلقة سفيان بن عيينة، فجاء منصور بن عمار فسأل سفيانَ بن عيينة عن قول الله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً﴾ [٢٣ المؤمنون ٩٩-١٠٠] فغضب سفيان وأخذ عكازته ليطعنه بها، فقالوا: يا أبا محمد، هذا منصور بن عمار، هذا قاضي أمير المؤمنين، فمر منصور وتبعتُه فقعد إلى جانب رجل وحوله جماعة، فقال لمنصور: ما حملك على أن سألت سفيان؟ أما تعلم أنه لا يحدث بما يخالف عوامّ أصحاب الحديث؟ حدثني أبي عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه: لا تدركه الأبصار. فقلت: يا رسول الله، في الدنيا والآخرة؟ فقال لي: يا جابر، إن الله أعظم من أن يراه مخلوق في الدنيا والآخرة. فسألت عن الرجل، فقيل: هذا موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي رضي الله عنهم.

وروى ابن أبي حية في كتاب من قال بالعدل من المحدثين، قال: ح محمد بن شجاع عن [ابن] أبي ذئب عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ذكوان مولى عائشة عن عائشة عن الرسول عليه السلام قال: يُؤتَى الرجل الصالح في قبره، وذكر كيف يُسأل إلى أن قال: ثم يقال له: هل رأيت ربك؟ فيقول: ما ينبغي لأحد أن يرى الله سبحانه. وحدثنا أبو الحسن أحمد بن محمد قال: ح الحسن بن إسماعيل قال: ح محمد بن بشر الأيلي أبو بكر البزاز قال: ح إسماعيل بن محمد أبو عامر الأنصاري قال: [ح] إبراهيم بن يحيى

---

٢ قال[١]] وقال، د **٤** عن[٣]] بن، ج د **٩** أَعْمَلُ] + عملاً، ج **١٩** عمرو] عمر، د **٢١** سبحانه] تعالى، د

المدني عن زيد بن أسلم مولى عمر بن الخطاب عن عطاء بن يسار عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب أنه مر برجل، وهو رافع يده إلى السماء شاخص ببصره، فقال له: يا عبد الله، اكفف من يدك وغض من بصرك، فإنك لن تراه ولن تناله. فقال: يا أمير المؤمنين، إن لم أره في الدنيا فسأراه في الآخره. فقال له: كذبت، بل لا تراه لا في الدنيا ولا في الآخرة. أوَما سمعت الله يقول ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [٦ الأنعام ١٠٣]؟ إن أهل الجنة ينظرون إلى الله كما ينظر إليه أهل الدنيا، ينظرون إلى ما يأتيهم من خيره وإحسانه.

قال: وحدثنا أبو بكر محمد بن عمران قال: ح محمد بن جنيد قال: ح إبراهيم بن محمد اليماني عن أبي نجيح عن عائشة قالت: من قال: إن محمداً رأى ربه، فقد كذب وافترى على الله الكذب، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَار﴾ قلت: يا أم المؤمنين، أفلا نراه في الآخرة؟ قالت: إن الله أجلّ وأعظم من أن نراه في الآخرة. قال: وحدثنا أبو الحسن أحمد قال: ح محمد بن مسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح عثمان بن عبد الرحمن الجمحي عن قيس بن سعد عن طاووس عن ابن عمر قال: لو رأيتُ من يزعم أن الله يُرى في الآخرة لاستعديتُ عليه. فإن قيل: كيف يقول ابن عمر هذا، وقد روي عنه خلافه؟ قيل له: كيف يقول خلافه وقد روي عنه هذا؟ وحدثنا أبو الحسن قال: ح محمد بن مسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح [عمرو بن] أبي المقدام عن أبيه قال: سألت سعيد بن المسيب: هل رأى محمد ربه؟ قال: لا يراه ملك ولا نبي ولا تقع عليه الأوهام. قلت: أفيرونه؟ قال: لا. وحدثنا أبو الحسن قال: ح محمد بن مسلم قال: ح عبد الكريم قال: خالد بن عبد الله بن أبي عمر قال: قلت لمحمد بن سيرين: إن هاهنا قوماً يزعمون أن المؤمنين يرون الله في الآخرة. فقال: بدعة، ما سمعت بها، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [٤٢ الشورى ١١].

وأما قولهم: إن ابن عباس وأبا أمامة وابن عمر رووا عن الرسول عليه السلام أنه قال: رأيت ربي في أحسن صورة، فإنه يقال لهم: قد روى هذا الحديث معاذ بن جبل

---

١ بن[١]] بن ابي، ج د ٣ وغض] واغضض، د ٦ ينظرون إلى[٢]] ينتظرون، د ١٢ قال ح[١]] بن، ج د ١٦ عمرو ...أبي] ابو، ج د

وأنس بن مالك وأم الطفيل امرأة أبي بن كعب أن الرسول عليه السلام قال: رأيت ربي في منامي، فقال لي كيت وكيت. فإن قالوا: إنا نجمع بين الخبرين فنقول: رآه في اليقظة والمنام، قيل لهم: إن المروي من دون تقييد بالمنام يتضمن من التشبيه ما يقتضي أنه لا أصل له. ثم إنا نحمل الرؤية المروية في هذه الأخبار، لو صحت، على المعرفة، فما روي عنه أنه رأى ربه فمعناه أنه ازداد علماً وطمأنينة بما رأى عليه السلام من آياته العجيبة. قال الله تعالى ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ [٥٣ النجم ١٨] والرؤية بمعنى المعرفة مشهورة في اللغة، قال الله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [٢٥ الفرقان ٣٥] وكقوله ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ [١٠٥ الفيل ١] والرسول عليه السلام لم ير ذلك، ومعناه: ألم تعلم ذلك علماً جليّاً كالعلم الحاصل من الرؤية؟

وذكر ابن أبي خيثمة في تأريخه وغيره روايات كثيرة عن النبي عليه السلام وعن الصحابة في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [٥٣ النجم ١٣] قال: ولقد رآه بفؤاده، ولم يره بعينه، وهذه الروايات تؤيد هذا التأويل. وفي أصحابنا من حمل الرؤية فيما روي أنه رأى ربه ليلة المعراج أنه رأى ملك الله تعالى، وهو جبرئيل عليه السلام، لأنه رآه على صورته. قال الله تعالى ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ [٥٣ النجم ٨] الآية، وليس ذلك إلا من صفات جبرئيل عليه السلام، وقد نُقل ذلك عن الصحابة. روي في حديث زر بن حبيش، روى ذلك عنه الشيباني وعاصم عن ابن مسعود، في قوله ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [٥٣ النجم ٩] قال: رأى رسول الله جبرئيل عليهما السلام، له ستمائة جناح. وعن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود في قوله ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [٥٣ النجم ١١] قال: رأى رسول الله جبرئيل، عليه حُلة من رفرف، قد سد ما بين المشرق والمغرب بجناحيه.

وفي حديث إبراهيم عن داود بن أبي هند عن عامر عن مسروق قال: قالت لي عائشة: يا أبا عائشة، ثلاث من تكلم بها فقد أعظم الفرية على الله العزيز، من زعم أن

---

٢ إنا] فانا، د ٤ هذه] هذا، ج ١١ عليه السلام] صلى الله عليه، د ١٤ عليه السلام] -، ج ١٦ روي] وروي، د ٢٢ بن] عن، ج د ٢٣ بها] به، ج د

محمداً رأى ربّه فقد أعظم الفرية، وكنت متكئاً فجلست فقلت: يا أم المؤمنين، انظري ما تقولين، قال الله تعالى في كتابه ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ [٨١ التكوير ٢٧] ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ فقالت: أما هذه الآية فقد سألت عنها رسول الله صلى الله عليه فقال: إنما هو جبرئيل، لم أره على الصورة التي خلق عليها إلا هاتين المرتين، رأيته هابطاً من السماء سادّاً عظم خلقه ما بين السماء والأرض. انظر إلى قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [٦ الأنعام ١٠٣] وقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً﴾ [٤٢ الشورى ٥١] الآية. والذي يبين صحة هذا التأويل ما روي في الحديث: رأيت ربي على أحسن صورة، والصورة وحسنها لا يكونان إلا للجسم، فصح أنه ذكر الرب وأراد ملك الرب.

فأما حديث قيس بن أبي حازم عن جرير فنحمله، لو صح، على المعرفة الجلية التي تزول معها كل شبهة وريب بمنزلة معرفتنا بالقمر إذا رأيناه. فإن قيل: إن الرؤية إنما تكون بمعنى المعرفة الجلية إذا تعدّت إلى مفعولين، لأن العلم يتعدى إلى مفعولين، قيل له: هذا لا يمنع من حمله على المعرفة، لأن المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد. تقول: عرفت زيداً، كما تقول: رأيتُ زيداً. وقيل أيضاً في الجواب: إن الكلام إذا طال قام مقام المفعول الثاني. وعلى أن الرؤية بمعنى العلم، وإن كانت تتعدى إلى مفعولين، فإنه يجوز أن تورد تارة ويقتصر فيها على مفعول واحد. ألا ترى أن العلم ورد مقصوراً به على مفعول واحد؟ قال الله تعالى ﴿وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ﴾ [٨ الأنفال ٦٠] آلاية، وقال تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ [٥ المائدة ١١٦] الآية، فلم يتعدّ إلى مفعولين.

فإن قيل: إن الخبر خرج مخرج البشارة للمؤمنين، فلا يصح أن يُحمل على المعرفة، لأنهم يعرفون الله تعالى في الدنيا، قيل له: إن المؤمنين يعرفون الله في الدنيا بكلفة ومشقّة معرفةً مكتسبة بنظر، وفي الآخرة يعرفونه بما يظهره تعالى من أفعاله التي تزول معها كل شبهة وريب معرفةً مكتسبة، أو يضطرهم إلى معرفته، فيعلمونه ضرورة علماً جليّاً بمنزلة العلم بالمرئيات. وبين الحالين بون بعيد، فجاز أن يبشروا بتلك المعرفة المفارقة

---

٥ انظر إلى] الا، ج د؛ + (حاشية) ظ انظر، ج **٦** وَهُوَ[2]...الْخَبِيرُ] -، د **١٠** جرير] جابر، ج

لهذه المعرفة في الكُلف والمشاقّ ودفع الشبه. فإن قيل: إن الكفار يعرفون الله في الآخرة ضرورة كالمؤمنين، فكيف يكون الخبر بشارة للمؤمنين خاصة؟ قيل له: إن معرفة المؤمنين به تعالى معرفة جلية ظاهرة بمن يريد إكرامهم وتعظيمهم، فتكون زائدة في سرورهم وفرحهم، ومعرفة الكفار به تعالى معرفة جلية بمن يريد عقابهم والاستخفاف بهم، فتكون زائدة في غمومهم وحسرتهم، بمنزلة عبدين مطيع وعاصٍ آبق من سيده عرفا قُرب سيدهما منهما، فإنه تكون هذه المعرفة منهما زائدة في سرور أحدهما وغموم الآخر، فجاز أن ترد البشارة بهذه المعرفة للمؤمن خاصة دون الكفار.

وقد كان شيخنا أبو الحسين رحمة الله عليه انتهى إلى هذا الموضع من كتاب التصفح، فاختار تعالى له الانتقال إلى رضوانه وجنانه إن شاء الله تعالى، وانقطع التصنيف بوفاته رحمه الله، وحُرمنا الاستعانة بخواطره وتحصيله للأصول العويصة الدقيقة. ونحن من بعد إن شاء الله نتكلم فيما بقي من أصول التوحيد ونصل به أبواب العدل، ونستعين ونعتمد في تحصيل المعتمد في كل مسألة ترد على ما استفدناه مما حصله في كتاب التصفح وعلى ما يرزقنا الله تعالى من الخواطر الصائبة وعلى الاستعانة بكتب سائر أصحابنا رحمهم الله تعالى.

قال بعض أصحابنا رحمهم الله تعالى: الذي يبين صحة هذا التأويل ما روي في بعض روايات هذا الحديث: لا تضارون في رؤيته، أي لا تلحقكم مضرة ومشقة في معرفته تعالى. وذلك إنما يتصور في المعرفة دون الرؤية، لأن الرؤية عندهم مخلوقة في العبد، لا يلحق العبد فيها مشقّة، وعندنا هي موجَبة عن كون الحي حياً، ولا تتصور فيها أيضاً مشقة، وإنما المعرفة هي التي تلحق فيها المشقة بما نلقاه من مشاقّ الاستدلال ودفع الشبه. فإن قيل: روى أبو شهاب عبد الله بن نافع الخياط عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس عن جرير عنه عليه السلام: لترون ربكم عياناً، الحديث، وهذا يمنع من أن يكون المراد به العلم، قيل له: إن يحيى القطان قال: لم يكن أبو شهاب الخياط بالحافظ، ولم يرض يحيى أمره، وليست الرواية مشهورة في أخبار الآحاد، فيجب ردها، وإن

---

١ إن] فان، د **٥** وحسرتهم] وحزنهم، ج **٦** منهما[٢]] -، د **١٠** وتحصيله] وتحصله، ج **١١** أبواب] بواب، ج **٢٠** خالد] خلف، ج د

كانت تحتمل التأويل، لأن العيان يستعمل في العلم كالرؤية. يقال: رأيت هذا الأمر وعاينته، فيكون قوله: عياناً، تأكيداً للعلم الذي أثبته بقوله: ترون ربكم.

فصل في إبطال قول مَن قال إنه تعالى يُرى بحاسة سادسة

حكي عن ضرار القول بالمائية على ما تقدم القول فيها، وحكى عنه القول بحاسة سادسة. قال: إنه تعالى يُرى بحاسة سادسة على المائية التي لا يعلمها إلا هو. ويمكن أن يستدل في إبطال قوله بما أبطلنا به قوله في المائية، وهو أن ما لا يعلم بنفسه، ولا طريق إلى العلم بثبوته، فإن تجويز ثبوته يؤدي إلى إبطال العلوم الضرورية والمكتسبة، ولا ينفصل ثبوته من نفي ثبوته، ولا ينفصل تجويز واحد مما زاد عليه من ذلك. ومعلوم أن الحاسة التي قدّرها لا تعلم بنفسها، ولا طريق إلى العلم بها، لا من جهة العقل ولا من جهة السمع. أما العقل فهو إما موجَب عنها أو موجب لها، وكل ذلك منتفٍ، وأما السمع فلو كان لظفر به من استقصى الطلب.

ولقائل أن يقول: إن الحاسة التي قدرها مما يصح أن تعلم بنفسها إذا وجدت، لأنها جسم مخصوص، والجسم يُعلم بنفسه، فليس ما قدره من القبيل الذي يمكن نفيه بهذه الطريقة. فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن لا يبطل قوله بالمائية لأنه قدرها معلومة بنفسها، لأنه زعم أنه تعالى يُرى عليها بحاسة سادسة، قيل له: إنا سنبين بطلان القول بالحاسة السادسة، فنبين أن ما قدره له تعالى من المائية ليست معلومة بنفسها، وأنه لا طريق إلى العلم بها، فيبطل القول بها. والذي يدل على بطلان القول بحاسة سادسة أن تجويزها يؤدي إلى الجهالات، وما أدى إلى الجهالات فتجويزه باطل. وإنما قلنا ذلك لأن تجويزها يؤدي إلى الجهالات من وجهين، أحدهما أن تجويز رؤية القديم بها يقتضي تجويز رؤية الأصوات والطعوم والروائح بها، ويقتضي تجويز حاسة سابعة يسمع بها الأجسام

---

٢ تأكيداً] تأكيد، ج د **٢٠** الأصوات] للأصوات، د | الأجسام...١،٥٤٩ والألوان] للأجسام وللالوان، د

والألوان ويلمس بها الأصواب ويذاق بها الأصوات ويسمع بها الحرارة والبرودة، بل حاسة ثامنة يلمس بها القديم ويسمع بها ويذاق بها إلى ما أشبه هذا من الجهالات. وأما الوجه الثاني من إلزام الجهالات فبأن يقال: إنك متى جوزت حاسة غير هذه الحواس المعقولة تدرك بها مدركات ليست مدرَكة بهذه الحواس، فجوز أيضاً مدركات ثانية لا تدرك بهذه الحواس غير ذات القديم لا طريق لنا إلى إدراكها والعلم بها لفقدنا تلك الحاسة، ومتى لزمك تجويز ذلك فجوّز موانع من إدراك بعض المدركات بهذه الحواس المعقولة مدركة بتلك الحاسة التي جوزتها، وفي ذلك لزوم الجهالات التي ألزمناها القائلين بالإدراك.

فإن قيل: أليس الأكمه قد فقد حاسة البصر، فليس يلزمه لتجويز المرئيات التي لا طريق له إلى رؤيتها وإلى العلم بها الجهالات التي ألزمتمونا؟ فما أنكرتم من مثل ذلك فيمن جوّز الحاسة السادسة؟ قيل له: إن الأكمه إنما لا تلزمه الجهالات التي ألزمناهم لأن تجويزه للمرئيات لا يقتضي عليه تجويز موانع مما يدركه بما عنده من الحواس، بل الموانع التي يعقلها الرائي للمرئيات من سماع الأصوات والملموسات وغيرهما فإنه يعقلها الأكمه، فلم يؤدّ تجويزه للمرئيات إلى فساد ما عنده من العلوم. وليس كذلك تجويز الرائي بهذه الحاسة لحاسة سادسة، لأنه يؤديه تجويزها إلى الجهالات من الوجه الذي بيناه.

دليل، وهو أنه لا يخلو إما أن يرى بهذه الحاسة رؤية موافقة للرؤية بحاسة العين أو يرى بها رؤية مخالفة للرؤية بالعين. فإن قيل بالثاني لم يصح، لأنا لا نعقل الرؤية إلا ما نجده عند رؤية الأشياء، وما لا يُعقل لا يجوز إثباته. ونعني بقولنا: لا نعقل، هاهنا أنا لا نجد من أنفسنا أمراً يتعلق به اعتقادنا يخالف ما نعلمه من الرؤية، ومَن أثبت هذه الرؤية لم يكن بأن يقول: إنها رؤية، بأولى من أن نقول: بل هو إدراك كالذي نجده عند اللمس أو الذوق أو الشم. ولأن القول بذلك خروج من مسألة الرؤية، لأن الخلاف واقع في الرؤية التي نعقلها، فمن أحال هذه على الله تعالى فقد سلّم ما نريده، وما ادعاه،

---

١ الأصواب] للأصوات، د | الأصوات] للأصوات، د **٢** أشبه] + غير، ج د **٧** جوزتها] جوزناها، ج **٩** لتجويز] تجويز، د **١٠** ألزمتمونا] الزمتموها، د **١٣** الأكمه] للاكمه، د **١٤** عنده] عند، د **١٥** يؤديه] يؤدي به، ج

لو كان معقولاً، لم يكن إثباته إثباتاً للرؤية، فكيف إذا لم يُعقل؟ فإن قال بالأول، قيل له: إن الحاسة جسم، فلم يكن بد من أن تنفصل عن سائر الأبعاض ليصح أن تكون آلة للرؤية كحاسة العين، وذلك يقتضي أن تختص تلك الحاسة بالصقالة والرقة. يبين هذا أنا قد بينا أن الرؤية لا بد فيها من انطباع المرئي في العين ليصح أن نرى، ولا بد في الانطباع من الصقالة والرقة التي لهذه الحدقة. وقال غيرنا: إن الرؤية ليست إلا انطباع المرئي في الحاسة. وعلى هذا يكون الإلزام أظهر، وهذا يقتضي أن تكون مخالفة تلك الحاسة لحاسة العين إما باللون أو بالسعة والضيق وأمثال ذلك، فيلزم منه أن يصح أن يُرى تعالى بهذه الحواس لو صح أن يُرى بتلك الحاسة، أو يستحيل أن يُرى بهذه، وهذا يغني عن القول بإثبات هذه الحاسة.

فإن قيل: فما أنكرتم أنه لما كانت تلك الحاسة مخالفة لهذه الحاسة في البنية أن يصح أن يرى بها ما لا يصح أن يرى بهذه الحاسة، أو أنها لما كانت مخالفة لها ويحتاج في الرؤية بهذه الحاسة إلى شروط، وكانت تلك الشروط لا يصح حصولها في رؤية القديم، لم يصح أن يُرى بهذه، وتلك الحاسة [لما] لا يحتاج في الرؤية بها إلى شروط، صح أن يُرى بها القديم تعالى؟ قيل له: إن الرؤية هو أمر واحد في المرئيات غير مختلف. يبين هذا أنا نجد الرؤية عندما نرى الأشياء، فلا نعقل فيها اختلافاً. وإذا كانت أمراً واحداً، وإن اختلفت المرئيات، لم يجز أن نرى بتلك ما لا نرى بهذه، لأن هذه آلة لرؤية المختلفات، فرؤية القديم بها، لو كان مرئياً، ليست مخالفة لرؤية غيره حتى يقال: إنها تحصل بآلة مخالفة لهذه. وقد بينا فيما تقدم أنه لم تتعذر رؤيته تعالى بهذه الحاسة لفوات شرط من شروط الرؤية بها، بل لأنه يستحيل كونه مرئياً في نفسه، ولو صحت رؤيته لوجبت رؤيته بهذه الحاسة من غير شرط. فسقط قول السائل: إنه يُرى بتلك الحاسة من غير شرط، لأنه لو صح أن يُرى لوجب أن يرى بها من غير شرط أيضاً، فصح أنه لا معنى للحاسة السادسة.

---

٣ للرؤية] الرؤية، د ٥ ليست] ليس، ج د ١٥ عندما] عندنا، ج | كانت] كان، ج د
١٦ المرئيات] -، ج ١٧ القديم] + تعالى، د ١٨ بآلة] له، ج

وذكر قاضي القضاة رحمه الله هذه الدلالة، ثم قال: فلما علمنا أن اختلاف هذه الحواس في الضيق والسعة والصغر والكبر والزرقة والشهولة لا يؤثر في اختلاف ما نرى بها علمنا أن ذلك لكونها حاسة الرؤية، فلم يجز أن نثبت حاسة مخالفة لها نرى بها ما لا يصح أن نرى بهذه، كالقُدر لما اختلفت ولم يكن لاختلافها تأثير في اختلاف مقدوراتها علمنا أن ذلك لكونها قدراً، ولم يجز إثبات قدرة مخالفة لهذه القدر يصح بها ما لا يصح بهذه القدر، كذلك هاهنا. وهذا التعليل الذي ذكره لا حاجة إليه في هذه الدلالة لأنها ليست بعلة معلومة، وقد بينا فيما تقدم أنه لا يصح أن يعلل تعذر مقدور مخالف لهذه المقدورات بهذه القدر بكونها قدراً.

وحكى قاضي القضاة في المغني عن الشيخ أبي هاشم أنه أبطل القول بالحاسة السادسة بأنه كان ينبغي أن نجد من أنفسنا النقص لفقدنا هذه الحاسة السادسة، كما يجد الضرير النقص لفقده حاسة البصر. يبين هذا أن هذه الحاسة لو كان لها أصل لكنا محتاجين إليها في أن ندرك بها ما يصح أن يدرك بها فنعلمه، فمتى فقدناها فقد فقدنا ما نحتاج إليه من العلم بما يدرك بها، فصار حالنا إذا فقدناها كحال الضرير إذا فقد البصر. قال: ولسنا نعني بالنقص العلم بأنه ليست لنا تلك الحاسة، بل نرجع بذلك إلى ما يحصل عليه المرء من اختلال حاله إذا فقد الأمر الذي لو وجده لتوصل به إلى منافعه أو دفع المضار عنه، فليس لأحد أن يقول: إنكم عوّلتم في ادعاء هذا النقص على العلم بأنه ليست لنا حاسة سادسة، وهذا العلم حاصل لنا لا محالة.

ولقائل أن يقول: إن الأكمه إنما يتصور النقص في نفسه إذا تصور حاسة العين وأنه فقدها، وإنما يجد النقص من نفسه إذا علم أن للأحياء منا حاسة رؤية وأنه فقدها. فكذلك يجب أن يقال فيمن تصور الحاسة السادسة: فإن كان متصوراً لها فقط فلا بد من أن يكون متصوراً للنقص، وإن قطع عليها فلا بد من أن يعتقد لفقدها نقص نفسه. فله أن يقول: إنما لا تجدون النقص من أنفسكم لأنكم تعتقدون نفي هذه الحاسة، فحالكم كحال الأكمه إذا لم يتصور الحاسة الخامسة.

---

٥ يصح] صح، د **٦** إليه] به اليه، ج د **١٢** فنعلمه] فنعلمها، ج د **١٤** بل] بله، ج **١٥** إذا] الذي، ج **١٨** العين] الغير، د **١٩** وأنه] او انه، ج **٢١** لفقدها...نفسه] نقص لفقدها نفسه، ج

وقرر قاضي القضاة رحمه الله هذه الدلالة فقال: قد بينا أن العلم بالمداركات من كمال العقل وأن الاستدلال يفتقر إلى تقدم كمال العقل، فلو كان في المقدور حاسة سادسة ندرك بها ما لا ندرك بهذه الحاسة لكان كمال العقل مفتقراً إلى إدراك ما يدرَك بها والعلم به، ولوجب على الحكيم أن يخلق تلك الحاسة بمن يريد تكليفه ليكمل عقله أو يخلقها لبعضهم، فيخبر غيره بما يدركه بتلك الحاسة، فيحصل العلم به لغيره كما يحصل العلم بالألوان للأكمه بالإخبار. فلما لم يخلق الحكيم تلك الحاسة وكمل العقل من دون أن يدرك بها علمنا أنه لا أصل لها. وأيضاً، فلو كنا لا تكمل عقولنا من دون أن ندرك ما يدرك بتلك الحاسة، أو من دون العلم بما يدرَك بها بالإخبار، لكنا نجد النقص من أنفسنا بفقد ذلك كما يجده من فقد واحدة من الحواس المعلومة.

ولقائل أن يقول: أيقف كمال العقل على أن يخلق تعالى الحيّ على صفة لا يستحيل أن يدرك معها المدركات، وإن لم يدركها، أو يقف على أن يخلقه على صفة يصح معها أن يدرك المدركات على معنى أن يخلق له الحواس التي يدرك بها جميع المدركات ويخلق المدركات كلها، وإن لم يدركها، أو يقف على أن يخلقه على هذه الصفة ويدرك من كل جنس شيئاً من جميع أجناس المدركات أو يدرك بعضها ويختص بالبعض؟ فإن قال بالأول، قيل له: فتلك الصفة هو أن يخلقه حيّاً لأن نفي استحالة كونه مدركاً يقف على كونه حيّاً فقط. وإذا صح كمال العقل معه لم يجب أن يخلق له حاسة، فضلاً عن أن يخلق له الحاسة السادسة. وإن قال بالثاني، قيل له: فيجب إذا خلق له الحواس من دون أن يدرك بها شيئاً من المدركات أن يكمل عقله من دون إدراك شيء منها، وأنت أوجبت إدراك المشاهدات ليحصل كمال العقل به. وإن قال بالثالث، قيل له: إنك جوزت في مقدور الله تعالى ألواناً لم يخلقها وقلتَ: إن أجناس الألوان ينبغي أن لا يكون لها حصر كأجناس الأكوان، وكذا هذا في أجناس الطعوم، وما لم يخلقه الله تعالى من أجناس الألوان والطعوم لم يدركها أحد من العقلاء ولا أخبروا بها، وكملت عقولهم من دون ذلك. فلم يبق إلا أن تقول: إن الشرط في كمال العقل هو أن يدرك بعض

١ وقرر] وقرن، ج | رحمه الله] -، ج ٤ به] بها، ج د | أو يخلقها] ويخلقها، ج ٩ واحدة] واحد، ج؛ واحداً، د ١١ يخلقه] يخلق، ج د ١٢ التي] الذي، ج ١٧ خلق] يخلق، د

أجناس المدركات، وإن لم يدرك الكل. قيل له: فهذا حال من لم يخلق له الحاسة السادسة، فجوّز كمال العقل من دون أن يدرك ما يصح أن يدرك بتلك الحاسة. فإن قالوا: الشرط في كمال العقل هو أن يخلق له الحواس التي يصح أن يدرك بها جميع أجناس المدركات وإن [لم] يدرك بها بعض الأجناس، وليس هذا حال من لم يخلق له الحاسة السادسة، لأنه لم يخلق له الحواس التي يصح أن يدرك بها جميع أجناس المدركات، قيل له: ولم وجب ذلك، وما الفرق بين أن لا يخلق له بعض الحواس التي يصح أن يدرك بها بعض المدركات أو أن لا يخلق له بعض أجناس المدركات؟ فإنه في الحالين لا يصح أن يدرك بعض أجناس المدركات، بل لو كان الشرط في كمال العقل أن يصح أن يدرك جميع أجناس المدركات لكان فقْد بعض أجناس المدركات أولى بأن يؤثر في كمال العقل من فقد بعض الحواس التي يصح أن يدرك بها بعض المدركات، لأن استحالة الإدراك بفقد المدرَك آكد من استحالته بفقد بعض الحواس، لأن الحاسة شرط في الإدراك، والمدرك متعلق الإدراك، وليس يُعقل إدراك من دون مدرَك ويُعقل من دون حاسة. ألا ترى أن الله تعالى يدرك جميع المدركات من دون حاسة؟

فإن احتج ضرار بأنه لما دلت الدلالة على أنه تعالى يُرى من حيث هو قائم بنفسه، ولم يجز أن يُرى بهذه الحاسة لأنه لا يُرى بها إلا ما كان في مكان وإلا ما كان من جنس الألوان، ولم يصح أن يُرى بشيء من سائر الحواس، لم يبق إلا أن يرى بحاسة سادسة، فالجواب: إنا قد بينا فيما تقدم أنه لم تدل دلالة على كونه تعالى مرئياً، وبينا أن المصحح للرؤية ليس هو كون الشيء قائماً بنفسه على الجملة، فبطل قوله: إنه لا بد في رؤيته من حاسة سادسة.

وذكر الحسن بن موسى النوبختي في كتاب الآراء أنه حكي عن ضرار أنه قال: إن معنى قولي: إنه لا بد من حاسة سادسة، أن الله تعالى يقوّي العين يوم القيامة، فيُرى بها القديم على غير ما يرى بها المحدثات. ثم ألزمه النوبختي على هذا أن يجوّز أن يقوي تعالى حاسة اللمس، فيلمس بها القديم على غير ما يلمس بها المحدثات. ونحن نقول له: ما تعني بقولك: إنه يرى بها القديم لا على الوجه الذي يُرى بها المحدَث؟ إن عنيت به

---

١١ استحالته] استحالة، د ١٧ فالجواب] والجواب، ج د ١٩ رؤيته] رؤية، د ٢٢ أن[٢]] -، د

أنه يُرى بها قديماً كما يرى بالعين المحدَث، لم يصح، لأن الرؤية لا تتعلق بقدم ولا حدوث. وإن عنيت به أنه يُرى بها على حقيقته، قيل لك: كل ما يرى بالعين يرى على حقيقته. وإن عنيت به أنه يُرى بها على [غير] الشروط التي يُرى عندها المرئي بهذه العين، قيل لك: إن قوة البصر لا تأثير لها في الرؤية إلا على الشروط المعهودة. ألا ترى أن حواس الرؤية تختلف في القوة ولا تختلف في شروط الرؤية؟ والله أعلم.

تم الكلام في الرؤية.

---

٢ حقيقته] حقيقة، د **٤** لها] له، ج د | إلا] لا + (حاشية) اظنه الا، ج

الكلام في التوحيد

باب في معنى وصفنا لله تعالى بأنه واحد ومعنى التوحيد

بسم لله الرحمن الرحيم

ذكر الشيخ أبو هاشم رحمه الله أن التوحيد في اللغة هو جعل الشيء واحداً، كالتحريك فإنه اسم لما يصير به الجسم متحركاً، يقال وحّده توحيداً كما يقال حرّكه تحريكاً. ثم يطلق في العرف على الخبر والعلم، فيقال فيمن وصف الله تعالى بأنه واحد: إنه وحّده، ويوصف قوله بأنه توحيد، وكذلك يقال في العلم بأنه تعالى واحد أنه توحيد، ولذلك يوصف العالم بذلك بأنه موحّد. فعلى هذا يكون قول القائل: لا إله إلا الله، توحيداً.

وحكي عن عبّاد أن قول: لا إله إلا الله، ليس بتوحيد، قال: لأنه لو كان توحيداً لوجب استدامته، لأن التوحيد يجب مستداماً. قال: ولأنه لو كان توحيداً لكان أفضل من العبادات كلها، لأن التوحيد أفضل العبادات. وهذا الذي ذكره لا وجه لا لأنه يجوز أن يجب التوحيد مستداماً إذا أريد بذلك العلم، وهذا لا يمنع من أن نطلق قولنا «توحيد» على الخبر أيضاً. ولأن قول القائل: لا إله إلا الله، قد يوصف بأنه أفضل من العبادات إذا أريد به أنه يقع به الانفصال والتبرؤ من الشرك ويثبت لقائله أحكام الإسلام، ومن حيث أن هذا الإقرار شرط في الحكم بصحة عبادات من يتمكن من هذا الإقرار. فأما العبادات التي تشتمل على هذا الإقرار كالصلاة والحج فلا يمكن أن يقال:

١ الكلام...التوحيد] -، د **٧** أنه] بأنه، ج د **١٤** القائل] -، ج

إنه أفضل منها، لأن فيها هذا التوحيد وغيره من العبادات. فأما إذا قيل: إنه أفضل من هذه العبادات، وأريد به أن تقديمه شرط في الحكم بصحتها، لم يبعد.

ثم المتكلمون من أصحابنا يطلقون اسم التوحيد على العلم بأنه تعالى لا يشاركه فيما يوصف به على الحد الذي يوصف به غيره. وهذا يُجمع به جميع العلوم التي يسمّونها علوم التوحيد، نحو العلم بإثباته تعالى وإثبات صفاته ونفي ما لا يجوز عليه من الصفات والعلم بأنه لا ثاني يوصف بصفاته على الحد الذي يوصف بها. وربما يشرطون وصف هذه العلوم بأنه توحيد بالإقرار بمعلومها ويقولون: إن مَن علم ذلك وجحده لا يوصف بأنه موحِّد، ولا توصف علومه بأنه توحيد. هذا إذا قُصد بقولنا «موحد» المدح، فأما إذا أريد به الإخبار بذلك لم يمتنع إطلاق الوصف فيه بأنه توحيد، إلا أنه إذا أوهم المدح فلا بد من التقييد. فأما وصف اعتقاد المتقلد لهذه الأصول بأنه توحيد فلا شبهة في أنه لا يوصف بذلك على جهة المدح ولا يوصف بأنه موحِّد على جهة المدح. فأما على جهة الإخبار بأنه يعتقد ذلك فغير ممتنع، كما يخبر عن إقراره بوحدانية الله تعالى بأنه توحيد. وكذلك وصْف علم الفاسق وإقراره بذلك ينبغي أن يجري على هذا، ومتى أوهم المدح فلا بد من بيان وتقييد.

وإذا صح ما ذكرنا فاعلم أن شيوخنا رحمهم الله يصفون الله تعالى بأنه واحد ويعنون به أحد معانٍ ثلاثة، أحدها أنه ذات واحدة لا يجوز عليه التجزؤ والتبعيض كما يصفون الجوهر بأنه واحد، قالوا: وهذا لا يطلق عليه تعالى على جهة المدح لأن غيره يوصف بذلك. وثانيها أنه لا يشاركه فيما يوصف به من صفاته على الحد الذي يوصف بها غيره، ويقولون على هذا المعنى: إنه لا ثاني له تعالى. وثالثها أنه إله واحد، أي هو المستحق للعبادة وحده لا يشاركه في ذلك غيره. قال الله تعالى ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [٢ البقرة ١٦٣] وبهذين الوصفين يُمدح تعالى.

وذكر الشيخ أبو علي رحمه الله تعالى أنه تعالى يوصف بأنه واحد ويراد به واحد في القدم، لا قديم سواه. فأما وصفه تعالى بأنه واحد على جهة العدد فما ينبغي أن يطلق فيه تعالى، لأنه لا يطلق إلا على ما له أمثال وهو أحد تلك الأمثال، أو يوهم ذلك. ولا

٤ به[3]] -، د ٨ موحد] موحداً، د **٢٢** الله تعالى] -، د | به] بأنه، د

يجوز إطلاق ما يوهم تشبيهه تعالى بغيره، ولذلك لا يطلق فيه تعالى بأنه ثاني غيره أو ثالث ثلاثة أو رابع أربعة، ولا أنه ربع غيره ولا خمسه، ولا يقال فيه: إنه بعض غيره، لِما بيّنا أنه يفيد تشبيهه بغيره. ولذلك لا يقال: زيد ثاني الكلب أو ثالث ثلاثة أو رابع أربعة ثلاثة منها كلاب، ويُعد ذلك إذا قيل فيه شتماً لما أنه يفيد أنه من جنس الكلاب. فأما قوله تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [٥٨ المجادلة ٧] فمعناه أنه تعالى عالم بسر الثلاثة والأربعة كأنه رابعهم أو خامسهم. فأما وصفه تعالى بأنه أحد في مثل قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ [١١٢ الإخلاص ١] فإنه يفيد أنه واحد على جهة المبالغة، وقيل: أصل أحد وحد، فقلبت الواو همزة. قالوا: ووجه المبالغة فيه أنه إذا قيل: فلان لا يقاومه واحد، احتمل أن يقاومه اثنان، وإذا قيل: لا يقاومه أحد، كان نفياً على العموم. وإذا كانت الآية مدحاً له تعالى وجب حمل ذلك على أنه لا شريك له في صفاته العلى، أو يكون بأنه واحد في الإلاهية.

وإذا صح ما ذكرنا فلا بد من أن ندل على أنه تعالى لا مثل له فيما يختص به من الصفات على الحد الذي يستحقها، ويدخل في ذلك أنه لا قديم سواه. وينبغي إذا أردنا الدلالة على أنه تعالى لا يشاركه في صفاته على الحد الذي يستحقها غيره أن نقدم عليه الدلالة على أنه لا قديم سواه تعالى وأنه، لو شاركه في القدم غيره، لوجب أن يشاركه في سائر صفاته الذاتية، ولو شاركه فيها غيره لأدّى إلى محال، وما أدّى إلى محال فهو محال. فيتم القول بذلك على أنه لا يجوز أن يشاركه في صفاته تعالى سواه.

ويتبين بذلك أنه لا قديم سواه. وإذا تبين ذلك تبين أنه تعالى لا يجوز على ذاته التجزؤ وأنه ذات واحدة من حيث أنه لو كان ذا أبعاض لكانت أبعاضه قديمة، فكان يجب أن تكون لكل بعضٍ صفات الجملة، وذلك يؤدي إلى أن يكون في الوجود ذوات قديمة قادرة عالمة لنفسها، وذلك يؤدي إلى محال. وإذا تمت هذه الجملة فإنه يتم القول في التوحيد. ويشمل ذلك جميع ما يفيده قولنا فيه تعالى: إنه واحد، على ما ذكرناه، وهو أنه يفيد أنه لا يجوز على ذاته التجزؤ وأنه لا يشاركه في القدم ولا في سائر صفاته

---

٣ بيّنا] -، د **٤** لما] + (حاشية) خ لما بينا، ج | يفيد أنه] + يفيد (حاشية) ظ انه، ج د **٦** والأربعة] أو الأربعة، د

الذاتية سواه، وأنه منفرد باستحقاق الإلهية، لا إله سواه، من حيث تختص بكونه قادراً عالماً حيّاً لذاته تعالى، على ما نفصله إن شاء الله تعالى.

باب الدلالة على أن الله تعالى قديم وحده لا قديم سواه

اختلف الناس في ذلك، فذهب شيوخنا رحمهم الله إلى أنه لا قديم إلا الله تعالى. وذهب غيرهم إلى إثبات قدماء سوى الله تعالى، ثم اختلفوا، فمنهم من أثبت قدماء قائمة بذاته تعالى، ومنهم من أثبت قدماء قائمة بانفسها. فالأول هو مذهب الكُلّابية والأشعرية، فإنهم ذهبوا إلى أن صفات الله تعالى قديمة، نحو قدرته وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره إلى غير ذلك من صفاته على ما فصلنا القول في ذلك في باب الصفات، وقالوا أيضاً: إن كلامه تعالى قديم. وقال بذلك أيضاً قوم من أصحاب الحديث، وخالفوهم في حقيقة كلامه تعالى، على ما نتكلم عليهم في ذلك إن شاء الله تعالى. ومن الناس من يقول: إن أفعاله تعالى قديمة كصفاته، ويعنون بأفعاله هاهنا معاني قديمة قائمة بذاته لأجلها يصح منه إيجاد الأفعال، يسمون تلك المعاني الخلق والرزق تشبهاً بقول الأشعرية في كلامه تعالى وكونه متكلماً. وسنتكلم على هؤلاء إذا تكلمنا على الأشعرية في الكلام الذي يذهبون إليه لأن القولين متقاربان، والقول في الأفعال التي يذهب إليها هؤلاء كافّة منتشئ من القول في كلامه تعالى الذي تذهب إليه الكلابية والأشعرية.

وقالت النصارى بثلاثة قدماء، الأب والابن وروح القدس، وربما يفسرون كلامهم بقريب من مذهب الأشعرية، وإن كانوا في الحقيقة يثبتون قدماء وآلهة ثلاثة، على ما سنفصل قولهم إن شاء الله تعالى. وأما من أثبت قدماء قائمة بنفسها، فهم الثنوية، ذهبت إلى إثبات قديمين، نور وظلمة، ثم اختلفوا فيما بينهم في صفاتهما، وسنفصل

---

٧ والأشعرية] وأما الأشعرية + (حاشية) صوابه بحذف اما، ج د **١٣** تشبهاً] تشبيهاً، د **١٥** كافّة منتشئ] كأنه متنشئ، ج

مذاهبهم إن شاء الله تعالى. وقوم من المجوس توافقهم في إثبات قديمين لأن فيهم من قال بقدم الشيطان. ولم يذهب أحد إلى إثبات قديمين قادرين عالمين لأنفسهما حكيمين، ونحن نفسد ذلك أيضاً، وإن لم يذهب إليه أحد.

فأما الكلّابية والأشعرية فقد تكلمنا عليهم في باب الصفات، وسنتكلم عليهم وعلى من يجري مجراهم في قولهم بقدم القرآن أو قدم الأفعال. فأما من قال من أهل الدهر بقدم العالم أو من قال بقدم الطبع أو من قال من الفلاسفة بأن العالم فعل لله تعالى وأنه قديم، فقد تقدم الكلام عليهم حين تكلمنا في حدوث العالم. ثم نتكلم بعد تمام هذا الفصل، إن شاء الله تعالى، على تفاصيل مذاهب هؤلاء الفرق.

فأما الدلالة على أنه تعالى قديم وحده لا قديم سواه فهو أنّا قد دللنا فيما تقدم أن القديم قديم لنفسه وأن المشاركة في القدم تقتضي مشاركة القديمين في صفاتهما الذاتية، ودللنا على أنه لا بد من إثبات صانع للعالم قديم قادر عالم حي لذاته، فلو كان في الوجود قديم سواه لوجب أن يكون قادراً عالماً حيّاً لذاته ولكان مثلاً له تعالى في سائر صفاته الذاتية، وذلك يؤدي إلى وجوه من المحالات على ما سنظهر تفصيل ذلك. ولولا أنا تكلمنا في هذه الفصول على التفصيل لأعدنا طرفاً من الكلام فيه، لكنه لا وجه لإعادته.

فأما الوجوه المستحيلة التي يؤدي إليها كونهما متماثلين في القدم فمنها ما ذكره قاضي القضاة في المغني، وهو أن اشتراكهما في القدم يقتضي اشتراكهما في كونهما قادرين لذاتيهما، ولو كان كذلك لوجب كون كل واحد منهما قادراً على عين مقدور الآخر. وإنما يجب ذلك لأن تعلق الشيء بما يتعلق به، إذا كان ذلك من أخص أحكامه، فإنه يكشف عن ذاته أو عن صفة ذاته، وقد تقدم تمشية هذه الطريقة في باب الصفات. فإذا كان قدمهما ينبئ عن تماثل ذاتيهما أو عن اشتراكهما فيما عليه ذاتاهما، فلو تغاير تعلقهما بمقدوريهما لكشف ذلك عن اختلاف ذاتيهما أو ما عليه ذاتاهما، وذلك يؤدي إلى كونهما مثلين مختلفين، وهذا محال. ومتى اتفق تعلقهما بمقدورهما كان محالاً، لأن مقدوراً واحداً لقادرين محال، على ما قدمنا أدلتهم على ذلك. وقد ذكرنا فيما تقدم أن تعلق القادرين بمقدور واحد لا يستحيل، فهذه الدلالة لا تستقيم على ما اخترناه نحن في ذلك.

---

٧ نتكلم] + من، د **١٥** كونهما] كونها، د **١٨** ذلك[١]] بذلك، د **٢٠** ذاتاهما] ذاتها، ج د

وسأل قاضي القضاة نفسه فقال: ألستم تقولون: إن العلم بأن القادرين تجب صحة التمانع بينهما هو علم متقدم على النظر في أن مقدور القادرين لذاتيهما هل يجب أن يتفق أو يتغاير؟ ومتى اتفق مقدورهما لم تعلم صحة التمانع بينهما، فهلا قلتم بتغاير مقدوريهما لذلك؟ وأجاب بأن ما ذكره السائل يؤيد ما ذكرناه من أن إثبات قادرين لأنفسهما يؤدي إلى محال، وهو أن كونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، وكونهما كذلك لأنفسهما يقتضي كون مقدوريهما واحداً، وذلك يبطل صحة التمانع بينهما. فقد حصل غرضنا أن إثبات قديمين قادرين لأنفسهما يؤدي إلى محال، وهو إما كون مقدوريهما واحداً أو استحالة التمانع بينهما.

ولقائل أن يقول: كان ينبغي أن تقول: إن صحة التمانع لا تقف على كونهما قادرين على الإطلاق، بل ينبغي أن تنظر في ذلك، فإن كانا قادرين لأنفسهما لم يصح التمانع بينهما، وإن كانا قادرين لا لأنفسهما صح التمانع بينهما. يبين ذلك أنه لو وقفت على كونهما قادرين على الإطلاق لما جاز أن يدل كونهما قادرين لأنفسهما على أنه لا يصح التمانع بينهما، لأن هذا يقتضي أن العلم الأول كان جهلاً. وإذا صح هذا فالصحيح من جوابك أن العلم بصحة التمانع بينهما لا يسبق العلم بأن كونهما قادرين لأنفسهما لا يمنع من هذا العلم، فصح الجواب على ما ذكرته في المغني أن العلم بصحة التمانع بينهما إنما يحصل إذا علم تغاير متعلقهما. فأما مع اتحاد مقدوريهما فلا، لأن مع القول باتحاد مقدوريهما يبطل العلم بصحة التمانع بينهما ويجري القادران من القول بذلك مجرى قادر واحد في أنه لا يصح أن يمنع نفسه.

وسأل أيضاً قاضي القضاة نفسه عن اختصاص الصوتين المثلين بوقتين، فقال: إذا جاز عندكم أن يتماثلا مع صحة وجود أحدهما في وقت واستحالة وجود الثاني في ذلك الوقت، فهلا جاز أن يتماثل القديمان القادران لأنفسهما، وإن صح من أحدهما من الأفعال ما يستحيل من الآخر؟ وأجاب بأن ذلك إنما جاز في الصوتين المثلين لأن وجودهما في الوقت الذي يصح وجودهما فيه لا يرجع إلى ذاتيهما، وليس كذلك تعلق القادر لذاته

---

٢ مقدور القادرين] مقدوراً لقادرين، ج **٧** أو استحالة] واستحالة، ج **١١** وقفت] وقف، ج د
١٥ إنما] + يصح، ج **٢١** أن] -، د

بالمقدور، فإنه يرجع إلى ذاته، فلم يجز أن يفترق المثلان. وقد بنى هذا الفرق على ما تقدم من أصله، وهو أن اختصاص ما لا يبقى بوقته هو حكم غير معلل، وقد تقدم الكلام على ذلك.

دليل. ومن الوجوه المستحيلة التي يؤدي إليها كونهما قادرين لأنفسهما ما ذكره أصحابنا من أن كونهما قديمين يقتضي كونهما قادرين لأنفسهما، وكونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما. ثم ذكر قاضي القضاة في تعليق المحيط أن كونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما وكونهما قادرين لأنفسهما يقتضي أن لا يصح التمانع بينهما، وذلك محال. وذكر في غيره من كتبه أنه إذا صح التمانع بينهما، فلو أراد أحدهما تسكين جسم في حال ما أراد الآخر تحريكه، لم يخل إما أن يوجد مرادهما، وذلك محال، أو لا يوجد مراد أحدهما، وذلك محال، فلم يبق إلا أن يوجد مرادهما، وذلك يقتضي أن الآخر ضعيف، ولن يكون ضعيفاً إلا وهو جسم محدَث، فتبين أن القديم لا يكون إلا واحداً.

والذي ذكره في تعليق المحيط هو حاصل الاستحالة التي تؤدي إليها القسمة التي ذكرها في غيره من الكتب، لأنه إذا لم يصح أن يوجد مرادهما ولا أن يمتنع مرادهما ولم يصح أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر مع كونهما قادرين لأنفسهما تعذّر التمانع بينهما، فكونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، وكونهما قادرين لأنفسهما يقتضي استحالة التمانع بينهما، وذلك محال في كل القادرين، فصح أن كونهما قادرين لأنفسهما يؤدي إلى أقسام كلها مستحيلة. وما أدى إلى المستحيل فهو محال، فصح أن إثبات قديم ثانٍ يؤدي إلى محال، فكان محالاً، وصح أن القديم لا يكون إلا واحداً.

والجملة التي ذكروها تحتاج إلى بيان أمور، منها أن القديم قديم لنفسه، ومنها أن ما شاركه في القدم يجب أن يشاركه في كونه قادراً، ومنها أن كونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، ومنها أن صحة التمانع بينهما تؤدي إلى الأقسام المستحيلة، ومنها استحالة أن يوجد مرادهما، ومنها بيان استحالة أن لا يوجد مرادهما، ومنها بيان أنه إذا لم يوجد مراد أحدهما كان ضعيفاً، ولن يكون كذلك إلا وهو جسم محدَث، فتبين أن القديم تعالى واحد.

---

١٠ مرادهما] مراده احدهما، ج

أما القسمان الأولان فقد تقدم بيانهما. وأما بيان صحة التمانع بينهما فقد ذكر قاضي القضاة أن صحة ذلك موقوفة على كونهما قادرين على الضدين، وكل قادرين فلا بد من أن يقدرا على الضدين في الجنس، ولا يعتبر في ذلك شرط زائد نحو الاختلاف في الداعي، لأن النائمين يصح التمانع بينهما، وإن لم يكن لهما داع. وإذا صح التمانع بين القادرين للذات صح أن يقدّر بينهما. وربما يقولون أيضاً: إنه ما من قادرين إلا ويصح اختلافهما في الداعي، وإذا اختلف داعيهما صح أن يروم أحدهما إيجاد الشيء، ويروم الآخر في تلك الحال إيجاد ضده، فيثبت التمانع بينهما. ويجوز أن يكون إيجاد كل واحد من الضدين حسناً بأن يكون إيجاد السواد مثلاً لطفاً لزيد، ويكون البياض بدلاً منه لطفاً له، فلا تمنع حكمتهما عن اختلافهما في الداعي. واعلم أن أكثر اعتمادهم هو على الأول، وهو قدرتهما على الضدين، ولهذا يقولون: إن صحة التمانع بين القادرين مبنية على كونهما قادرين على الإطلاق. وإنما اعتمدوا على ذلك لقولهم: إن صحة الفعل من القادر تقف على كونه قادراً فقط، ولا يشرطون فيها الداعي. وعلى ما اخترنا نحن، وهو طريقة شيخنا أبي الحسين، أن صحة الفعل من القادر مشروطة بالداعي إليه، على ما تقدم، فلا بد من أن نبين أولاً صحة اختلاف القادرين العالمين لذاتهما الحكيمين في الداعي لتتبين صحة التمانع بينهما.

فصل في الدلالة على أن القادر لا يصح منه وجود مقدوره إلا لداعٍ مخصوص

يدل على ذلك أن القادر قادر على الضدين سواءً، على ما نبين ذلك في باب القُدر، إن شاء الله تعالى. وإذا لم يكن لكونه قادراً مع مقدوره إلا ما له مع المقدور الآخر لم يكن بأن يوجَد أحدهما لكونه قادراً فقط أولى من الآخر، فإما أن يوجدا منه معاً في حالة واحدة، وذلك محال، أو لا بد من أمر يختص أحدهما دون الآخر ليصح

١ تقدم] -، ج ١٠ مبنية] مبني، ج د ١٣ مشروطة] مشروط، ج؛ مشروطاً، د | فلا] ولا، ج د

منه وجود أحدهما دون الآخر، وليس ذلك إلا الداعي إلى أحدهما أو ترجُّح الداعي إليه على الداعي إلى الآخر، على ما سنبين هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ذكر قاضي القضاة في كتاب الدواعي والصوارف هذا الفصل فاستدل للقول بأن القادر الخالي عن الداعي يصح منه الفعل بأشياء، منها أن كون القادر قادراً على الفعل قد يعرى عن الدواعي، فإذا عري منها فلا يخلو إما أن يصح منه الفعل أو لا يصح منه. فإن صح منه فهو قولنا، وإن لم يصح منه نقض ذلك كونه قادراً لأن حقيقة القادر هو الذي يصح منه الفعل. فإن قيل: ما أنكرتم أن لا يصح أن يعرى كونه قادراً عن الدواعي نحو كونه عالماً أو كونه معتقداً أو ظاناً، فكيف يصح أن يقدر على ما لا يتوهمه ولا يميزه من غيره إما على جملة أو تفصيل؟ قيل له: إن القادر يجب أن يقدر على الضدين ويقدر أيضاً على أجناس غير محصورة، فلو احتاج كونه قادراً إلى كونه معتقداً لوجب أن يعتقد ما يقدر عليه من المقدورات على التفصيل، وفي علمنا بأنا لا نعلم ما نقدر عليه على التفصيل ولا نعتقده دلالةٌ على فساد هذا القول. ولهذا قد يظن الواحد منا أنه لا يقدر على حمل شيء ويعتقد ذلك، ثم يحاول حمله فيتأتى له، فيتبين له أنه كان قادراً على حمله.

الجواب، وهو أن القادر عندنا وعنده ليس هو من يصح منه الفعل على الإطلاق، بل هو الذي يصح منه الفعل على بعض الوجوه، وهذا الشرط مذكور ظاهر في كتبهم. فإذا عري من الدواعي فإنه يصح منه على بعض الوجوه بأن تقدَّر له الدواعي إليه، وذلك أمر صحيح في كل قادر، كما تقدر له الآلات إذا فقدها وكان يحتاج إليها في الفعل كالواحد منا. ولسنا نقول: إن كون القادر قادراً على الفعل يحتاج إلى الدواعي إليه، كما لا نقول جميعاً: إنه يحتاج إلى حصول الآلات له إليه، وإنما هي شرط في صحته من القادر. وليس في جواز حصول كونه قادراً على الفعل من دون الداعي إليه ما يدل على أنه يصح وجوده منه كما في الآلات.

---

٣ ذكر] وذكر، د ٥ منها] منه، ج د ٨ فكيف] وكيف، د ١٥ وهو] هو، د

ومنها أن الساهي والنائم قد يوجِدان الفعل من دون الداعي إليه، فصح أن الفعل يصح وجوده من القادر من دون الداعي إليه. فإن قيل: ومن أين أنه يوجِد الفعلَ مَن هذا حاله؟ قيل له: إن الواحد منا يجد من نفسه أنه قد يحرك أطرافه وهو ساهٍ عن ذلك إذا تشاغل بغيره، ويعلم أنه يحرك أطرافه ويتنفس وهو نائم.

والجواب: إنا لا نسلم أنهما يفعلان من دون داع، وإذا جاز أن يفعلا لداع، وإن لم يتذكراه، فلماذا قطعتَ على كونهما فاعلين من دون داع؟ والذي يدل على أنهما يفعلان لداع أن النائم لا يتكلم إلا بما يكون جواباً مطابقاً لما يحدث به في منامه، وذلك الحدث هو رؤيا النائم، فلولا ما يظنه مما يراه في المنام، فيصير ظنه لذلك داعياً له إلى ما يتكلم به، لما جاء مطابقاً لما يفعله بظنه. ولهذا إذا انتبه فقيل له: إنك كنت تكلم بكذا، فيقول: إني كنت أرى في المنام كذا، فلذلك تكلمت بما تكلمت به، ولهذا لا ينقلب من جنب إلى جنب إلا إذا تألّم من لبثه مضطجعاً على ذلك الجنب، ولا يتنفس إلا لكونه مضطرّاً إلى التنفّس، ومعنى كونه مضطرّاً إلى ذلك أنه لو لم يتنفس لمات. فلو كان ما يقع منه من التنفّس في حال النوم واقعاً على جهة الاتفاق لجاز أن يترك التنفس أيضاً تارة حتى يموت، فعلم أنه إنما يتنفس لعلمه باضطراره إلى ذلك. ولهذا قد يكون مستثقلاً بالنوم فلا يعلم تألمه بكونه على أحد الجنبين، فيبقى عليه إلى أن يجد الألم في ذلك الجنب بعد انتباهه. وكل ذلك يدل على أنه لا يفعل ما يفعله في حال نومه إلا بعد علمه بحاجته إلى ذلك، لا على جهة الاتفاق.

ومنها أن الرامي يقصد برميه الهدف، فيصيب برميه طائراً أو إنساناً، فصح أنه قد وُجد ذلك منه من دون داع إليه، ولهذا ورد الشرع بنفي القود عنه إذا قتل خطأً وإيجاب الدية على العاقلة، وورد بوجوب القيمة على النائم إذا انقلب على متاع فكسره.

والجواب أن الرامي إلى الهدف عالم بما يفعله، ومَن هذا حاله لا يصح أن يفعل عندك إلا لداع، فلو كان وجد منه إصابة الطائر أو الإنسان لا لداع فقد لزمك من ذلك ما ألزمته. وعلى أن هذا الرامي إنما لا يصيب الهدف الذي دعته الدواعي إلى

---

٢ وجوده] ويجوز، د ٧ الحدث] الحديث، ج د ٩ يفعله] -، ج ١٢ التنفّس...إلى[٢]] -، ج ذلك] التنفس، د ١٣ التنفّس] النفس، ج ١٤ لعلمه] بعلمه، ج د ٢٢ لداع[١]] بداع، د

إصابته، ويصيب الإنسان الذي قد صرفته الصوارف عن إصابته، لأنه لا يميز الجهة المسامتة للهدف عن الجهة المسامتة للإنسان، فيوجه نصل السهم إلى الجهة المسامتة للإنسان، وهو يظن أنها هي الجهة المسامتة للهدف، وظنه هذا هو الداعي له إلى إيجاد الأسباب المولّدة لإصابة الإنسان، ولهذا إذا عوتب على ذلك فإنه يعتذر بما ذكرناه، فصح أنه لا يوجد منه إصابة غير الهدف إلا لداع، غير أن هذا الداعي يخفى عليه، ويجد من نفسه سائر الدواعي التي تدعوه إلى خلاف ما وقع عنه ظاهرة، فلذلك قد يظن أن ذلك وقع منه من غير داع. وقد يصيب الرامي تارة الجهة المسامتة للهدف، غير أنه لا يقوى على أن يمسك يده مسدَّدة إلى الجهة المسامتة للهدف، بل تتحرك إلى جهة ما يصيبه غير الهدف لضعفه، فلذلك يتولد من اعتماده إصابةُ غير الهدف، وهذا الذي وقع منه بمنزلة المدفوع إليه، كما لو سدد يده إلى الهدف فدفعها دافع إلى غير تلك الجهة في حال إرسال السهم. وإنما كان كذلك لأنه في حال نزع القوس يسدد إحدى يديه ويوجهها إلى سمت الهدف، وهي التي يأخذ بها على القوس، وينزع الوتر باليد الثانية، فيقع التمانع بين يديه لأن اليد النازعة تجذب اليد المسددة إلى خلاف الجهة التي يسددها إليها، فإذا لم تقو اليد المسددة على أن يوجد بها ما يقاوم الاعتمادات التي يفعلها باليد النازعة فإنها تخرج عن ذلك السمت، لأنه ينزعها من تلك الجهة باليد النازعة بآلة معينة لها على الإخراج عن تلك الجهة، وهي الوتر والقوس، فلذلك تقوى على إخراجها من تلك الجهة. ولولا ذلك لتكافأت القوى في اليدين، وربما تزيد قوى اليد المسددة على قوى اليد النازعة، لكن الجذب بآلة يزيد على الجذب بغير آلة.

فإن قيل: فلمَ فعل في اليد النازعة ما أزال به اليد الثانية عن سمتها، ولا داعي له إليه؟ فقد صح قولنا: إنه يفعل بعض الأفعال من غير داع، قيل له: إنه لا يفعل في اليد النازعة ذلك إلا لظنه أن ذلك هو الصواب، فلم يفعله لغير داع أصلاً. وأما سقوط القود عنه فلأنه معذور من حيث لا يميز الأسباب المولّدة لإصابة الهدف عن الأسباب المولّدة لإصابة الإنسان، لا لأنه فعل ذلك من غير داع، فإذا سقط القود عن القاتل في شبه العمد، وإن كان وجد القتل عنه لداع، فأولى أن يسقط في الخطأ.

---

١١ يسدد] فسدد، ج ١٢ ويوجهها] ويوجهه، ج د ١٣ تجذب] تحت، د ١٨ بآلة] -، ج

وسأل قاضي القضاة نفسه فقال: فإذا لم يكن إلا كونه قادراً، وهو قادر على الضدين، لم يكن بأن يوجد أحدهما أولى من الآخر، ولو جاز ذلك لجاز أن يتحرك الجسم إلى إحدى الجهتين لا لأمر أزيد من كونه جسماً. وأجاب بأنه لو جاز أن يتكامل كون القادر قادراً، ولا منع، ولا يصح أن يوجد مقدوره إلا لأمر زائد على كونه قادراً لكان ذلك الأمر هو كونه قادراً، لا صفة القادر، لأنا لا نتطرق إلى كونه قادراً إلا بصحة الفعل منه، وذلك ينقض كونه قادراً. فأما الدواعي فإنها لا تؤثر في حدوث الفعل ولا في صحته، وإنما تؤثر في تمييز فعل من فعل وفي أن فعلاً أولى من فعل. فأما الذي يؤثر في صحة الفعل وفي حدوثه فليس إلا كونه قادراً.

فيقال له: هذا ليس بجواب عما ألزمه السائل بأنه لو حدث الفعل بكونه قادراً فقط لم يكن أحد الضدين بالحدوث منه أولى من الآخر، بل ما ذكرته ابتداءُ كلام، ثم ليس يجب لما ذكرته أن تخرج صفة القادر عن تأثيره في صحة الفعل وحدوثه. ألا ترى أن ما يحتاج في إيجاده إلى الآلات لا يصح حدوثه من القادر منا من دون آلة، ولا يخرج بذلك كونه قادراً عن كونه مؤثراً في حدوث الفعل وصحته؟ ولأن صفة القادر ليست بأول مؤثر يقف على شرط، فإن غيرها من المؤثرات والمقتضِيات عندكم تقف على شروط ولا تخرج بذلك عن كونها مؤثرة، ولا يجب بذلك أن تكون الشروط هي المؤثرة، فكذلك كونه قادراً. وعلى أنك سلمت فيما ذكرته أن زوال المنع شرط في صحة الفعل وحدوثه من القادر لأنك قلت بتكامل كونه قادراً، ولا منع، فإذا جاز أن يشرط فيه زوال المنع ولا يخرج بذلك كونه قادراً عن كونه مؤثراً في حدوث الفعل، ولم تلزم إضافة حدوثه إلى زوال المنع، فكذلك مثله الدواعي إذا وقف عليها حدوث الفعل من القادر. وقوله: إن الدواعي إنما تؤثر في تمييز فعل من فعل وفي أن يكون فعل أولى من فعل، فيقال له: هذا تسليم منك بأن تأثير الدواعي هو أن يكون فعل أولى بالوجود بالقادر من فعل، ولا نطلب بعد صفة القادر مؤثراً إلا ما به يصير أحد مقدوريه أولى بالوجود من غيره.

---

١٢ يحتاج] يقدر، ج د؛ + (حاشية) ظ يحتاج، ج ١٣ ليست] ليس، ج د ١٤ غيرها] غيره، ج د

فصل

وإذا ثبت أن صحة الفعل من القادر لا بد فيه من داع له إليه ثبت أن التمانع بين القادرين لا يصح إلا إذا اختلفا في الدواعي، فدعا أحدَهما داعٍ إلى الفعل ودعا الآخَر إلى ضده داع آخر. فأما إذا دعا الداعي أحدهما إلى ما دعا الآخر إليه لم يصح أن يتمانعا، والاختلاف في الدواعي لا يصح في العالِمَين الحكيمين لذاتيهما. وقول أصحابنا: إن كل حيين فإنه يصح اختلاف دواعيهما، إن عنوا به كل حيين كالأحياء منا يصح اختلاف دواعيهما، فصحيح لأنه يصح أن يعلم أحدها من حال الفعل ما لا يعلمه الآخر، ويصح أن ينفع أحدَهما أحد الفعلين وينفع الآخر ضد ذلك الفعل، ويضره ما يختاره القادر الثاني، فتختلف دواعيهما إلى الفعلين.

فأما ما نقدّره من القديمين القادرين لأنفسهما العالمين بكل شيء الحكيمين اللذين لا يختران إلا ما هو حكمة فلقائل أن يقول: إذا كانا حكيمين لم يجز أن يختار أحدهما إلا ما هو حكمة، والثاني يعلم من حال الفعل ما يعلمه الأول، وداعي الأول إلى الفعل ليس إلا علمه بكون ذلك الفعل حكمة، وهذا العلم حاصل للثاني، وكذا هذا في الفعل الذي يختاره الثاني. وإن علم أحدهما في أحد الضدين وجهاً لأجله يترجح فعله على فعل ضده فقد علمه الثاني واستوت دواعيهما إلى إيجاد ذلك الفعل، فكيف يتصور التمانع بينهما والحال هذه؟ فلا بد من أن تبيَّن صحة الاختلاف بينهما في الداعي ثم يقدّر ذلك بينهما فيكون ذلك تقديراً للتمانع. ولم يذكر أصحابنا في ذلك ما يدفع هذا السؤال، وإنما سألوا أنفسهم فقالوا: إن قيل: إذا كانا حكيمين لم يتمانعا، وقالوا في الجواب: إنا لم نبنِ دليل التمانع على وقوع التمانع بينهما، فيلزم ما قاله السائل، وإنما بنيناه على تقدير التمانع بينهما، وتقدير ذلك بينهما تكفي فيه صحة أن يتمانعا، ثم من بعد يصح منا النظر في هل إذا تمانعا أيحصل مرادهما أم لا يحصل مرادهما أو يحصل مراد أحدهما، فإذا تبين لنا أن هذه الأقسام كلها فاسدة، وقد أدى إلى ذلك صحة التمانع بينهما، وجب أن يستحيل ذلك.

---

٩ يختاره] يختار، ج ١٣ وكذا هذا] وكذلك، د ١٧ للتمانع] + بينهما، ج ١٨ إن] إذا، د
١٩ بنيناه] بيناه، د

وفي استحالته استحالة إثبات قادرين لأنفسهما. وهذا الجواب مبني على القول بأن كل قادرين فلا بد من أن يصح التمانع بينهما، والسائل يمنع هذا ويقول: إذا كانا قادرين عالمين لذاتيهما لم يصح تقدير التمانع بينهما على ما قدرنا ذلك.

وللسائل أيضاً أن يطعن على قول قاضي القضاة، وهو أن كونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما وكونهما قادرين للذات يقتضي استحالة التمانع بينهما، فيقول: إن كلامنا هو في قادرين عالمين لذاتيهما وفي هل يصح أن يتمانعا؟ فإذا سلمتَ أن كونهما قادرين للذات يحيل التمانع بينهما على أي وجه قلتَ باستحالة ذلك بينهما، فقد حصل غرض السائل. ولم نسلم أن كونهما قادرين على الإطلاق يقتضي صحة التمانع، ونقول: بل لا بد من كون القادرين غير عالمين لذاتيهما وغير حكيمين حتى يصح التمانع بينهما، وإذا لم يصح التمانع بين القادرين للذات على ما بيناه، وسلمته أنت، لم يمكن ما بنيته على ذلك من تقدير التمانع بينهما. أو يقول السائل: إن تقدير التمانع بين القادرين لذاتيهما هو تقدير لأمر مستحيل، فلا يمتنع أن يؤدي إلى أقسام مستحيلة، وذلك لا يدل على استحالة إثبات قادر ثان لذاته، كما أن تقدير الظلم من العالم الغني يؤدي إلى أقسام مستحيلة، على ما تقدم هذا، ولم يمنع ذلك من كونه قادراً على الظلم.

وللسائل أن يقول أيضاً: إذا كانا قادرين عالمين لذاتيهما فلا بد من أن يعلم كل واحد منهما أنه لو رام فعلاً في حال ما يروم الآخر ضده لم يكن فعله بالوجود أولى من فعل الآخر وليس في مقدوره من وجوه الترجيح لوجود فعله على فعل الآخر إلا ومثله مقدور للآخر، وعِلْمُ كل واحد منهما بذلك من أقوى الصوارف عن محاولة ذلك الفعل، فكيف يدعوه الداعي إلى محاولته في حال قوة الصوارف عن محاولته؟ وليس يمكن أن يترجح الداعي إلى ذلك الفعل على هذا الصارف عنه لأن العلم بامتناع وجود الفعل لا يترجح عليه داع إلى فعله، ولهذا يصير الواحد منا ملجأً إلى أن لا يفعل إذا علم أنه يُمنع منه متى رامه، ولهذا يكون أهل النار إلى ترك القبائح ملجئين. وقول أصحابنا: إنا نقدّر التمانع بينهما، وتقديره لا يمتنع، لا يصح لأنهم يقدرون اختلافهما في الدواعي إلى فعليهما في حال قوة الصوارف عنهما قوة لا يجوز معها أن يترجح عليها الداعي إلى إيجاده، فكان تقديراً للدواعي إلى الفعل في حال امتناع تلك الدواعي، وذلك تقدير لأمر محال. فهذا ما يمكن أن يعترض به طريقة أصحابنا في تقدير التمانع بين القادرين العالمين.

فأما بيان أن تقدير التمانع بينهما على طريقتهم يؤدي إلى الأقسام التي ذكروها، وهي مستحيلة، فأما حصول مراد أحدهما دون مراد الآخر فإنه يكشف عن أن الذي حصل مراده هو الإله القادر لذاته القادر على ما يشاء وأنه عزيز لا يُمنع مراده، فهو الإله وحده، والثاني ضعيف عاجز عن بلوغه إلى ما يشاؤه، ومثله لا يصح أن يكون إلهاً. يبين هذا أنه إذا جاز أن يمنع عن مراده لم يمتنع أن يمنع عن إثابته مَن عبده أو معاقبته من عصاه، فلا يحسن أن يكلف ولا يحسن أن يُعبّد، فصح أن مَن هذا حاله فليس بإله. وكما لا يجوز أن يكون الضعيف إلهاً كذلك لا يجوز أن يكون قادراً لذاته، فإذا لم يجز أن يكون قادراً لذاته لم يجز أن يكون قديماً، وإذا لم يكن قديماً لم يكن إلا محدَثاً لأن الموجود إذا لم يكن قديماً لم يكم إلا محدثاً.

وقد ذكر قاضي القضاة أن الضعيف لا يكون إلا قادراً بقدرة، والقادر بقدرة لا يكون إلا جسماً، والجسم لا يكون إلا محدثاً. قال: لأنا قد بينا أن القادر إنما يتناهى مقدوره لكونه قادراً بقدرة، والقادر بقدرة لا يكون إلا جسماً، والجسم محدث. وبينا أيضاً أن القادر ليس إلا القديم أو الجسم، وبينا أن الجسم لا يكون قادراً إلا بقدرة وأن القديم لا يكون قادراً إلا لذاته، فإذا لم يكن الضعيف منهما قادراً لذاته صح أنه قادر بقدرة. وإنما قلنا: إن القادر بقدرة لا يكون إلا جسماً لأن القدرة لا بد من وجودها في محل ليصح الفعل بها، لأن من شرط إيجاد الفعل بها استعمال محلها في الفعل أو في سببه على ما بينا ذلك. ونحن قد بينا أيضاً كلامنا على هذه الأصول.

فإن قيل: ما أنكرتم أن لا يوجد مراد أحدهما، ولا يدل ذلك على كون من وُجد مراده أقدر منه؟ قيل له: إذا لم يوجد مراده مع قوة داوعيه إلى وجوده لم يخل إما أن يكون أقدر ممن وجد مراده أو يكون مساوياً له في كونه قادراً أو لا يكون مساوياً له في ذلك. ولو كان أقدر منه لوجب وجود مراده دون مراد غيره، ولو كان مساوياً له لما وجد مرادهما، فلم يبق إلا أنه دونه في القدر. هذا جواب قاضي القضاة، وأجاب أيضاً بأنه قد ثبت في الشاهد أن القادرين متى تمانعا ووُجد مراد أحدهما دون مراد الآخر دل ذلك على كون من وُجد مراده أقدر من الآخر، كما يدل وجود الفعل من دون التمانع

---

٢ فأما] واما، ج د ٣ الإله] -، د ٥ يبين] تبيين، ج ١٠ وقد ذكر] وذكر، ج

على كونه قادراً. وهذا جمع بين الشاهد والغائب بغير علّة. وله أن يقول: إن العلة في ذلك ظاهرة، وهو أنه إذا قويت دواعيه إلى أن يوجد مراده فمتى لم يوجد، والحال هذه، عُلم أنه تعذر عليه لمنعٍ عرض له، ولا منع يُعقل هناك إلا أن القادر الثاني زاد على مقدوراته، فمنعه بما فعله من إيجاده مقدوره، وهذه العلة حاصلة في الغائب، فصح أنه لا يجوز أن لا يوجد مقدور أحدهما بعد قوة الدواعي إليه إلا لامتناعه عليه لمكان كون الثاني موجداً لما يزيد على مقدوره، وفي هذا كون الثاني أقدر منه.

فإن قيل: إذا كان القديم عندكم يستحيل وجود الفعل منه لم يزل، ولم يدل ذلك على كونه ضعيفاً لم يزل، فما أنكرتم أن لا يوجَد مراد أحدهما ويستحيل وجوده لوجود مراد الثاني، ولا يدل ذلك على كونه ضعيفاً غير قادر لذاته؟ قيل له: إن القادر إنما يقدر على ما يصح وجوده في نفسه، والفعل يستحيل وجوده لم يزل، فانتفاء وجوده لم يزل عنه لم يدل على كونه غير قادر لم يزل، فلم يدل أيضاً على كونه ضعيفاً. وليس كذلك إذا كان الفعل صحيح الوجود في نفسه ودعت الدواعي إلى إيجاده ثم تعذر عليه، لأن تعذره عليه لا يكون إلا لضعف، والتعذر في الأول كان لما يرجع إلى الفعل، فلم يدل على حال القادر.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يقع المنع من أحدهما للآخر، ونمتنع من القول بأنه يدل المنع على كونه أقدر ومن القول بأنه لا يدل على كونه أقدر، كما قلتم: إنه تعالى لو وقع الظلم منه لم يصح أن يقال: يدل على جهله وحاجته، ولا أن يقال: لا يدل على ذلك؟ أجاب قاضي القضاة عن هذا بجوابين: أحدهما أن المنع إنما يصح من كونه أقدر، فالقول بأنه يمنع غيره ولا يكون أقدر يتناقض. وليس كذلك كون الحي جاهلاً أو محتاجاً لأن ذلك لا يصحح وقوع الظلم منه، وإنما يصح وقوعه لكونه قادراً، فصح أن نقدّر الظلم من العالم الغني ونمتنع من القول بأنه يدل على كونه جاهلاً أو محتاجاً، لأنا لم نمنع من ثبوت المصحَّح بعد وجود المصحِّح.

ولقائل أن يقول: إنك بنيت هذا الجواب على صحة وقوع الفعل من القادر لكونه قادراً فقط من دون داع، وقد بينا أن ذلك مستحيل من دون داع، وإذا صح أن

---

٥ يجوز ...لا[٢]] -، ج ١٧ لا] -، د

الداعي شرط في صحة وقوع الفعل من القادر فما الفرق بين المصحح للفعل وبين ما لا بد منه في صحته في أن يمنع من دلالة الواقع على أحدهما، كما يمنع من دلالته على الثاني؟ يبين هذا أنه كما يستحيل وقوع الفعل من دون كون القادر قادراً فكذلك يستحيل وقوعه من دون الداعي، فكما يدل وقوعه على ثبوت أحدهما فكذلك على ثبوت الآخر، ولو جاز أن لا يدل عليه لصح أن يقال في العالم بما يفعله: إنه فعله لا لداعٍ، فلا يدل على أنه وقع منه لداع. ثم الفرق بينهما بعد ذلك بأن كونه قادراً هو المصحِّح لوقوع الفعل، وليس كذلك الداعي، هو فرق لا يضر في موضع الجمع، وهو كالفرق بأن أحدهما صفة قادر والآخر هو صفة عالم، ولهذا كما يدل حدوث الصوت عندكم على محدِث فكذلك يدل على محل محدَث فيه، ولم يجز أن تختلف دلالة حدوثه عليهما، وإن كان أحدهما يصحح حدوثه دون الآخر.

والجواب الثاني أنه قد دلت الدلالة على كونه تعالى قادراً على الظلم، ودلت على أن الظلم في الشاهد لا يقع إلا من الجاهل المحتاج، ودلت على أنه تعالى عالم غني، فمتى قُدّر وقوعه منه جاز أن نمنع عما يفسد ما دل عليه الدليل، فامتنعنا من القول بأنه يدل على كونه تعالى جاهلاً أو محتاجاً لأن ذلك ينقض ما علمناه من كونه تعالى عالماً غنيّاً، وامتنعنا من القول بأنه لا يدل على ذلك لأن ذلك ينقض ما علمناه من دلالة الظلم على كون فاعله جاهلاً أو محتاجاً. ولم يدل دليل على ثبوت قديم ثان قادر لذاته، فنمتنع من القول بأن منعه من الفعل لا يدل على ضعفه وعلى كون المانع له أقدر، وإنما نقدّر القديم الثاني لننظر هل يصح ثبوته أم لا؟ وإذا أدى ثبوته إلى محال وجب المنع منه ولم يجز إثباته، ولولا صحة ذلك لوجب أن يقال: إنه تعالى جسم، وهو قديم، ويُمنع مما يدل عليه الدلالة من كونه محدَثاً لو كان جسماً.

ولقائل أن يقول: إن الدليل، وإن لم يدل على ثبوت قديم ثان، لكنا نقدّره كالثابت لننظر إلى ما يؤدي إليه ثبوته، فإذا جاز في الثابت أن يؤدي ثبوته إلى محال ولا نعتقد استحالته، بل نتمسك باعتقاد ثبوته، لم نأمن فيما نقدّر تقدير الثابت إذا أدى ثبوته إلى محال أن لا يستحيل ثبوته، فنتمسك باعتقاد ثبوته. وأما إلزامه كونه تعالى جسماً قديماً،

---

١٦ كون فاعله] كونه فاعلاً، د

وإن دلت الدلالة على كون الجسم محدثاً، فذاك لازم له، لأنه إذا جوّز ثبوت ما يؤدي ثبوته إلى محال، ويمتنع عما يؤدي إليه من المحال، فليجوّز ذلك في كونه جسماً قديماً، وإن أدى إلى محال.

واعلم أنا قد ذكرنا فيما تقدم أن الشيخ أبا الحسين يقول: إنه لو قدّر وقوع الظلم منه تعالى، إنه يلزم أن يقال: يدل على جهله أو حاجته ولا يدل على ذلك، وإنّ ذلك، وإن كان مستحيلاً، إلا أنه لازم على تقدير مستحيل، وهو وقوع الظلم من العالم الغني. فمتى ألزم هذا على الطريقة التي ذكرناها في تقدير التمانع بين القادرين لذاتيهما، وقيل: إذا جاز أن تقولوا في تقدير الظلم من العالم الغني: إنه يدل على جهله وحاجته ولا يدل على ذلك، فقولوا أيضاً: إنه لو وقع المنع من أحد القادرَين لذاته لصاحبه عن الفعل، إنه يدل على كونه أقدر من صاحبه ولا يدل على كونه أقدر، ولا تمنعوا لذلك إثبات قادر لذاته ثان، كما لا يمنع تقدير الظلم، وإن أدى إلى أن يدل ولا يدل، من القول بأنه تعالى قادر على الظلم، فالجواب: إنا لا نفرق بين الموضعين لأنا كما نقول: إن تقدير الظلم من العالم الغني تقدير لأمر محال، فلا يمتنع أن يؤدي إلى محال، وهو كون الظلم دالاً غير دال، فكذلك تقدير التمانع والاختلاف في الدواعي بين العالمين لذاتيهما محال، فتقدير ذلك بينهما هو تقدير لأمر مستحيل، فلا يمتنع أن يؤدي إلى محال، وهو كون منع أحدهما للآخر دالاً على كونه أقدر من حيث قُدّر وقوع المنع على الوجه الذي يدل على كون المانع أقدر من الممنوع، ولا يدل على كونه أقدر لأن القادر لذاته لا يكون أقدر من القادر الثاني لذاته، إذ كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى. وكون المنع دالاً غير دال محال، فما أدى إليه من كون أحد القادرين لذاته مانعاً للقادر لذاته الثاني يجب أن يكون محالاً.

وأما القسم الثالث، وهو أن لا يوجد مرادهما، فقد بيّن أصحابنا أن ذلك محال، لأنه يؤدي إلى نفي القادر لذاته الذي دل الدليل على إثباته فضلاً عن إثبات ثان، لأنا قد بينا أنه إذا لم يوجد مراد أحدهما كان ضعيفاً، فكذلك إذا لم يوجد مرادهما كانا ضعيفين. يبين هذا أن أحدهما لو كان قادراً لذاته لوجب كونه قادراً على ما لايتناهى، فكان لا

---

١٢ فالجواب] والجواب، ج د

يمتنع مراده، فكذلك لو كانا قادرين لذاتيهما، لأن مقدورهما لا ينتهي إلى حد إلا ويقدران على أزيد من ذلك، ومن لا ينتهي مقدوره لا يمتنع مراده، فلما امتنع مرادهما دل على ضعفهما.

ولقائل أن يقول: إنه إذا لم ينته مقدورهما فما من قَدْر يزيده أحدهما إلا ويقدر الآخر على تلك الزيادة، لم يكن فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر إلا بأن يوجد ما لا يتناهى، وذلك لا يصح وجوده. ولو صح وجوده لقدر الثاني على إيجاده أيضاً، فكان لا يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر. فينبغي أن يقال: إن الصحيح من الأقسام التي يؤدي إليها كونهما قادرين للذات هو هذا القسم، وقولك: إن ذلك يقتضي ضعفهما، غير مسلّم لأن ضعف القادر هو أن تكون الزيادة على ما يروم فعله صحيح الوجود ثم لا يقدر على إيجادها. فأما ما هو مستحيل الوجود في نفسه فامتناع وجوده هو لما يرجع إليه، لا لما يرجع إلى القادر، فلم يكن امتناعه دالاً على ضعف القادر، وهذه صفة ما لا يتناهى، فامتناع إيجاده عليهما لا يقتضي ضعفهما.

فإن قيل: إن من جملة ضعف القادر أن يدعوه الداعي إلى فعل فيعلم أنه لو قصد إلى إيجاده لرام الثاني إيجاد ضده، ثم لا يكون فعله بالوجود أولى من فعل ضده، فيمتنع عن إيجاد فعله لعلمه بذلك، فالجواب: إن ما ذكرتَه غير مسلّم على الإطلاق، بل الشرط في الضعف ما ذكرناه، وهو أن يصح وجود ما يبلغ به مراده، ثم يمتنع عليه. فأما إذا علم أن ما يبلغ به مراده يستحيل وجوده في نفسه لم يكن انصرافه عن قصده إلى مراده لضعفه.

وسأل قاضي القضاة نفسه في المغني بأنكم بنيتم دليل التمانع على أنه لو كان معه تعالى ثانٍ لصح أن يمنع أحدهما الآخر، فأخبرونا كيف يمنعه؟ أيمنعه بذاته أو بكونه قادراً فقط أو بإرادته أو دواعيه إلى فعل ضد ما يروم الآخر فعله؟ وكل ذلك مما لا يؤثر في منع الثاني، فلا بد من إيجاد فعل يصير به مانعاً للآخر مما يروم فعله. ثم ما يوجده من الفعل كيف يصير به مانعاً؟ أبأن يوجد أكثر مما يوجده الآخر؟ وذلك لا يصح في

---

٢ أزيد] زائد، د **١٢** فامتناع] فامتنع، د **١٥** فالجواب] والجواب، ج د **١٧** يكن] يمكن، د
٢١ أو بإرادته] وبارادته، د **٢٣** يوجده] يوجد، ج

القادرين لذاتيهما، أو بأن يوجِد ما يساوي ما يوجده الآخر؟ وذلك لا يؤثر في المنع، أو بأن يوجد ما لايتناهى؟ وذلك مستحيل، فإذا لم يتجه لكم وجه تثبتون به صحة كون أحدهما مانعاً للآخر بطل ما اعتمدتم عليه من دليل التمانع. وأجاب بأن بيّن أنه لا تأثير في المنع إلا لإيجاد الفعل، وليس ذلك إلا بإيجاد الاعتماد إذا رام أحدهما تحريك الجسم يمنة ورام الآخر تحريكه يسرة، وقد علم أن وجود الحركتين إلى الجهتين محال. ولا يصح أن لا يوجد أيضاً لأن ذلك إنما يتعلق بوجود جميع ما يقدران عليه من الاعتماد. وخروج ذلك إلى الوجود محال، فلم يبق إلا بأن يوجد مراد أحدهما دون مراد الآخر. وفي ذلك إبطال القول بإثبات ثان مع الله تعالى.

ولقائل أن يقول: إنما يصح أن يقال: لم يبق إلا هذا القسم بعد بطلان غيره من الأقسام، إذا كان ذلك القسم صحيحاً غير باطل، فأما إذا كان باطلاً كسائر الأقسام الباطلة فلا معنى لقول القائل: لم يبق إلا هذا. ومعلوم أن منع القادر لذاته من الفعل لا يصح على الوجه الذي قاله، لأنه ما من قدر يفعله الواحد إلا ويقدر عليه الثاني، وإيجاد ما لا يتناهى محال، فكيف يمنع أحدهما صاحبه؟ إلا أن يقال: يمتنعان من إيجاد الفعل لعلمهما بأن منع كل واحد منهما للآخر محال من الوجه الذي بيناه، ولا يكون ذلك ضعفاً على ما بيناه. فإن سموا ذلك ضعفاً ونقصاً قيل لهم: ولِمَ زعمتم أن مثل هذا النقص لا يجوز على الله تعالى؟ فإن قالوا: أجمع المسلمون على أنه تعالى منزّه عن جميع النقائص، أو: عُلم ذلك من دين الرسول ضرورةً، كان ذلك رجوعاً إلى السمع في نصرة دليل عقلي، وذلك لا يصح لأن من قولهم: إنه لو لم يرد سمع أصلاً لصح أن يعلم المكلف وحدانيته تعالى بدليل التمانع.

فالوجه أن يقال: إن إثبات القادرين لذاتيهما يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة، من ذلك أن يكون أحدهما مانعاً للآخر. فأما امتناع مقدوريهما فقد بينا أن ذلك لاشتراكهما في كونهما قادرين على ما لا يتناهى وأن ذلك لا يعدّ ضعفاً، فلا بد من أن نبين أنه يؤدي إلى وجه آخر من المحال. ويمكن أن يقال: إن هذا القسم يؤدي إلى أن لا يكون واحد منهما إلهاً لأنه متى قدّر التمانع بينهما، وتعذر وجود مرادهما، لم يأمن المكلف أن يتعذر

---

١٢ الواحد] الآخر، ج د ١٧ رجوعاً] رجوع، ج

عليه إثابته أو معاقبته أو فعل ما يصلحه في تكليفه، وفي ذلك خروجه عن كونه إلهاً. فإذا كان خروجه عن كونه إلهاً محالاً فما أدى إليه ينبغي أن يكون محالاً، فصح أن تقدير التمانع بينهما يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة. فإن قيل: إن المكلف يأمن من ذلك لكونهما حكيمين، قيل له: إن هذا الدليل مبني على تقدير التمانع بينهما على ما رتبنا ذلك، وحكمتهما لا تمنع من هذا التقدير، فإذا تبين بالتقدير أن إثباتهما يؤدي إلى محال تبين أنه محال.

فصل في ذكر ما طعن به أصحابنا على دليل التمانع

من ذلك، قالوا: إنما يصح التمانع بينهما إذا بينتم أن مقدورهما متغاير، فأما إذا وجب أن يكون مقدورهما واحداً، على ما بينا ذلك، لم يصح التمانع بينهما. أجاب عنه قاضي القضاة في المحيط وقال: إن العلم بأن القادرين يصح التمانع بينهما يسبق على النظر في أن مقدورهما واحد أو متغاير، وكان صحة التمانع بينهما هو حكم كونهما قادرين على الإطلاق، فصح أن يعترض بهذا على كون مقدورهما واحداً، وينظر في التمانع بينهما أيؤدي إلى فاسد أم لا؟ وهذا الجواب إنما بناه على القول بأن صحة التمانع بين القادرين موقوفة على كونهما قادرين على الضدين فقط وأن الاختلاف في الدواعي ليس بشرط في صحة التمانع بين القادرين. وقد بينا نحن أنه لا بد من ذلك في صحة التمانع بين القادرين، فعلى الصحيح من القول في ذلك لا بد من نظر في هل يصح التمانع بين القادرين للذات، كما لا بد من نظر في هل مقدورهما واحد أو متغاير؟ وإذا لم يسبق العلم بأحدهما على الآخر صح أن يُعترض بأحدهما على الآخر. وأجاب عنه في المغني بأن كون مقدورهما واحداً محال، فإذا أدى إليه كونهما قادرين للذات كان محالاً، وصح الاستدلال بكل واحد منهما على الوحدانية. فإن سبق للمكلف العلم بصحة التمانع استدل به من الوجه الذي

---

٤ حكيمين] حكمين، د ٦ محال] + من ذلك، ج د ١١ وكان] فكان، د ١٣ موقوفة] موقوف، ج د
١٤ الدواعي] الداعي، د ١٦ القادرين] القادين، د

ذكرناه، وإن سبق له العلم بأن مقدورهما يجب أن يكون واحداً استدل به على الوحدانية. قال: ومعنى قولنا: إنهما دليلان في هذه المسألة، هو أن المكلف بأيهما سبق له العلم استدل به على الوحدانية.

ولقائل أن يقول: إنه إذا لم يتم الاستدلال بكل واحد منهما إلا بأن يجاب إذا اعترض الآخر عليه، فيقال: إن هذا أيضاً محال، لم يصح أن يقال: هما دليلان في المسألة. والوجه فيه أن يقال: إن إثبات قادرين للذات يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة، فإن كان التمانع بينهما صحيحاً أدى إلى محال، وإن كان مقدورهما واحداً كان محالاً.

ومن ذلك أن إرادة القديم لا بد من أن توجد لا في محل، فلو كان في الوجود قديمان لكان أحدهما إذا فعل إرادة لا في محل وصار بها مريداً وجب في الآخر أن يصير بها مريداً لذلك المراد. وإذا وجب أن يريد ما أراده الآخر لم يُعقل أن يتمانعا. أجاب عنه قاضي القضاة بأن الأمر، وإن كان على ما قاله السائل، غير أن ذلك لا يقتضي أن ينصرف من لم يفعل تلك الإرادة عن فعل ضد مرادهما، لأن تلك الإرادة غير تابعة لداعيه، ومثلها لا يمنع عن فعل ما يدعو إلى ضده. ألا ترى أن مَن علم ما في النار من المضرة لو فعل فيه إرادة دخولها، فإنه لا يدخلها، بل يفعل ترك دخولها؟ وأيضاً، فإن هذا السؤال ليس يطعن في الدليل، وإنما هو طعن في مثال الدليل، فلو غيرنا المثال لما لزم هذا السؤال. بيانه أنا مثلنا وقوع التمانع بينهما بحركتين إلى جهتين، فإن وجب لما قاله السائل أن يكون كل واحد منهما مريداً لما أراده الآخر من تحريك الجسم إلى تلك الجهة مثلنا المسألة في نفس الإرادة وضدها، وهي الكراهة، وقدرنا التمانع بينهما فيهما. وهذا السؤال إنما يرد عليهم من جهة المذهب، وهو القول بإثبات الإرادة معنى وأن إرادة القديم لا بد من أن تكون موجودة لا في محل وأن الإرادة الموجودة لا في محل لا بد من أن توجب كون القدماء مريدين لو كانوا في الوجود، ومن لا يقول بهذه المذاهب لا يعترضه هذا السؤال.

ومن ذلك أنهما إذا كانا حكيمين لم يتمانعا، لأن ما يرومه أحدهما لا يكون إلا حكمة، والحكيم لا يمنع من الحكمة. والجواب: إنا لم نبن دليل التمانع على وقوع التمانع بينهما، ولو فعلنا ذلك لكنا مناقضين، لأن ثبوت التمانع يقتضي إثبات ثان مع الله تعالى، فلو بنينا التمانع بينهما على قصد أن نبين به أنه لا ثاني له لكان ذلك مناقضة. وإنما بنينا الدليل على

تقدير التمانع بينهما، وتقدير ذلك لا يمنع منه حكمتهما، وبه يتبين أن أحدهما أقدر من الوجه الذي بيناه. ألا ترى أنا لو قدرنا التمانع بين زيد، وهو ببغداد، وبين أسد بخراسان وعلمنا لا محالة أن الأسد يكون مانعاً لزيد لعلمنا كون الأسد أقدر منه، كما نعلم ذلك لو تمانعا على الحقيقة ومنع زيداً؟ ولذلك قلنا: إن صحة الفعل من زيد تدل على كونه قادراً وإن لم يقع منه، إذ علمنا أنه لو رامه لصح وقوعه منه. وكذلك هذا في دلالة صحة الإحكام على كونه عالماً، ولو علمنا أن زيداً يمكنه أن يدلّنا على كون عمرو في الدار لعلمنا بذلك كون عمرو في الدار، كما نعلم ذلك إذا دلنا عليه. فصح أن كل دلالة تدل بصحتها فإن العلم بصحتها يغني عن وقوعها، وهذه حالة صحة المنع من أحدهما للآخر، فلم نحتج معها إلى وقوع التمانع لنعلم كون من صح منه ذلك أقدر من الآخر.

ومن ذلك أنه لو صح التمانع بين القادرين لكونهما قادرين على الضدين لصح التمانع من القادر الواحد مع نفسه لأنه قادر على الضدين، ولصح أن يروم إيجاد أحدهما دون الآخر، كما يصح في القادرين أن يروم أحدهما إيجاد أحد الضدين دون الآخر، ولوجب في القادر الواحد إذا أوجد الضدين أن يكون مانعاً نفسه، وللزم إذا كان القادر الواحد قديماً أن يدل كونه مانعاً نفسه على أنه ليس بقادر لذاته وأنه ليس بقديم، كما دل وجود أحد مقدوري القادرين دون الآخر على كون الثاني غير قادر لنفسه وغير قديم. قيل له: إن معنى التمانع لا يصح في القادر الواحد لأنه لا يصح فيه أن يروم إيجاد أحد الضدين في حين ما يروم إيجاد الثاني، فيتبين بوجود أحدهما دون الآخر أنه أقدر من نفسه، وليس كذلك في القادرين إذا رام أحدهما الفعل في حال ما يروم الآخر ضده، فإنه يتبين بوجود أحدهما دون الآخر أن من وُجد مقدوره أقدر من الآخر من الوجه الذي بيناه. هكذا أجاب قاضي القضاة عن السؤال في المغني.

ولقائل أن يقول: إنك لا تشترط صحة التمانع بين القادرين باختلافهما في الدواعي، وتقول: إن صحة التمانع بينهما يكفي فيه كونهما قادرين على الضدين. فإن كان هذا كافياً فيه فهو حاصل في القادر الواحد، فجوِّز صحة التمانع فيه لذلك وقدّره في حقه. فأما على ما

---

١ يتبين] تبين، ج **٢** بين] من، ج | وهو] هو، ج د **٥** إذ] إذا، د **١٠** من] بين، د **١٢** إيجاد] -، د **١٣** أوجد] + أحد، ج **١٩** يتبين] يبين، ج

اخترناه من اشتراط صحة التمانع بالاختلاف في الدواعي فإنه يصح أن يجاب عنه بما أجاب به.

دليل. استدل قاضي القضاة في المغني فقال: كل قول يؤدي إلى أن يتعذر الفعل على القادر من غير منع أو وجه معقول يتعذر لأجله يجب أن يكون فاسداً، وقد أدى إلى ذلك إثبات قادر ثان لنفسه. ثم بيّن أنه يؤدي إلى ما ذكرنا أنه لو أراد أحدهما إيجاد فعل، وأراد الآخر إيجاد ضده، لم يصح أن يوجدا ولم يصح أن يوجد أحدهما لأنه ليس أحدهما بالوجود أولى من الآخر، إذ لا يصح أن يقال: إن أحدهما يمنع الآخر، لأن القادر لنفسه لا يصح أن يُمنع، ولا أن يقال: إن كل واحد منهما يمنع الآخر كالقادرين منا إذا تجاذبا الحبل، لأن ذلك إنما صح في المتساويين في المقدور، فأما من لا يتناهى مقدوره فلا يصح ذلك فيه. ولا يصح أن يقال: إن أحدهما يمنع الآخر لكونه قادراً أو كونه قادراً لذاته أو كونه مريداً أو لداعيه لأن كل ذلك لا تأثير له في المنع على ما تقدم، فلم يبق إلا أنه يتعذر على كل واحد منهما الفعل لا لوجه معقول يوجب تعذره، وذلك محال. وهذا الذي ذكره هو دلالة التمانع، إلا أنه بيّن أن تقدير التمانع بينهما يؤدي إلى وجه آخر من المحال، وهو ما بينه. وربما يذكرون هذا الوجه لإبطال أحد أقسام دليل التمانع، وهو أنه لا يجوز أن لا يوجد مرادهما لأنه يؤدي إلى أن يتعذر الفعل عليهما لا لوجه معقول.

ولقائل أن يقول: إن وجه التعذر في ذلك معلوم، وهو ثبوت ما يقتضي وجود كل واحد من الضدين مع استحالة اجتماعهما في الوجود. ونعني بثبوت ما يقتضي وجود كل واحد منهما كونهما قادرين عليهما وثبوت داعي كل واحد منهما إلى وجود فعله، لأن هذا هو الوجه المقتضي لوجود الفعل إذا لم يمنع منه مانع. وأما استحالة اجتماعهما في الوجود فظاهر، وهو تضادهما، لأن المسألة متصورة في الضدين. وإنما قلنا: إن هذا وجه تعذر فعلهما لأن هذا هو الوجه في تعذر فعلي القادرين فيما بيننا إذا تمانعا وتساوى قُدرهما، نحو أن يتجاذبا حبلاً، لأن كل واحد منهما قد أوجد من الاعتمادات في الحبل ما يساوي الاعتمادات التي أوجدها الآخر، وكل واحد من اعتماديهما مقتض لوجود

---

٦ أحدهما] احد حدها، ج

مسبَّبه، وهو التحرك إلى السمت الذي يولَّد فيه، وليس مسبَّب أحد الاعتمادين أولى بالوجود من الآخر، ولا يصح اجتماع مسبَّبها في الوجود لتضادهما، فتعذر على كل واحد ما يروم إيجاده بما فعله من الأسباب. وهذا المعنى حاصل في القادرين إذا قدّرنا التمانع بينهما بغير الأسباب بأن اختلف داعيها إلى الضدين وكانا متساويين في كونهما قادرين، نحو أن يكونا قادرين لذاتيهما، وإن قدرنا التمانع بين القادرين للذات بالأسباب، كتجاذب الحبل إلى جهتين، فإنّ وجه تعذر وجود فعل كل واحد منهما ما بيناه، فبطل قولهم: إنه تعذر وجود فعلها لا لوجه معقول.

دليل. وقد استُدل في المسألة، فقيل: إن إثبات مثل له تعالى في صفاته يؤدي إلى أن لا يصح أن يختلفا في الدواعي، وهذا محال. وإنما قلنا: إنه كان لا يصح أن يختلفا في الدواعي، لأنهما إذا كانا عالمين لذاتيهما فما علمه أحدهما من جنس الفعل وكونه حكمة فلا بد أن يعلمه الآخر، وداعي الحكيم إلى الفعل ليس إلا هذا لأن الجهل والظن يستحيلان عليه، فصح أن اختلافهما في الداعي لا يصح. وإنما قلنا: إن ذلك محال، لأن كل حيين لا بد من أن يصح اختلافهما في الدواعي، وإلا التبس حالهما بحال الحي الواحد والتبس حال القادرين بحال القادر الواحد.

فإن قيل: أليس يصح عندكم الفعل من القادر لكونه قادراً فقط من غير أن يكون له إليه داع؟ فكيف يصح أن يقال، والحال هذه: إنه يلتبس حالهما بحال القادر الواحد، مع أنه يصح تمانعهما في هذه الحال؟ أجاب عنه قاضي القضاة بأن الأمر، وإن كان كذلك، إلا أن العالم بما يفعله لا يفعله لا لداع، وهذه حال العالمين لذاتيهما لأنه لا يجوز عليهما السهو. ثم اعترض قاضي القضاة هذه الدلالة فقال: إنه لا يمتنع أن يكون الضدان مصلحة للمكلف، فيدعو أحدَهما كون أحد الفعلين مصلحة إلى إيجاده ويدعو الآخر كون الآخر مصلحة إلى إيجاده، فتختلف دواعيهما وتنفصل حالهما من حال القادر الواحد. وكذلك فالفعل الحسن الذي ليس له صفة زائدة علي حسنه يتخير القادر في فعله، فلا يمتنع أن يريد أحدهما إيجاد فعل حسن ولا يريد الآخر إيجاده، بل يريد إيجاد ضده إذا كان في مثل حاله، فيحصل بينهما الاختلاف.

---

١٣ من] -، ج

ولقائل أن يقول: إن الضدين لا يصح أن يكونا مصحلة للمكلف على الجمع، فلا بد من أن يكونا مصلحة له على البدل، وإذا دعا أحدَهما الداعي إلى إيجاد أحد الضدين، فكيف يدعو الآخر الداعي إلى فعل ضده، والحال هذه، مع علمه بأنهما ليسا بمصلحة له على الجمع؟ ومتى قدرنا ما ذكره من الاختلاف بينهما في الداعي لزم منه كونها مصلحة على الجمع لأن كل واحد منهما يريد فعل أحدهما في حال علمه بأن الثاني يريد فعل الضد الثاني، ولا يصح أن يريدا ذلك إلا بأن يعلما أنهما مصلحة على الجمع، كما لو كانا مختلفين. فإن قال: إنه لا يصح أن يدعوهما الداعي إلى فعلها مع علمهما بتضادهما، قيل له: فإذن لا يصح اختلافهما في الداعي على الوجه الذي قدّرته.

والاعتراض الصحيح على الدليل أن يقال: إن المقدمة التي ذكرها، أن كل حيين لا بد من أن يختلفا في الدواعي، غير مسلّمة على الإطلاق، لأن هذا حكم الحيين في الشاهد، لأنه يصح عليهم الغفلة والظنون والجهل والاختلاف في الشهوات، فيختلفون لذلك في الدواعي لأنه قد يغفل أحدهم عن الوجه الداعي إلى الفعل ويعتقد فيه وجهاً آخر، ويفطن الثاني لذلك الوجه، وقد يظن أحدهم أو يعتقد فيه وجهاً ليس ذلك بثابت للفعل، فيختلفون أيضا في الدواعي، وقد يشتهي أحدهم تناول شيء وينفر الآخر عن تناوله، فيختلفون لذلك أيضاً. فأما الحيان اللذان لا يجوز عليهما الغفلة والسهو والشهوة والظن والجهل فإنه لا يتصور اختلافهما في الدواعي، ومَن هذه حالهما يجوز أن يختلفا في غير الدواعي من الصفات، فينفصل أحدهما عن الآخر، ولا تلتبس حالهما بحال الحي الواحد. فإن قال المستدل: إن القديمين لا يجوز أن ينفصلا في صفة من الصفات، قيل له: هذا رجوع إلى دلالة أخرى سنذكرها إن شاء الله تعالى.

دليل. لو كان معه تعالى ثان مشارك له في جميع صفاته لم ينفصل الاثنان من الواحد، وما أدى إلى ذلك فهو فاسد. ويؤدي ذلك أيضاً إلى أن لا ينفصل حصول الثاني من أن لا يحصل، وذلك فاسد أيضاً. وإنما قلنا: إنهما لا ينفصلان من الواحد، لأنه

١٠ الدواعي] الداعي، ج | مسلّمة] مسلم، ج د **١٦** والظن والجهل] والجهل والظن، د **٢٢** لا[١] -، د

إذا لم يستبدّ أحدهما بصفة أو حكم أو مقدور أو داع أو صارف أو فعل، ولم ينفصلا بزمان أو مكان، وقد تقدم بياننا لجميع ذلك، صح أنهما لا ينفصلان من الواحد.

فإن قيل: ولم قلتم: إن أحدهما لا يستبد بفعل؟ قيل له: لأنا قد بينا فيما تقدم أن كون الفعل فعلاً للقادر ليس إلا وقوعه بحسب داعيه. وقد بينا الآن أيضاً أن اختلاف العالمين لذاتيهما في الداعي لا يصح، فما من مقدور لأحدهما إلا وهو مقدور للآخر، فإذا وقع منه بداع فقد وقع أيضاً بداعي الآخر، إذ هما متفقان في الداعي، فالواقع يكون فعلاً لهما. وأما أنه يستحيل أن لا ينفصل الاثنان من الواحد فهو ظاهر، لأن الاثنين أكثر من الواحد، فمتى لم ينفصل الأكثر مما ليس بأكثر بطلت الكثرة. ولو جاز ذلك في الاثنين والواحد لجاز فيما زاد على ذلك من العدد، فلا تنفصل الألوف من الواحد، ولجاز أن يكون الواحد كالعشرة في الكثرة والعشرة في الوحدة كالواحد. وأما أنه يؤدي إلى أنه لا ينفصل حصول الثاني من أن لا يحصل وأن ذلك محال فهو ظاهر.

وقد ذكر قاضي القضاة هذه الدلالة في المغني وحكاها عن الشيوخ المتقدمين كأبي الهذيل وأبي علي والخلق من المتكلمين بعبارة أخرى، وهو أن إثبات اثنين لا يصح إلا أن يكونا في مكانين أو زمانين أو يختلفا بوجه من الوجوه، فإذا لم يصح ذلك في القديمين لم يصح أن يُثبَتا اثنين أو يعلما اثنين، فصح أن القديم واحد. ثم حكى عن أبي هاشم أنه اعترض كلام الشيوخ بأنه كما لا يصح إثبات اثنين في الشاهد إلا في زمانين أو مكانين كذلك لا يصح إثبات واحد في الشاهد إلا في مكان أو زمان. فإذا جاز إثبات واحد هذا حاله فكذلك إثبات اثنين هذه حالهما. قال: ويصح من المعتقد أن يعتقد اثنين لا في زمان ولا مكان ويخبر بذلك، فلا بد من إفساد اعتقاده هذا. ثم نقض الدلالة أيضاً بإرادتين للقديم لا في محل بمراد واحد وزمان واحد. وهذا لا يعترض كلام الشيوخ لأن الشيوخ ما شبهوا الغائب بالشاهد، فلم يقولوا: إذا لم يصح إثبات اثنين في الشاهد هذه حالهما فكذلك في الغائب، فصح أن يعارضوا بإثبات واحد في الغائب لا نظير له في الشاهد، وإنما أرادوا أنه لا يصح إثبات اثنين في العقل لا يختلفان بوجه من الوجوه. وقد بينوا أيضاً أنهما إذا لم يصح ثبوتهما في أنفسهما لم يصح أن يُعلما اثنين،

---

١٠ وأما] ومن، ج د؛ + (حاشية) ظ وأما، ج **٢١** اثنين] اثنتين، د

فكذلك لا يصح أن يعتقدا ولا أن يخبر عنهما، لأن ذلك فرع على كونهما اثنين في أنفسهما. والقول بإثبات الإرادة لا في محل هو قول الشيخ أبي هاشم، فلا يلزم من لا يقول بمثل مذهبه في ذلك. وعلى أنه يبطل قوله بالإرادة لا في محل بهذا الدليل لأنه يؤدي إلى هذا المحال، وهو أن لا ينفصل الاثنان من الواحد بوجه، فكيف يصح نقض هذا الدليل؟

وسأل قاضي القضاة نفسه فقال: إنهما ينفصلان من الواحد بأن يعلم باضطرار تغايرهما. وأجاب بأن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو به، وإذا لم يثبت لأحدهما في نفسه ما ينفصل به عن الآخر لم يكونا غيرين، فلم يصح أن يُعتقدا كذلك. ثم اعترض هو الدلالة فقال: إن اختصاص الشيء بصفة ليست هي صفة الآخر يوجب انفصالهما من الواحد، لأنه لا يصح أن يستحق الشيء الصفة ولا يستحقها، فيصح أن يُعلم من جهة الاضطرار تغايرهما.

ولقائل أن يقول: إذا جاز لك أن تقول، والحال ما ذكرناه: إن إحدى الذاتين تختص بصفة ليست هي صفة للأخرى، جاز لك أن تقول: إذا لم تكن إحدى الذاتين هي الأخرى أمكن أن يُعلما باضطرار متغايرين، ولا معنى لذكر الصفتين. وإذا لم تنفصل إحدى الذاتين عن الأخرى بوجه ما ولا إحدى الصفتين عن الأخرى، فمن أين أنها ليست بذات واحدة وأنها ليست الأخرى، وأن صفتها [ليست] صفة الأخرى، حتى تقول: إن صفتها ليست صفة هي للأخرى؟ وإذا لم يمكن أن يقال ذلك لم يمكن أن يقال: هما غيران، فكيف يُعلمان غيرين؟ ونزلا منزلة جوهرين لو خلقا في زمان واحد وقدّرا في جهة واحدة ولم ينفصل أحدهما من الآخر بوجه، فكما لا يصح أن يقال: هما غيران، لأنه يؤدي إلى الاستحالة التي ذكرناها، فكذلك في كل ذاتين قدرتا كذلك. لكن من يذهب إلى أن الجواهر في العدم هي جواهر، وأن كل ذات منها تنفصل عن غيرها بنفسها، لا بوجه آخر من الوجوه، ويقول كذلك في سائر الأجناس، ويقول في

---

١٥ إحدى[٢]] احد، ج **١٦** الأخرى[١]] للاخرى، ج | الأخرى[٢]] للاخرى، ج **١٧** هي للأخرى] صفة الأخرى، د **٢٠** قدرتا] قدرا، ج د

إرادات القديم وكراهاته بمذهب قاضي القضاة، لا يبعد منه أن يرتكب ما ارتكبه، لأنه متى لم يرتكب ذلك انتقض عليه جميع ما يذهب إليه بما ذكرنا.

فإن قيل: ما تعنون بقولكم: إن إثبات ذاتين هذه حالهما لا تنفصلان من الذات الواحدة؟ أتعنون به أنه لا يكون لنا طريق إلى أن نفصل بينهما، أو تعنون به أنه لا ينفصل هذا في نفسه من الثاني؟ فإن عنيتم الأول لم يصح، لأن ذلك طريقة لكم أخرى في هذه المسألة، وهو أنه لا طريق إلى إثبات مثل له تعالى في صفاته، فيجب نفيه. وإن عنيتم الثاني قيل لكم: إذا كانت الذات عندكم تنفصل من غيرها بنفسها، وأحكامها وصفاتها تابعة لانفصالها من غيرها بنفسها، فلو لم نعلم مغايرتها للذات الأخرى بنفسها لم نعلم أيضاً ما يتبعها من الانفصال من غيرها، قيل له: إنا لا نعني بهذه الطريقة أنه لو كان في الوجود مثل له تعالى لم يكن لنا طريق إلى الفصل بينهما، وإنما نعني به أنهما لا يكونان منفصلين في أنفسهما، لأنهما لو كانا منفصلين في أنفسهما لم يكن بد من أن لا تكون ذات أحدهما كذات الآخر أو يقترن بأحدهما أمر ليس كالأمر الذي يقترن بالآخر. فأما إذا كان ذات أحدهما كذات الآخر ولم يقترن بأحدهما ما لم يقترن بالآخر أو لم يقترن به أمر ليس كالأمر المقترن بالآخر لم يُعقل انفصالهما. يبين هذا أن الانفصال لا يعقل من دون وجه الانفصال، إذ لو لم يكن للانفصال وجه لم تكن الذات بأن تنفصل من غيرها بأولى من أن لا تنفصل. فإذا لم يكن بدّ في الانفصال من وجه، ولم يُثبت الخصم وجهاً في الانفصال بينهما، لم يُعقل كونهما منفصلين. وأما قولنا: إن الذات منفصلة من غيرها بنفسها، فإنما نعني به أنها تخالف المخالفة الذاتية لغيرها لذاتها، إذ لا نثبت في المخالفة الذاتية أمراً زائداً على الذات، ولسنا نعني بذلك أن المثلين لا ينفصلان بما يقترن بهما، فسقط ما ظنه السائل.

فإن قيل: قولكم: لو لم ينفصلا بأنفسهما أو بوجه آخر لم يُعقل انفصالهما، كلام متناقض لأنكم عقلتم انفصالهما حتى أمكنكم أن تقولوا: إما أن ينفصلا بأنفسهما أو بوجه آخر، قيل له: إن هذا أخذٌ بعبارة وهو في غير موضعه، لأنا إنما نتبع السائل على ما يقدره، فنطلق العبارات بحسب تقديره ليتبين له أن ما يقدره فهو تقدير لأمر لا يصح

---

٩ ما] بما، د **١٣** الآخر] الاخرى، ج **١٧** منفصلة] منفصل، ج د **١٨** لغيرها] بغيرها، د

في نفسه. ألا ترى أنا نقول: لو كان الأمر كما قدرتَه لكان لا بد من وجه في الانفصال، فإذا لم يُعقل في ذلك وجه صح أن تقديرك لذلك تقدير باطل، لا أنا نثبتهما شيئين ثم نبطل كونهما شيئين؟

دليل. استدل بعضهم بأن الصنع إنما يدل على صانع واحد ولا يدل على أكثر من واحد، فإثبات الثاني كإثبات ثالث ورابع إلى ما لا نهاية له. وما أدى إلى ما لا نهاية له فهو فاسد، فصح أن القديم واحد. وقد اعترض قاضي القضاة رحمه الله هذه الدلالة فقال: إن الدلالة قد دلت على أنه لا بد للصنع من صانع وأنه لا بد من واحد، ودلت أيضاً أن إثبات ما لا نهاية له باطل، فالطرفان قد دل الدليل عليهما. فأما إثبات عدد من القدماء منحصر فلم يدل على نفيه دليل، فوجب التوقف في ذلك.

دليل، وهو أن القديم الثاني لا طريق إلى العلم به أصلاً ولا هو معلوم بنفسه، وما كان كذلك يجب نفيه لأن تجويز ثبوته يؤدي إلى الجهالات. ويتبين بهذه الدلالة أنه ليس في الوجود قديم ثان، وإن لم يكن مثلاً له تعالى، كما يتبين بها نفي قديم مشارك له في صفاته. وقد بينا فيما تقدم صحة هذه الطريقة، وإنما الشأن هاهنا أن نبين أنه لا طريق إلى العلم بقديم ثان. أما قولنا: إنه ليس بمعلوم بنفسه، فهو ظاهر. وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم به أصلاً، لأن طريقه إما أن يكون عقلنا أو سمعنا، وليس فيهما ما يدل عليه. أما العقل فلأن الطريق إليه ليس إلا الفعل أو الموجِب له أو الموجَب عنه، وقد علمنا أنه ليس فيما نعلمه ما يصح أن يقال فيه: إنه موجب لقديم أو موجَب عن قديم ثانٍ. وأما الفعل فالفعل إنما يدل على أنه لا بد له من فاعل إما واحد أو أكثر من واحد، وفي الحالين يعلم أنه لا بد من واحد، ثم بعد ثبوت الواحد لا يصح أن يدل الفعل على ثان لأنه ما من فعل إلا ويصح أن يكون فعلاً للواحد الذي علمنا ثبوته لا محالة. وأما السمع فلو كان فيه دليل على قديم ثان لظفر به من استقصى الطلب، بل أدلة السمع تدل على أنه لا مثل له تعالى. فإن قيل: أليس دلالة الفعل على الفاعل في الغائب كدلالة البناء في الشاهد على الباني؟ ثم البناء يدل على أنه لا بد من بانٍ إما واحد أو أكثر، ويقطعون على الباني الواحد لا محالة ويشكون في بان ثان، فهلا قلتم بمثله في دلالة

---

١ في١] -، د ٨ دل] -، د ١٢ يكن] + له، د ١٨ وأما] فأما، د

الفعل على الفاعل في الغائب؟ قيل له: الفرق بين الشاهد والغائب في ذلك أن بعد دلالة البناء على الباني يصح أن يكون لنا طريق إلى العلم بالباني الثاني، وهو الخبر المتواتر، فتجويز الباني الثاني بعد ثبوت الباني الواحد تجويز لما إليه طريق، وليس كذلك في الغائب لأن بعد ثبوت الصانع الواحد لا يصح أن تدل دلالة ما على صانع ثان، فتجويزه، والحال هذه، تجويز لما لا طريق إلى العلم به أصلاً.

فإن قيل: هلا جعلتم ثبوت الصانع الواحد في الغائب لُبْساً في دلالة الفعل على الصانع الثاني، لا أن عند ثبوته تنتفي الدلالة على الصانع الثاني أصلاً؟ وإنما وجب ذلك لأن الفعل ليس بأن يدل على واحد أولى من أن يدل على أكثر من واحد، لأنه كما يصح من الواحد فإنه يصح أيضاً من الاثنين فصاعداً، ومتى جعلتموه لبساً في ذلك لزمكم الشك في ثبوت القديم الثاني، لا القطع على نفيه. ألا ترى أن الإدراك لما كان طريقاً إلى العلم بالمدركات فمتى فات الإدراك لزم القطع على نفي المدرَك، ومتى يمكن لبس في المدرك لم يلزم القطع على نفيه، بل الشك في ثبوته؟ فكذلك القول فيما طريقه الدليل، قيل له: إنا قد بينا أن الفعل لا يدل على وحدانية الفاعل، وإنما يدل على ثبوت فاعل في الجملة، ثم لا بد من اعتبار آخر ليعلم وحدانية الفاعل أو تثنيته. وإذا لم يدل الفعل لا على الوحدانية ولا على التثنية لم يصح أن يقال: إن ثبوت الفاعل الواحد يصير لبساً في دلالة الفعل على الفاعل الثاني. وفارق ذلك الإدراك لأنه طريق إلى العلم بالمدرك، فمتى حصل لبس في المدرَك حصل اللبس في الطريق، فخرج بذلك عن كونه طريقاً إلى العلم بذلك المدرك، ولم يمكن القطع على نفي ذلك المدرك لأن له طريقاً في الجملة، وقد فات عنا ذلك الطريق، فلزم الشك في ثبوته. ألا ترى أنه لو زال اللبس لحصل الإدراك وحصل العلم به؟

وقد اعترض قاضي القضاة هذه الدلالة في المغني فقال: إن هذه الدلالة لا تصح لأنا إنما نقضي ببطلان ما لا دليل عليه، لا لأنه لا دليل عليه، بل لأنه يؤدي إلى بطلان ما عُلم صحته ويقتضي إثبات ما لا يعقل أو يقتضي كون الموجود في حكم المعدوم، وكل ذلك لا يصح في إثبات القديم الثاني، لأنه لا يمكن أن يقال: إن في إثباته إبطال ما عُلم صحته أو فيه إثبات ما لا يُعقل ولا أن وجوده كعدمه. ولقائل أن يقول: إنك لم تبين أن إثبات القديم الثاني لا يؤدي إلى ما ذكرته من الوجوه الباطلة، وإنما اقتصرت على أنه لا

يؤدي إلى ذلك، وهذا اقتصار على دعوى. وللمستدل بهذه الدلالة أن يقول: إذا ثبت أن إثبات القديم الثاني هو إثبات لم لا طريق إلى العلم به، فلو صح أن نشك في ثبوته للزم تجويز أمور لا طريق إلى العلم بها، وفي ذلك بطلان ما علم صحته، وأن لا ينفصل حصول ذلك القديم من أن لا يحصل، وأن يكون وجوده كعدمه، لأنه لو حصل لوجوده حكم وتأثير لصار طريقاً إلى العلم به ولانفصل وجوده من عدمه، وصار إثباته إثباتاً لأمر لا يعقل، إن عنيت بما لا يعقل إثبات ما لا دليل عليه، لأنكم تعنون بما لا يعقل هذا الوجه في مثل هذا الموضع.

دليل، وهو أنه لو كان معه تعالى قديم ثان لوجب أن يشاركه في صفاته الذاتية، على ما تقدم بيانه، ولوجب أن يكون حكيماً، على ما سيرد بيان هذا إن شاء الله تعالى، ولو كانا حكيمين لم يجز أن يرسلا أو يرسل أحدهما من يعلم أنه يكذب في إخباره وفيما يؤديه عنهما أو عنه. وقد دلت الدلالة على أنه تعالى قد بعث رسلاً إلى العباد منهم نبينا محمد صلى الله عليه، وقد أخبر أن الله تعالى واحد لا مثل له، وحكى ذلك عن الله تعالى فيما أنزله عليه من الكتاب فقال: قال الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [١١٢ الإخلاص ١ و ٤]، ﴿وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [٤٢ الشورى ١١]، ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [٢ البقرة ١٦٣ وغيرها] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى واحد لا شريك له. وقد حكى تعالى عن أنبيائه جميعاً أنهم كانوا يدعون إلى التوحيد وينكرون الإشراك، فدل ذلك كله على أنه تعالى واحد لا شريك له.

واعلم أن وحدانية الله تعالى يصح أن يستدل بالسمع عليها لأنه يصح أن يعلم السمع حجةً قبل العلم بها. يبين هذا أن الأصل في كون السمع حجة هو أنه كلام حكيم لا يجوز أن لا يقصد بخطابه معنى ما، لأنه يكون عبثاً. وإذا قصد بخطابه معنى من المعاني فلا بد من أن يعني به ما يتفاهمه من خاطبهم إما بقرينة أو بغير قرينة، وإلا كان ملغزاً أو معمياً لمراده بخطابه، وذلك يقتضي قبح خطابه. وإذا وجب أن يعني بخطابه ما

---

٨ قديم] قدم، ج ١٥ وَإِلَهُكُمْ] وإن الهكم، ج د ١٧ كله] -، د

ذكرناه صح أن يُستدل به على مراده. وكل ذلك مما يصح أن يُعلم قبل العلم بأنه لا ثاني له تعالى، فصح أن يعلم أنه لا ثاني له تعالى بالاستدلال بخطابه على ذلك.

وإذا علم المكلف جميع ما تقدم من الأصول كمل علمه بالتوحيد، ولزمه أن يعلم حكمته تعالى في أفعاله وتنزهه عما لا يجوز أن يفعله مما يخالف الحكمة وأنه لا يخلّ بالواجب في الحكمة، ويعرف صدق رسله عليهم السلام، ثم يعلم أحكام الآخرة. فإن قيل: أفتقولون: إن كل مكلف يلزمه أن يعلم جميع ما قدمتموه من التفاصيل؟ فإن قلتم بذلك لزم أن لا يكون أكثر المكلفين عالماً بالتوحيد، وهذا شنيع من القول. وإن قلتم: يلزمه أن يعرف جمل ما تقدم من الأصول، قيل لكم: بينوا أقلّ ما يلزم المكلف أن يعرفه في أصول التوحيد ويكون معه عالماً بالتوحيد.

فصل في ذكر أقلّ ما يلزم المكلف معرفته من أصول التوحيد

ينبغي أن نقدم على الجواب على هذا السؤال جملة يتبين عندها صحة الجواب عنها على التفصيل. اعلم أنا أشرنا في أول الكتاب إلى أن معرفة الله تعالى إنما وجبت على المكلف لأنها لطف له في فعل الواجبات واجتناب المقبحات، وسنفصل هذا إن شاء الله تعالى في باب المعارف. فإذا صح ذلك، وكان الأصل في حصول اللطف في ذلك للمكلف هو العلم بأن المكلِف سيثيبه على فعل ما كلفه من الواجبات وأنه يجوز أن يعاقبه على فعل المقبحات لأن اللطف للمكلف هو الداعي له إلى فعل الواجبات أو اجتناب المقبحات، وهذا إنما يحصل في العالمين بما ذكرناه، وإذا صح هذا كان العلم بالله وبصفاته ونفي ما لا يجوز عليه ووحدانيته إنما يجب لأنه لا يمكن حصول العلوم التي هي لطف للمكلَّف إلا بأن تتقدمها علوم التوحيد لأن كل علم من علوم التوحيد محتاج إليه في حصول العلوم التي هي لطف للمكلف.

---

٢ فصح] فيصح، ج | بالاستدلال] + بالسمع، د **٧** قلتم] + بذلك، د **١٠** أقلّ] أول، ج
١٥ كلفه] يكلفه، ج **١٧** العالمين] العلمين، د

بيان هذا أن العلم بأن المكلِّف سيثيب على ما كلف من الواجبات أو يعاقب على الإخلال بها وعلى فعل المقبحات إنما يمكن حصوله إذا حصل العلم بذات المكلف لأن التكليف لا بد فيه من مكلِّف، والثواب لا بد فيه من مثيب، ولا طريق إلى العلم بذات المكلف إلا أفعاله، على ما تقدم بيانه، فلا بد من العلم بحدوث ما يصير دليلاً على إثباته، ولا بد من إثبات المحدِث، فحينئذ تُعلم ذاته. وإذا عُلمت ذاته فلا بد من أن يعلم ما يثبت له من الصفات، لأنه متى لم يُعلم أنه قادر لم يمكن أن يعلم أنه سيثيب أو سيعاقب، وكذلك فمتى لم يعلم أنه عالم لم يمكن أن يعلم أنه سيفعل ذلك أيضاً، لأنه لا بد في الإثابة والمعاقبة من علم بأمور، ولن يصح أن يُعلم قادراً عالماً إلا وهو حي، فلا بد من العلم بكونه حيّاً. ولا بد من العلم بكيفية هذه الصفات في حصول هذا اللطف، لأنه متى لم يعلم المكلَّف أنه تعالى قادر لا يزال وأنه عالم لا يزال فإنه لا يعلم أن مكلِّفه سيثيبه أبداً ويصح أن يعاقبه أبداً، ولا يصح أن يعلمه كذلك إلا أن يعلم أنه قادر عالم لذاته وأنه لا يجوز عليه العدم والخروج عن هذه الصفات، ولا يعلم ذلك إلا إذا علمه قديماً، وإذا علم ذلك صح أن يعلم أنه قادر عالم حي لم يزل ولا يزال.

فأما العلم بأنه سميع بصير لم يزل ولا يزال وأنه مدرك للمدركات كلها، فمن يقول من شيوخنا: إن ذلك لا بد منه حتى يعلم الأشياء على التفصيل، فإن عنده لا بد من العلم بذلك ليصح أن يعلم اللطف. ومن يقول: إنه لولا العلم بذلك لما صح أن يُعلم غنيّاً، فإنه يشترط العلم بذلك أيضاً من حيث أن العلم بكونه غنيّاً لا بد منه في العلم بحكمته، والعلم بالحكمة لا بد منه في العلم باللطف. ومن لا يقول بذلك فعنده أن العلم بذلك تابع لتفصيل العلم بكونه حيّاً لذاته.

وإذا علم أنه كذلك لذاته علم أنه لا يجوز عليه أضداد هذه الصفات. وإذا علم أنه قادر عالم لذاته صح أن يعلم أنه قادر على كل شيء وعلى ما لا يتناهى من كل جنس، وأنه عالم بكل شيء، ومتى لم يعلمه كذلك لم يصح أن يعلم أنه لا يزال سيثيبه أو يصح أن يعاقبه لا يزال، وأنه يصح أن يوفيه ما يستحقه، لأنه لا يخفى عليه شيء مما يستحقه ولا يتعذر عليه. ولا بد أن يعلم ما يُنفى عنه من الصفات، لأن إثباتها له أو

---

٦ يثبت] يثبته، ج د ١١ ويصح] او يصح، د | كذلك] -، د

إثبات بعضها أو تجويز ذلك له يمتنع عنده ما يجب له من الصفات، فلا يصح أن يحصل العلم باللطف. يبين ذلك أنه متى لم يعلم أنه لا يشبه الأشياء كالجواهر والأجسام والأعراض جوّز كونه محدَثاً، فلم يصح أن يحصل له العلم بكونه قديماً، وجوز عليه المنع والضعف والعجز عن بعض الأشياء والجهل، وكل ذلك يمنع من العلم باللطف. ونفي الرؤية عنه يتبع العلم بكونه غير مشبه للأشياء.

فأما العلم بالوحدانية فيجوز أن يقول قائل: إنه لا بد منه في العلم باللطف لأنه متى لم يعلم ذلك جوز أن يُمنع المكلِّف من إيصال الثواب أو العقاب أو إدامتها، إلا أنا قد بينا في دلالة التمانع أن القديم لا بد من أن يكون حكيماً وأنه يستحيل في الحكمة أن يمنع الحكيمُ الثاني عن مراده. وشيوخنا يقولون: إنا نبني دلالة التمانع على تقدير التمانع بينهما، لا على وقوعه. فمتى علم المكلَّف صفاته وعلم حكمته أمن من أن لا يصل إليه ما يستحقه وأمن انقطاعه. وينبغي أن يقال: إن العلم بالوحدانية هو من تفصيل العلم باللطف، ومعنى ذلك هو أنه إذا علم أن مكلِّفه واحد لا مثل له علم على التفصيل من يستحق عليه الثواب أو من يستحق منه العقاب ويكون علمه بوصول الثواب إليه لا محالة أو وصول العقاب إليه، إن لم يعفُ عنه، آكد من حيث أنه لا مثل له ينازعه ملكه أو يمانعه في سلطانه. ولا بد من العلم بذلك أيضاً ليعلم معبوده ومن يستحق شكره على التفصيل.

وإذا صح ما ذكرنا صح أنه لا بد من علوم التوحيد ليصح العلم بصحة هذا اللطف، ثم من بعد لا بد من العلم بحكمة المكلِّف ليعلم المكلَّف أنه لا بد من وصول ما يستحقه من الثواب إليه وصحة وصول ما يستحقه من العقاب إليه. وإذا صحت هذه الجملة فجوابنا عن السؤال أن أقلّ ما يلزم المكلف معرفته من التوحيد هو ما يصح معه حصول العلم باللطف الذي ذكرناه. فأصحاب الجُمل يلزمهم معرفة جملة ما ذكرنا بأوائل الأدلة. فإذا علم أحدهم ما يحدث في العالم من أنواع الحوادث من حركات الفلك والنجوم والأمطار والغيوم والنبات والثمار والأقوات إلى غير ذلك، وعلم ما يحدث في نفسه من أنواع الحوادث وما فيها من أنواع الصنعة، فالعلم بأنه لا بد لذلك من صانع

٩ نبني] + نفي، ج ٢٤ فالعلم] والعلم، ج د

هو علم يتبادر إليه كل عاقل سليم عن الشبه. فإذا حصل له العلم بذلك فلا بد من أن يحصل له العلم بصفاته، نحو العلم بأنه قادر عالم حي موجود وأنه قديم، لأنه لولا ذلك لكان مصنوعاً مفتقراً إلى غيره، ولم تنته الحوادث عنده، وإذا تقرر ذلك عنده حصل له العلم بأنه لا يشبه الحوادث وأنه ليس بجسم، لأن ما يجده من الحوادث في نفسه وفي غيره من الألوان والطعوم والأراييح لا يصح من الأجسام. وإذا علم أنه ليس بجسم علم أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الضعف والنقص والجهل وغير ذلك، وعلم أنه غني عما يحتاج إليه الأجسام. وإذا علم ما يحدث في كل العالم في كل ساعة وفي كل حيوان وشجر ونجم وفلك ونبات مما لا يقع فيه تفاوت، علم أن فاعلها قادر على كل شيء وأنه عالم بكل شيء لا يجوز أن يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. ثم صح أن يعلم أنه حكيم في أفعاله وصح أن يعلم صدق الأنبياء عليهم السلام وصح أن يعلم من جهة السمع [بطلان] جميع ما يذهب إليه المخالفون لملة الأنبياء عليهم السلام من نحو التثنية والتثليث ويعلم صحة الشرائع وأحكام الآخرة، فيحصل لهم العلم بهذا اللطف وغير ذلك، فهذا القدر من علوم التوحيد كافٍ لأصحاب الجمل. ثم العلماء هم الذين يلزمهم تفصيل هذه الجمل ودفع ما يورده المخالفون من الشبه في كل أصل من أصول الدين. وهذه الجملة كافية في الجواب عن السؤال.

باب في أن العلم بأن الله تعالى واحد هو علم بماذا

حكى قاضي القضاة رحمه الله في المغني[٥] عن الشيخ أبي علي وأبي هاشم أنهما قالا: إن هذا علم لا معلوم له. قال: وربما يقولون: هو علم لا معلوم له يشار إليه بوجود أو عدم. واستدل قاضي القضاة لذلك فقال: إن العلم بأنه تعالى واحد لو كان له معلوم لم يخل إما أن يكون معلومه هو ذاته تعالى أو غيره، وذلك الغير إما أن يكون موجوداً أو

[٥] انظر المغني ج ٤ ص ٢٤٧

٥ والأراييح] الارايح، د ١٨ قال] وقال، د

معدوماً، وإذا بطلت هذه الأقسام صح أنه لا معلوم له. وإنما قلنا: إنه ليس بعلم بذاته تعالى لأن أحدنا يعلم ذاته تعالى على سائر صفاتها ولا يحصل له العلم بأنه واحد، فصح أنه ليس بعلم بذاته.

ولقائل أن يقول: ما تعني بقولك: إنه يحصل له العلم به على سائر صفاته؟ إن عنيت به أنه يحصل له العلم بأنه واحد مع غيره من صفاته لم يمكنك أن تقول: إنه لا يحصل له العلم بأنه واحد. وإن عنيت به أنه يحصل العلم بصفاته تعالى سوى العلم بأنه واحد، قيل لك: إنه لا شبهة في أنه إذا لم يحصل العلم بذلك فلم يصح له العلم به، فما أنكرت أنه إذا حصل له العلم بذلك أن يكون علماً بذاته تعالى على هذه الصفة؟

قال: ولو كان علماً بغيره فإن كان ذلك الغير موجوداً لزم أن يخرج هذا العلم من كونه علماً إلى أن يكون جهلاً، يعني بهذا أن هذا علم بأمر منفي، فكيف يكون علماً بموجود؟ وإن كان معدوماً لم يصح لأن المعدوم يجب أن يصح حدوثه، ولو صح حدوثُ مثل القديم لم يكم قديماً. ولأن ما يصح حدوثه لا يكون قديماً مثبتاً، وإذا بطلت هذه الأقسام صح قولهم: إن هذا العلم لا معلوم له. والذي أبطل به أن يكون علماً بمعدوم هو مبني على حدهم للمعدوم، وهو أنه هو المعلوم الذي ليس بموجود، فأما على ما تقدم أنه المعقول الذي ليس بثابت فإنه يصح على هذا أن يقال: إن هذا علم بمعدوم.

وحكى شيخنا أبو الحسين في كتاب التصفح في مسألة المعدوم، هل هو ذات؟ عن بعضهم أنه قال: إن العلم بأنه لا ثاني له تعالى هو علم بأن الأشياء لا تشبهه تعالى. وأبطل ذلك بأن الأشياء غير الله تعالى هي الجواهر والأعراض، فإن كان العلم بأنه لا قديم غير الله تعالى هو علم بأن الجواهر والأعراض ليست بقديمة فينبغي أن لا تشكوا في إثبات قديم غير الله تعالى وغير الجواهر والأعراض، وكان يجب، إذا علمتم حدث الجواهر والأعراض، أن تعلموا أنه لا ثاني له تعالى، لأنكم علمتم بذلك أن الجواهر والأعراض ليست قديمة. ومعلوم أن مَن علم ذلك فإنه لا يحصل له العلم بأنه لا قديم سوى الله تعالى.

---

١٨ وأبطل] واذا بطل، ج د ١٩ علم] علما، ج د | أن لا] ان، ج د؛ + (حاشية) أظنه أن لا، ج

وحكى عن بعضهم أنه قال: إن العلم بأنه لا ثاني له تعالى هو علم متعلق بالله تعالى أنه لا ثاني له. وأبطل ذلك بأن العلم المتعلق بالشيء يجب أن يكون علماً به أنه ذات، أو علماً بأنه ذات على صفة على قول من أثبت الصفات. والعلم بأنه لا ثاني له تعالى ليس علماً بأنه ذات ولا علماً بأنه ذات على صفة. وإنما عنى بهذا الإلزام على طرق الشيوخ أصحاب أبي هاشم، وهو أن العلم بالشيء يجب أن يكون علماً بأنه ذات أو علماً به على حال، وليس كذلك العلم بأنه لا ثاني له تعالى، لأن لا ثاني له، ليست بحالة. قال: ومما يبيّن أن العلم بنفي الثاني ليس بمتعلق بالله تعالى أنا، لو فرضنا خروجه في المستقبل عن كونه ذاتاً، لم يبطل ما علمناه أنه لا ذات أخرى قديمة. وهذا إنما يبطل به قول من يقول: إن العلم بأنه تعالى لا ثاني له هو علم بأنه لا ذات قديمة [أخرى]. فأما إذا قال: إن فيه هذا العلم والعلم بذاته، لم يلزم ما قاله. وينبغي أن يقال في هذا الباب: إن العلم بأنه تعالى واحد، إذا كان معناه أنه تعالى لا مثل له ولا ثاني له، فيجب أن يكون هذا علماً بذاته تعالى يدخل في ضمنه نفي مثل له وثانٍ له، كما نقول في العلم بغيره من صفاته تعالى: إن العلم يتعلق بذاته، ويدخل في ضمن ذلك العلم أمر من الأمور، إما حكم أو فعل أو نفي أمر أو نفي فعل، فكذلك العلم بأنه واحد هو علم بذاته تعالى يدخل في ضمنه نفي مثل له تعالى.

وينبغي أن نحمل قول الشيوخ بأنه علم لا معلوم له [على] أن ما يدخل في ضمن هذا العلم من نفي ما نقدره من المثل له تعالى هو أمر ليس بذات موجودة ولا معدومة على طرقهم، بل هو أمر يعقل ويقدر، لا أنه ثابت في نفسه يمكن تعيينه بالعلم به. ولهذا قالوا: إنه ليس له معلوم يشار إليه، ولم يعنوا بذلك أن هذا العلم لا يتعلق بذاته تعالى، لأنا نجد من أنفسنا في كل ذات علمناها، ثم نفينا عنها أمراً من الأمور، أن علمنا يتعلق بها، ويدخل في ضمنه نفي ما ننفيه عنها. وإذا صح ما ذكرناه سقط قول من يقول: كيف يصح إثبات علم لا معلوم له؟ والعلم هو أمر لا يعقل إلا مضافاً إلى معلوم لأن كل علم لا بد له من معلوم، إلا أن معلومه ينقسم إلى ذات وشيء معين وإلى ما يُعقل ويُقدر.

---

٦ بحالة] + له، د ١٤ فكذلك] فلذلك، د

وليس يجب أن يكون كل معلوم العلم شيئاً متعيناً في نفسه، فمتى قال العلماء: إن هذا العلم لا معلوم له، فإنما يعنون هذا الثاني دون الأول.

فقد أتينا على أبواب التوحيد. وبعدها يتكلم شيوخنا على الفِرق المخالفين في التوحيد كالثنوية والنصارى والمجوس. وقد كنا وعدنا نحن في أول الكتاب أنا نتكلم على المخالفين بأشرح مما يتكلم عليهم شيوخنا في كتبهم المختصرة والمتوسطة، وهذا موضع الكلام عليهم، وإن كان قد دخل فيما تقدم في الكتاب إبطال كلامهم على الجملة والجواب عن أقوى شبههم، ولكنا نتكلم هاهنا على الفرق المخالفين للتوحيد الذي دعت إليه الأنبياء عليهم السلام، سواء كانوا معتقدين لإثبات صانع أو كانوا أهل تعطيل، ونذكر من تفصيل مذاهبهم قريباً مما أورده من صنَّف في مقالات الناس والآراء والديانات، وإن كنا لا نطول القول في ذلك ولا نتبع جميع تفاصيل مقالات الناس، لكنا نذكر مقدار ما ينفصل به القول في أصول مذاهب الناس المخالفين لملة الإسلام بتوفيق الله تعالى ومعونته.

الكلام على الفرق المخالفة لملة الإسلام

اعلم أنهم أصناف، منهم الدهرية والثنوية والمجوس وأكثر الفلاسفة والصابئة والمشركون، وهم عبّاد الأوثان، والنصارى واليهود، وهؤلاء الفرق فيما بينهم على فرق. وينبغي أن تقع البداية بالكلام على الدهرية، فإن غيرهم من الثنوية والمجوس والفلاسفة والنصارى يصرحون بإثبات ما يعتقدونه صانعاً ومعبوداً، والفلاسفة يقولون بإثبات البارئ، وإن كانوا يثبتونه علة موجبة. ويدخل في جملة الصابئة المنجمون الذين يخالفون ملة الإسلام، ويدخل في فرق الدهرية والثنوية والمجوس والفلاسفة فرق الملحدة الباطنية، لأن فرقهم مختلفة فيما بينهم، فبعضهم يميل إلى مذاهب الدهرية وبعضهم إلى مذاهب الثنوية وبعضهم إلى مذاهب المجوس وبعضهم إلى طرق الفلاسفة على ما

---

٦ عليهم] -، ج ٩ في] من، ج د ١٠ كنا] بحافوا، د

سنفصل ذلك إذا وصلنا الكلام عليهم إن شاء الله تعالى. وسنبين أيضاً، إن شاء الله، أن مذاهب الثنوية والمجوس والنصارى والفلاسفة في إثبات البارئ وإثبات العقل والنفس يقرب بعضها من بعض، وتقرب مذاهب الكل أيضاً عن مذاهب الدهرية، وإنما يختلفون في العبارات ويتفقون على إنكار المعاد والثواب والعقاب على ما يعتقده أهل الإسلام، ثم تقرب أقاويلهم في إثبات المعاد المخرّج على أقاويلهم في إثبات العقل والنفس، وسيأتي الكلام على جميع ذلك، إن شاء الله تعالى.

باب الكلام على الدهرية

ينبغي أن نحكي أولاً مقالة كل فريق منهم، ثم نحكي احتجاجاً لهم لمقالاتهم، ثم نتكلم على احتجاجاتهم، ثم نبيّن ما يلزمهم على مذاهبهم. وإنما قدمنا حكاية مقالاتهم المختلفة قبل الكلام على صاحب كل مقالة لأن في حكايتها جملةً ضرب إبطال لها، لأنها مقالات متدافعة، ويحتج كل فريق منهم لمقالته بقريب مما يحتج به الفريق الآخر لما يخالف مقالة الأول. وهذا يكفي في بطلان المقالات المختلفة المتدافعة لأنه ليس بعضها بالتمسك به أولى من البعض، ولأن بذلك يظهر أن صاحب كل مقالة لم يستدل عليها بدليل قاطع، وذلك كافٍ في بطلانها.

حكى أبو عيسى محمد بن هارون الوراق البغدادي في تصنيفه في الديانات قول فرق الدهرية فقال: أهل الدهر طبقات، فطبقة منهم يزعمون أن العالم من خمسة أشياء وهو كذلك لم يزل، حر وبرد ويبس وبلة والخامس روح سائحة في جميعها تدبرها وتصرفها، وأنها لم تزل مختلطة على ما هي عليه اليوم، وأنه لا شيء غير هذه الخمسة وأفعالها، وفعل كل واحد منها خلاف فعل الآخر، وأنه لا شيء من العالم إلا والروح فيه وسائر هذه الطبائع الأربع، إلا أن الروح تكثر في بعض الأشياء وتقلّ في بعض وتظهر وتخفى على قدر اختلاف المزاج وغلبة الطبائع بعضها على بعض. وكذلك الطبائع أيضاً يقل

---

٩ نبيّن] نتبين، ج ١١ لمقالته] لمقابلته، ج

بعضها في بعض، وإنما اختلفت الأشياء في أجناسها وهيآتها، فصار بعضها مواتاً وبعضها جماداً وبعضها أصواتاً ونباتاً وروائح وكذا وكذا من قِبل اختلاف اختلاطها، وإنما اختلف اختلاطها لاختلاف حركاتها. وزعموا أن هذه الأشياء الخمسة لم تزل تتحرك وأنه لا أول لتحركها ولا آخر. وزعموا أن الأجسام إنما تتغير في صورها وهيآتها وألوانها وطعومها وروائحها على قدر الاختلاف تلاقيها وامتزاج بعضها ببعض واختلاف الأزمنة عليها. وزعموا أن الأشياء إنما تقوى بما يتصل بها من أشكالها الممدة لها وتضعف بانقطاع ذلك عنها وبغلبة أضدادها عليها.

قال أبو عيسى: ثم اختلفت هذه الطبقة في حركات هذه الطبائع الأربع، فقال بعضهم: حركاتها منها طباع، وقد تحركها الروح أحياناً، وإنما تكثر حركاتها وتقل لما تلقى من شكل جاذب أو ضد دافع، وكذلك الروح إنما حركاتها طباع. وزعم آخرون أن تحرك الأشياء الأربعة إنما هو بتحريك الروح إياها، وزعموا أن تحرك الروح واحد في الجنس، إلا أنه لا يمكنها في كل طبيعة ما يمكنها في الأخرى لاختلاف الطبائع ثم اختلاف الاختلاط بعد. وزعموا أن موت الحيوان إنما يكون بآفة غالبة من ضد قاهر ومن انقطاع مادة ما به يحيا، وأن الحيوان إذا ما تفرقت أجزاؤه اتصلت كل طبيعة من طبائعه بأقرب أشكالها إليها، فإن اتفق لتلك الأجزاء على ممر الدهر أن تعود حيواناً بوقوع تلك الأسباب والمزاجات التي كان لها حيواناً قبل عادت حيواناً كما كانت، وإن قصرت تلك الأسباب أو زادت أو نقصت، غير أنها توجب الحيوانية، عادت حيواناً آخر بخلاف جنسها الأول، وإن لم يتفق لها ذلك واتفق لها أن تصير نباتاً صارت نباتاً، وإن لم يتفق لها ذلك اختلطت بأي أجزاء العالم اتفق لها الاختلاط به من ماء أو تراب. وزعموا أن الفلك بما فيه من نجومه لم يزل يجري ويتحرك، وأثبتوا حركاتها أعراضاً فيها وأنها غيرها وأنه لا أول لها. وزعم جميع أهل الدهر أنه لا دار غير هذه الدار، وأنكروا الثواب والعقاب.

قال أبو عيسى: وزعم بعض من يخبر عنهم أن طبقة من أهل الدهر، وهم بعض المتفلسفة المتقدمين، زعموا أن أربع طبائع لم تزل ولم يزل معها خامس هو خلافها مختار

---

١٠ جاذب] حادث، ج ١٩ اختلطت] اختطلت، ج | الاختلاط] للاختلاط، د

للفعل، والطبائع ليست مختارة للفعل، وإنما تجري على سوسها في كلّ حالاتها، فما كان منها حارّاً فشأنه التسخين، وما كان منها بارداً فشأنه التبريد، وكذا الرطوبة واليبس شأنهما الترطيب والتيبيس. وزعم بعضهم أن الخامس هو الفضاء وهو مكان الأشياء وهو المدبر للأشياء وأن الفضاء ليس بجسم. وزعم بعضهم أن الطبائع الأربع هي لم تزل كذلك وأنه لا خامس، روحاً ولا غيره، إلا أن بعضهم يزعم أن الروح هو الدم الذي يحرك البدن ويقيمه، والروح ليس بطبيعة خامسة عندهم ولا طبيعة أصلية، وإنما هي طبيعة مركبة من هذه الطبائع الأربع. ويزعمون في الطبائع الأربع أنها بسيطة غير مركبة في أنفسها، وربما يقولون: مفردة، ولا توجد عندهم مفردة غير مركبة، ولكنها مفردة في الوهم والوصف.

وقال بعضهم: الحياة هي النسيم، وإن ما في الحيوان من ذلك موصول بما في الجوّ، والمتنسم إليه هو المقوي للنفوس، فما دامت مخارج النفَس وخروق النسيم مفتوحة والحيوان يستمد إليه باسترجاع النفس فإنه يحيا به، وإذا انسدّت تلك المخارج والفتوح وحيل بينه وبين الهواء انقلبت نفسه. وقال بعضهم: ليست الحياة أكثر من اعتدال الأمزجة على ضرب من الاختلاط، وكذا يقولون في الصحة، وإن الآفات إنما تكون مع غلبة بعض الطبائع. ويقولون بسائر ما تقدم من الطبقة الأولى، إلا أنهم يبطلون الحركات ويقولون: الحركة هو المتحرك والاعتدال هو المعتدل، ولم يثبتوا شيئاً غير الطبائع الأربع. وحكي أن هذا قول جالينوس، وأن العالم مركب من الطبائع الأربع. ودفع ذلك عنه بعضهم وزعم أنه كان يثبت صانعاً للأشياء وأن العالم محدث، وإن كان مركباً من الطبائع الأربع. وقال جمهور أهل الدهر: إن العالم قديم لم يزل، وليس لأجناسه عدد يُعرف، ولا نهاية للعالم من جميع جهاته من مهبّ الشمال والجنوب والصبا والدبور والأعالي والأسافل في مساحة ولا عدد، وإنه لم يزل يتحرك ويتغير ويستقيم.

فهذه مقالتهم وهي متدافعة كما ترى. فأما احتجاجاتهم لها فاحتجوا لقولهم: إن العالم من هذه الأجزاء الخمسة، قالوا: رأينا هذه الأشياء الخمسة موجودة في العالم ظاهرة فيه ووجدنا العالم مختلطاً بعضه ببعض، فحرّه مختلط ببرده وكذلك سائر الطبائع، فما وجدناه

١١ وخروق] وخرق، ج د ١٣ ليست] ليس، ج د

من ذلك مجتمعاً ظاهراً في الأجسام الكثيفة فوجوده يغني عن الاستدلال عليه، وما لم يوجد من ذلك ظاهراً لصغره أو للطافة جنسه فإنا نعلم بالاستدلال أن هذه الخمسة فيه، إذ كان ذلك الجسم بعض العالم، وحكم قليل الشيء كحكم كثيره، وما غاب عنهم مثل الذي شوهد.

وقالوا بمثل ذلك الاستدلال على طبائع الأشياء في أن ما يكون منها ويتولد منها ظاهراً كالتسخين من النار والتبريد من الثلج فإنهم يستدلون عليها بما يظهر من أفعالها، وما خفي منها عن أبصارهم وإحساسهم فإنهم يحكمون فيه بمثل الأمور الظاهرة المتجلية للأبصار، يُلحقون كل شيء من ذلك بشكله ويُلزمونه حكم جنسه، ثم يفرّقون بينها بتركب منها بعد ذلك في الحكم والتسمية على قدر اختلاف المزاج وغلبة الطبائع. قالوا: ثم رأينا الطبائع توجب كل واحدة منها جنساً واحداً كالتسخين الموجب عن الحر، ثم وجدنا مع ذلك أفعال الحيوان نحو ما يظهر من كلامه وحكمه وآثار عقله وغير ذلك من حسه وإدراكه وتفرقته بين صنوف المدركات بمشاعره وفهمه، فعلمنا أن هاهنا معنى غير الطبائع الأربع يحدث منه الأمور التي وصفناها، ولولا ذلك الروح لم يوجد من الطبائع إلا التسخين والتبريد والترطيب والتيبيس، سواء توهمناها مفردة أو مجتمعة، لم تجب عنها حياة ولا عقل ولا فهم ولا تمييز ولا حس ولا استخراج لطائف. قالوا: ثم يجب أن تكون هذه الأشياء الخمسة لم تزل مختلطة لأنها لو عريت من الاختلاط وقتاً واحداً لاستحال أن تختلط بعد ذلك لتضادها في نفسها وتنافرها. وأيضاً، فإنا وجدنا أجسام العالم تقبل الحر والبرد واليبس والبلّة، فلولا أن فيها لكل واحد من ذلك شكلاً قابلاً ما قبلت، لأن الشيء لا يقبل ضده ولا خلافه، وإنما يقبل شكله ووفاقه، ولما لم نجد هذه الأشياء إلا هكذا علمنا أنها لم تزل كذلك.

واحتجوا لقولهم: إنه لا شيء غيرها، بأنا لم نجد في العالم جسماً انتقل منها إلى شيء سواها، ولا وجدنا لشيء غيرها عيناً ولا أثراً، ولا فعلاً يدل عليه، فلا سبيل إلى أن يثبت خلافها لأن خلافها غير معقول، والمدعي لخلاف الشاهد مدعٍ لما لا يُعقل.

---

٣ إذ] إذا، د | عنهم] عنه، ج د **٨** يُلحقون] ويلحقون، ج **١٠** واحدة] واحد، ج د **١٢** حسه] جنسه، د | فعلمنا] علمنا، ج د **١٧** نفسها] أنفسها، د **٢٢** لشيء] الشيء، ج د

واحتجوا لأنه لا شيء في العالم إلا والروح سائحة فيه وسائر هذه الطبائع الأربع بأنا وجدنا أجسام العالم تقبل هذه الطبائع والروح، ولم تكن لتقبل ذلك إلا ولها فيها شكل موافق، وما غاب عنهم فحكمه حكم ما شوهد عندهم.

واحتج من زعم منهم أن حركات هذه الأشياء الخمسة منها طباع أنه لو لم تكن كذلك لجاز أن تعرى من حركاتها وقتاً واحداً، ولو عريت من ذلك لم تتحرك إلا بداخل يدخل عليها من غيرها، فبهذا علمنا أن حركاتها منها طباع، وإن كانت الروح قد تحرك هذه الطبائع الأربع لما يظهر فيها من التدبير واعتمال الطبائع.

فأما من قال منهم: إن حركتها ليست منها طباعاً، بل الروح تحركها، فاحتجوا بأن الحركة دليل الحياة والحياة للروح دون الطبائع، ومعنى هذا عندهم أن الشيء لا يتحرك بنفسه إلا أن يكون حيّاً فإذا لم يكن حيّاً لم يتحرك إلا بمحرك. وشبهوا قولهم: إن حركة الروح واحدة إلا أنه لا يمكنها في كل طبيعة ما يمكنها في الأخرى، كالذي يمشي على جدد الأرض مرة وفي الرمل أخرى، فإنّ جنس مشيه واحد إلا أنه لا يمكنه في الرمل ما يمكنه في الجدد.

واحتج من قال منهم بأن حركة الشيء غيره بمثل ما احتج به من أثبت الحركات من الموحّدين. ومن أثبت الخامس مختاراً فاحتج لقوله بأن شأن الطبائع أمر واحد، كالتسخين من الحار والتبريد من البارد، فلما ظهر فيها التمييز والاختيار علمنا أنه بغيرها وأنه مختار. ومن لم يثبت الخامس قال: إنه لم يجد غير الطبائع الأربع وأفعالها، قال: فوجب نفي الخامس. قالوا: إلا أن الروح هو الدم لأنه إذا نزف دم الإنسان مات، وكذلك فقوّته إنما هي دمه الخالص من الأكدار والعفونات والفساد. وقالوا فيمن يموت لتبيُّغ الدم به: إن ذلك هو لفساد دمه. وفيهم من قال: إن الحياة هي الحرارة لأن الإنسان متى برد مات. ومن قال: هو النسيم، فاحتجاجه لذلك كاحتجاج هؤلاء. واحتجوا لنفي النهاية عن العالم من الجوانب بأنهم لم يروا منه بعضاً إلا ومن ورائه شيء، فيجب أن يكون متصلاً أبداً.

١ لأنه] بأنه، ج د   ٢ ولم] لم، د   ٤ الأشياء] الأسباب، د   ٢٠ لفساد] فساد، د

فهذه احتجاجاتهم. والكلام عليهم، أما قولهم: لما وجدنا العالم مختلطاً من هذه الطبائع الأربع حكمنا أنه كذلك لم يزل وحكمنا بذلك على جميع أجزائه، فإنه يقال لهم: إنكم اقتصرتم فيما ذكرتم على مجرد دعوى، وهو قولهم: وجدنا العالم مركباً من هذه الطبائع، فما دليلكم لذلك؟ ولم يُنقل عنهم ولا عن غيرهم من الفلاسفة القائلين بمثل قولهم إلا الاقتصار على دعاوى وعلى الوجود، ومثل قولهم: لسنا نجد ولا نعقل جسماً يخلو من أن يكون حارّاً أو بارداً أو رطباً [أو يابساً]، كما لا نجد جسماً يخلو من أن يكون موجوداً أو معدوماً، فعلمنا أن العالم مركب من ذلك، وهذا دعوى لأن كون بعض أجزاء العالم حارّاً أو بارداً لا يقتضي ولا يدل على أن جميع أجسامه مركب من ذلك.

وعارضهم النوبختي فقال: بماذا تنفصلون ممن قال: إن العالم مركب من أكثر من أربعة أشياء، مما ذكرتم ومن الشدة والرخاوة والثقل والخفة والرقة والكثافة والخشونة واللين إلى غير ذلك من الأعراض؟ قال: فإن قالوا: إن الذي ذكرتموه يرجع إلى ما ذكرناه من الطبائع الأربع، أو قالوا: إن ما ذكرتموه هي أعراض والذي ذكرناه نحن هي جواهر، أمكن أن يقلب ذلك عليهم، فيقال: بل ما ذكرناه نحن هي جواهر، وما ذكرتموه أعراض، وإن ما ذكرتموه يرجع إلى ما ذكرناه، فإن العالم مركب منها.

ثم يقال لهم: إن وجودكم للشيء إنما يدل على أنه على ما وجدتموه عليه في الوقت الذي وجدتموه عليه، فلم زعمتم أنه يجب أن يكون كذلك من قبل، وما غاب عنكم أنه يجب أن يكون مثل الذي شاهدتموه؟ أرأيتم لو وجدتم شابّاً أو شيخاً هرماً جالساً في مكان أتقطعون على أنه كان شابّاً لم يزل وأنه لم يتقدم شبابَه ولاد وصغر، وأن الشيخ كان شيخاً لم يزل لم يتقدم شيخوخيتَه شباب وكهولة وأنه لم يزل جالساً في ذلك المكان؟ فإن قالوا: نقطع على ذلك، كابروا ودفعوا ما يعلمونه ضرورة. وإن قالوا: إنما لم نقطع على ذلك لأنا شاهدنا مولوداً صغيراً شب وشابّاً شاخ، فعلمنا أن هذا حكم كل شاب وشيخ، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون بعض الأحياء شاهد هذه الطبائع مفردة غير مركبة أو شهد حدوثها؟ فلا يمكنكم أن تقطعوا لوجودكم إياها الآن مركبة أنها كانت كذلك لم تزل، وعلى أن هذا إقرار منكم بأن الوجود للشيء ليس بدليل على أنه كان

---

١١ ذكرتموه] ذكرتموها، ج د **٢٠** نقطع] انقطع، ج | يعلمونه] يعلموه، ج د

من قبل كذلك، وأن ما غاب عن وجودكم له أنه بمثابته، لأنه لو كان دليلاً على ذلك لم يجز أن يدل وجود آخر لخلافه لأن الدلائل لا تختلف في دلالتها ولا تتناقض، فلما وجدتم بعض الأشياء على صفة وحالة قد كنتم وجدتموه على خلافها فاعلموا أن الوجود له لا يدل إلا على أنه على ما وجدتموه عليه، إذ حكم البعض عندكم هو حكم الكل. وهذا أيضاً لازم لهم على استدلالهم على طبائع الأشياء، ويلزم أيضاً كل من اقتصر منهم في الاستدلال بالوجود.

وأما استدلالهم بفهم الإنسان وإدراكه بمشاعره وتمييزه على أن فيه خامساً، وهو الروح، فإنه يقال لهم: بهذا القدر لا يثبت لكم أن فيه خامساً لأنه يقال لكم: ما أنكرتم أن هذه الأمور هي تأثير امتزاج الطبائع الأربع، لأنه غير ممتنع أن يظهر لها عند الامتزاج من التأثير ما لا يظهر لأفرادها؟ ألا ترى أنه يختلف تأثيرها في التبريد والتسخين إذا امتزج الحار بالبارد؟ ومتى جوزتم ذلك لم يمكنكم القطع على إثبات هذا الخامس. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الخامس فاعلاً مختاراً عالماً مريداً كما قاله بعضكم وهو المدبر للطبائع الأربع وهو الذي يحركها؟ ومتى جوزتم ذلك فاستدلوا على كونه مخالفاً للطبائع وكونه قديماً حكيماً باعثاً للرسل، ثم افهموا من الرسل الحق وارفضوا الأباطيل. وعلى أن الفهم والتمييز والإدراك واستخراج اللطائف إنما تظهر في الحيوان دون الجماد والنبات، فلم حكمتم بأن الروح سائحة في جميع أجزاء العالم؟ وقولهم: إن حكم البعض هو حكم الكل إذ الأجزاء من العالم، اقتصار منهم على دعوى، وإنما كان يجب ذلك لو اتفق جميع العالم في التأثير الدال على الروح. ويقال لهم: هلا حكمتم لأجزاء العالم بأنها حيوان أو الكل نبات أو جماد لأن حكم الكل عندكم هو حكم الجزء، كما وجدتم الحيوان من أجزاء العالم فقد وجدتم من أجزائه النار والجماد، وكما لم تحكموا بكون الكل حيواناً أو نباتاً فلا تحكموا أيضاً باتفاقها في كون الروح سائحة فيها.

وأما احتجاجاتهم لقولهم: إنها كانت مختلطة لم تزل، بأنها متنافرة غير متفقة، فلو لم تكن مختلطة لم تزل لما جاز أن تختلط من بعد، فإنه يقال لهم: إن تنافرها ليس إلا طباعاً

---

١ بمثابته] بمثابة، د ٩ الأمور ...تأثير] هي تأثير الأمور، ج ١٢ مريداً] مدبراً، د ١٥ اللطائف] للطائف، د ١٧ اقتصار] اقتصارا، ج د ١٩ هو] هم، ج

منها، وهذا بأن يدل على أنها كانت متباينة أولى من أن يدل اختلاطها بعد تنافرها في ذاتها بأنها كانت مختلطة. يبين ذلك أن ذواتها، إذا كانت تقتضي التنافر وتمنع من الاختلاط، اقتضي أن اختلاطها عارضٌ لها وأنه عرض غير لازم لها، فلا بد من أن يعرض لها بعد أن لم يكن، وهذا يدل على حدوث امتزاجها. يزيده بياناً أن ذواتها لو صححت الاختلاط بدلاً من تصحيحها نفي الاختلاط لاقتضى ذلك أن اختلاطها أمر عارض لها، فكيف إذا كانت ذواتها توجب نفي الاختلاط؟

وقولهم: إنها لو كانت غير مختلطة وقتاً واحداً لما جاز أن تختلط من بعد، فإنه يقال لهم: إن هذا إنما يدل على أنها لا يجوز أن تختلط لذواتها وطباعها، لأن طباعها تقتضي تنافرها، ولا يدل على أنه لا يجوز أن تكون مقهورة على الاختلاط. ألا ترى أن الثقيل يقتضي النزول والهُوِيّ طباعاً، ثم يجوز أن يقهر على الصعود علوّاً؟ ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الخامس قهرها على الاختلاص لأنه عندكم هو مدبّرها ومحركها، فيدبر أيضاً اختلاطها وتصريفها على سائر هيآتها؟ فإن قالوا: إن الروح لا يجوز أن يوجد فيها إلا بعد امتزاجها، فكيف يتولى امتزاجها؟ قيل لهم: فاستدلوا بذلك أيضاً على سادس قهرها على الامتزاج وأساح الروح فيها، واستدلوا بما يظهر فيها من التدبير والمطابقة للمنافع والإحكام في الصنعة على أن السادس حكيم وأنه باعث للرسل على ما تقدم.

وأما قولهم: إنا وجدنا أجسام العالم قابلة للحرّ والبرد وغيرهما، فلولا أن في ذلك شكلاً [لها] لما قبلته، لأن الشيء إنما يقبل شكله، قالوا، ولهذا يجب أن يكون كذلك لم يزل. وكذلك استدلوا بكونها قابلة للروح على أن فيها شكلاً للروح، فإنه يقال لهم: إنه متى وجب أن يكون فيها شكل لهذه الطبائع لاستغنت بذلك عن قبول غيرها. وقولهم: إن الشيء إنما يقبل شكله، فيقال لهم: الشيء يقبل شكله ويقبل ما يخالفه ولا يضاده، لأن ما لا تضاد فيه لا يمتنع أن يجتمع، وإذا صح ذلك لم يلزم أن يكون في كل ما يقبل شيئاً أن يكون فيه من شكل ذلك الشيء.

وعارضهم النوبختي فقال: أخبرونا عن الأبيض إذا اسودّ أو الحلو إذا صار مرّاً، هل يخلو قبل ذلك إما أن يكون فيه ضد للسواد أو الحلاوة أو شكل لهما؟ وإذا لم يكن فيه

---

٣ عرض غير] غير عرض، ج ١٧ قبلته] قبله، ج د ١٩ شكل] شكلا، ج د

ضد لهما فقولوا: كان فيه شكل لهما، ومتى قالوا بذلك كابروا. وإن قالوا: لم يكن لهما فيه شكل، فبطل قولهم.

وقولهم: إن هذه الأشياء لما لم توجد إلا كذلك حكمنا بأنها لم تزل كذلك، فإنه يقال لهم: إن هذا إنما يدل على أنها يجب أن تكون قابلة لهذه الطبائع ما كانت موجودة، ولا يدل على أنها كانت موجودة لم تزل، لأنه لا يمتنع أن تكون محدثة، ثم من حين حدوثها تكون قابلة لها. ألا ترى أن الحجم لا يوجد إلا قابلاً للحركة أو السكون؟ ثم لا يدل قبوله لذلك على أنه موجود لم يزل، بل يدل على أنه متى وجد وجد قابلاً لذلك.

وزعم جالينوس أن أول من قال: إن الطبائع أربع، هو بقراط، وقال: الدليل لذلك أن الإنسان لو كان من طبيعة واحدة ما اعتلّ، ولو اعتل لكان لا يبرئه إلا شيء واحد. فقال النوبختي: يقال له: ما تنكر من أن يكون من طبيعة واحدة فتتغير، فلذلك تحدث العلل ويختلف ما يبرئها بحسب تغيراتها؟ قال: ويقال لهم: أليس يعتل الإنسان أكثر من أربع علل ويبرئه أكثر من أربع أدوية؟ فقل: إن الطبائع أكثر من أربع. فأما ما استدلوا به على أن العالم مركب من أربع طبائع فكله دعاوى، فلذلك أعرضنا عنه.

وأما حجة من قال منهم: إن حركات هذه الطبائع هي طباع منها، بأنه لو لم تكن طباعاً منها لجاز أن تعرى من ذلك وكانت لا تتحرك إلا بداخل يدخل عليها، ويعنون بحركاتها امتزاجها واختلاطها، فيقال لهم: ما أنكرتم أنها لم تكن متحركة، ثم تحركت؟ وقولهم: لو عريت من ذلك وقتاً واحداً لم تتحرك إلا بداخل يدخل عليها، قيل لهم: هذا صحيح، ولكن ما أنكرتم أنها لا تتحرك إلا بداخل يدخل عليها من روح كما قاله بعضكم، أو حركات الأفلاك كما يقوله بعض الفلاسفة، أو صانع مختار يفعل ذلك من غير واسطة أو بواسطة كما يقوله المسلمون؟ فالذي احتججتم به فيه اقتصار على دعوى وتسليم للمذهب قبل أن تبطلوا الأقسام التي يحتملها العقل. ومثل هذا لا يكون استدلالاً موصلاً إلى العلم، خصوصاً وقد قلتم: إن الروح قد يحركها أيضاً لما بانت به

---

١ فيه[١]...لهما[٢]] له شكل فيهما، ج د ٧ وجد[٢]] -، د ١٤ هي] هو، ج د ١٩ صانع مختار] صانعاً مختاراً، د

الروح من التدبير واعتمال الطبائع، فما أمانكم مع هذا القول من أن يكون الروح هو الذي يحركها في جميع الأحوال؟

ويقال لمن قال منهم: إن المحرك لها هو الروح بأن الحركة دليل الحياة والحياة للروح، لا للطبائع: لم زعمتم أن الحركة دليل الحياة؟ وما أنكرتم أن يكون تحرك هذه الطبائع طباعاً منها، فلا تكون في تحركها دلالة على خامس؟ ولم زعمتم أن الروح حي؟ وما أنكرتم أنّ تحرك هذه الطبائع لطبع يختص به الروح، لا لأنه حي؟ وإن جعلتم تحركها دلالة على حي، فهلا قلتم: إنه حي قادر مختار عالم حكيم وإنه مخالف للطبائع، كما قلتم: إن الخامس مخالف لها؟

وقولهم: إن حركة الروح من جنس واحد إلا أنه لا يمكنها في طبيعةٍ ما يمكنها في الأخرى، وتشبيههم ذلك بمن يمشي في جدد من الأرض ومن يمشي في الرمل، اقتصار منهم على مثال، وبضرب الأمثال لا يرتفع ما يحتمله العقل من الأقسام. فما أنكرتم من أن يكون اختلاف تحركها لاختلاف حركات الأفلاك كما يقوله بعض الفلاسفة، أو يكون ذلك من تدبير فاعل مختار يخالف بين حركاتها بحسب مصالح العباد في دينهم ودنياهم كما يقوله المسلمون؟

وأما من لم يثبت منهم غير الطبائع الأربع واحتجاجهم لذلك بأنهم لم يجدوا غيرها فإنه يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنكم لم تجدوا غيرها؟ إن عنيتم أنكم لم تشاهدوا ولم تعلموا ضرورة غيرها فإنه يقال لكم: ولم زعمتم أن كل ما يثبت ويعلم فإنه يجب أن يعلم مشاهدة وضرورة؟ وما أنكرتم أن في الأشياء ما يعلم بنظر واستدلال؟ وإن عنيتم به أنكم لم تجدوا دليلاً على خامس، فإنه يقال لكم: إنما لم تجدوا ذلك لأنكم لم تنظروا في الأدلة كما ينظر فيها غيركم، ولو نظرتم كنظرهم لعلمتم كعلمهم، وانتفاء نظركم وعلمكم ووجدانكم للأدلة لا يدل على انتفاء ما لم تعلموه، فلا تقطعوا على انتفائه.

وأما ما يلزمهم على مقالاتهم فيلزم الكل إذا قالوا بقدم الطبائع أن يكون واجباً كونها في الجهات، لا جائزاً، لأن ذلك يدل على أنها لم تكن لم تزل، على ما تقدم بيانه. ويلزمهم القول بحوادث لا أول لها، وقد التزموا ذلك، وقد بينا بطلانه من قبل. فأما من قال

---

٧ إنه] ان، ج ١٠ وتشبيههم] تشبهم، ج د ١٢ تحركها] تحريكها، ج ١٦ بقولكم] بقولهم، د

بإثبات الطبائع الأربع والخامس هو الروح فإنه يلزمهم على قولهم: إن للطبائع أفعالاً وإن فعل كل واحد منها خلاف فعل الآخر، أن لا يثبتوا خامساً، لأنه لا دليل مع هذا القول عليه، لأنه لو دل على الروح دليل لدلّ عليه فعله الذي لا يصح أن يكون فعلاً للطبائع، فأما إذا أثبتوا للطبائع أفعالاً مختلفة لم يمتنع أن يكون جميع ما يحدث في العالم من الأفعال المختلفة هو فعل الطبائع، وإنما تختلف لاختلاف حركاتها وامتزاجها وغلبة بعضها على بعض.

ومتى قالوا: إن الفهم والإدراك واستخراج اللطائف ليس من فعل الطبائع، قيل لهم: جوّزوا أن يكون ذلك من فعلها لاعتدال مزاجها وتساوي اختلاطها وأن يتفق منها أمزجة مخالفة لمزاج بعضها، فيكون ذلك من أفعال تلك الأمزجة، كما قلتم: إن الأشياء إنما اختلفت في أجناسها وهيآتها، فكان بعضها مواتاً وبعضها جماداً وبعضها طعوماً وبعضها كذا وبعضها كذا لاختلاف اختلاطها، وإنما اختلف اختلاطها لاختلاف حركاتها، وزعمتم أن الأشياء إنما تقوى بما يتصل بها من أشكالها الممدة لها وتضعف بانقطاع ذلك عنها وبغلبة أضدادها عليها، فكيف يصح لكم مع هذه المقالات دلالة على إثبات خامس؟ وهذا ألزمُ لمن قال منهم: إن حركات الطبائع منها طباع، ثم قالوا: وقد يحركها الروح أحياناً.

ثم يقال لهم: إذا قلتم: إنه إنما اختلف اختلاطها لاختلاف حركاتها، فلم اختلفت حركاتها؟ فإن قالوا: إن الروح خالف بين حركاتها فلذلك اختلفت، قيل لهم: فلماذا خالف بين حركاتها؟ فإن قالوا: إن ذلك طباع منه، قيل: أليس لو حركها خلاف ما عليه الطبائع لكان ذلك طباعاً منه أيضاً، فهلا حركها خلاف هذه الحركات حتى يكون اختلاطها وامتزاجها خلاف هذا الاختلاط؟ وإنما لزمكم هذا لأنكم تثبتون للروح تحريكات للطبائع مختلفة حتى يكون لذلك بعضها حيواناً وبعضها نباتاً، وكل هذه التحريكات المختلفة للروح عندكم طباع، فجوزوا للروح أيضاً طباعاً مختلفة لها يحرك

---

٣ عليه[١]] عليها، ج د **٤** للطبائع[٢]] الطبائع، ج. **٩** أمزجة] احرحه، ج

الطبائع خلاف هذه الحركات، وجوزوا عالَماً غير هذا العالم يدبر الروح فيه الطبائع على صور مخالفة لهذه الصور، وجوزوا لها أفعالاً غير أفعال هذه الطبائع في هذا العالم.

ومن قولهم: إنه لا شيء غير هذه الطبائع إلا الروح. ويقال لهم: أليس الروح عندكم يحرك بعض الطبائع، فتكون لذلك نباتاً، ويحرك بعضها بخلاف ذلك التحريك، فتكون حيواناً؟ فهلا حرك ما كان نباتاً التحريك الذي له كان البعض حيواناً، وهلا حرك ما صار حيواناً التحريك النباتي فكان نباتاً؟ وهلا حرك الكل التحريك النباتي أو الحيواني، فيكون الكل نباتاً أو حيواناً، لأن كل هذه الأفعال منه طباع، فليس بأن تعمل الطبائع أعمالاً أولى من أعمال؟

ويقال لهم: إذا كان الروح يحرك الطبائع طباعاً فلمَ يحركها الحركات التي يظهر بها إحكام الصنعة المطابق لمنافع الحيوان، خصوصاً الحيوان الأشرف، وهو الإنسان المتعلق به قوام العالم بما فيه مما يكثر تعداده، نحو الأقوات المقيمة للحيوان والفواكه الشهية والثمار وما يتخذ منها والروائح العطرة والوجوه الحسنة والقدود الراشقة والمحاسن الفائقة والبهائم التي منها ركوب الحيوان الأشرف والتي تحمل الأثقال إلى غير ذلك من المنافع والملاذّ التي عددها الله تعالى في كتابه وأورده علماء المسلمين وشرحوه في كتبهم؟ ولمَ حرك هذه الأفلاك التحريك الموافق لمنافع الحيوان حتى قام بذلك ليلهم لجمامهم ونهارهم لانتشارهم في مكاسبهم وغيره من وجوه منافعهم؟ ولم دبر حواس كل حيوان في المواضع التي يكمل فيها انتفاعهم، وهلا دبر ذلك كله على الوجوه التي تكمل بها مفاسدهم وتفوت بها مصالحهم، وهلا اتفقت من الروح أسباب الاختباط دون أسباب الاحتياط؟ وهلا دلكم ذلك على أنه لا بد لهذا العالم من مدبر حي قدير عليم خالق لما يشاء حكيم رؤوف بالعباد رحيم؟

فإن قالوا: أليس يحصل في هذا العالم ضروب من المفاسد كالموت والمصائب والغرق والحرق والحرب والصواعق والحيوانات المؤذية إلى غير ذلك، فكيف يكون ذلك من فعل الحكيم العليم الرؤوف الرحيم؟ قيل لهم: إن ما ذكرتموه لا ينافي الحكمة لأن الحكيم

---

١ فيه الطبائع] فيها الطباع، ج د **١٥** حتى...بذلك] فذلك، ج **١٧** فيها] بها، د | ذلك كله] كل ذلك، ج

إذا خلق الإنسان للتكليف فالجزاءِ بالثواب والعقاب لم يكن بد من المحن ليمتحن صبره بالمحن وتشديد التكليف، كما يمتحن شكره بضروب النعيم، ويبتليه بالاحتراز عن المضار والحيوانات المؤذية ليدعوه بذلك إلى الاحتراز من الذنوب الموبقة، وأرهبه ناره بالصواعق والزلازل وغيرهما ليذكره أهوال القيامة، فيدعوه بذلك إلى التوبة والتضرع إلى طلب المغفرة، وأنهى تكليفه بالموت لأنه لا بد للتكليف من نهاية، وأخفى عنه أجل موته ليدعوه بذلك إلى الاستعداد للموت، فحكمة الابتلاء بالتكليف تقتضي أن يخلط حلو الدنيا بمرّها ويسرها بعسرها وغناها بفقرها وصفوها بكدرها ومنحها بمحنها، ومع ذلك فالمحن في مقابلة المنح في حق أكثر الناس نَزْرٌ يسير، ولولا ما في ذلك من المصالح في التكليف لما مسّ المكلف محنة البتة.

ويلزمهم على قولهم: إن تحريك الروح للطبائع طباع منها وأفعال الطبائع طباع منها وأنه ليس إلا الطبائع والروح وأفعالها، أن لا يحسن فيما بين العقلاء أمر بحَسَن ولا نهي عن قبيح ولا مدح ولا ذم وأن لا يجب شكر، لأن أفعال العقلاء تقع طباعاً، فهم على قولهم في أفعالهم بمنزلة الهاوي من شاهق، فكما لا يحسن أمره ولا نهيه ولا مدحه ولا ذمه كذلك كان يجب في أفعال العقلاء.

وأما ما حكي عن بعضهم أنهم أثبتوا خامساً لكنهم قالوا: إنه مكان الأشياء، وعبّروا عنه بالفضاء، وقالوا: إنه مدبر للطبائع الأربع، وقالوا: إن الفضاء ليس بجسم، فقولهم أظهر فساداً من قول سائرهم لأن مكان الأجسام ليس إلا الفراغ، وذلك يرجع إلى نفي الجسم، فكيف يكون نفي الشيء مدبراً، بل مدبراً لِما في العالم من العجائب؟ وبالله التوفيق.

---

١ فالجزاءِ] والجزاء، د ٣ من] امن، د ٦ بذلك] ذلك، ج ٧ بمحنها] بمنحها، ج ١٠ الطبائع] الطباع، ج ١٨ وبالله] + تعالى، د

الكلام على الثنوية وحكاية مقالاتهم

اعلم أنا نحكي أصول مقالاتهم واحتجاجهم لها دون كثير من اختلافاتهم فيما بينهم لأن اختلافهم كثير، وليس فيما نحكيه من أصول مقالاتهم كثير فائدة إلا الوقوف على مقالات كل فرقة، ولأن بذلك يعلم كيف تتفق مذاهب المبطلين المخالفين لملة الإسلام وما يختلفون فيه. فأما أن نحتاج في إبطال قولهم إلى تدقيق فلا، بل حكايتها تكفي في العلم ببطلانها للعاقل السليم عن تقليدهم، وكذلك شبههم واحتجاجاتهم لا يخفى دفعها على من له أدنى حظّ من النظر. وفي تتبع مقالاتهم واختلافاتهم أجمعَ تطويل من غير كثير فائدة، فلذلك نقتصر على أصولها.

واعلم أنهم أصناف نذكر أساميهم عند ذكر مقالاتهم. فمنهم المانوية، وربما يقال منانية، وهم أصحاب ماني، فحكى أبو عيسى الورّاق عنهم أنهم يزعمون أن العالم مصنوع من شيئين، أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما قديمان، وزعموا أنهما حيان قديمان حسّاسان سميعان بصيران، إلا أنهما يختلفان في المنظر والنفس، متضادان في الفعل، فنفس النور خيّرة فاضلة كريمة حكيمة محيية نفّاعة، لا ضرر عندها ولا شرّ بتّةً، ونفس الظلمة على خلاف ذلك وضده من الشرارة والرداءة والخساسة والنتن والسفه مميتة مُغمة ضرّارة معدن الآثام. وزعموا أن ذلك منهما طباع وأنه لا نهاية للنور من خمس جهات، العلو والجهات الأربع يمين وشمال وأمام وخلف وأنه تلقاء الظلمة ويتناهى من الجهة التي منها يلقى الظلمة وهي جهة السفل، وكذلك لا نهاية للظلمة من خمس جهات إلا من الجهة التي منها تلقى النور، وأنها تلقاء النور، ويسمونهما بأنهما كيانان، النور الأعلى كيان والثاني كيان الظلمة. واختلفوا في تلاقيهما، فمنهم من قال: كانا متماسّين كشعاع الشمس والظل، ومنهم من أثبت بينهما فرجة ولم يجعل الفرجة معنى ثالثاً. وزعموا أن كل واحد منهما أجناس خمسة، الواحد منها روح وأربعة أبدان، فروح النور هو النسيم، وأبدانه الأربعة هي النار والنور والريح والماء، وأن روح النور لم يزل يتحرك في هذه الأبدان، وكذلك الظلمة أجناس خمسة، الدخان والحريق والظلمة والسَّموم والضباب، وأن روح الظلمة

---

١٣ بتّةً] -، د ١٨ ويسمونهما] ويسمونها، د ٢١ الأربعة] الاربع، ج د

هو الدخان، وهو يدعى عندهم الهُمّامة، والأربعة البواقي أبدان. وجعلوا أبدان النور مخالفة بعضها لبعض، وكلها عندهم نور، وسموا أجناس النور ملائكة، وكذلك قالوا باختلاف أبدان الظلمة وسموها شياطين، وأن أبدان الظلمة كانت تُضرّ بروحها والروح يضرّ بالأبدان لم يزل.

وحكى عنهم أيضاً أن الأجناس الخمسة من كل واحد منهما سواد وبياض وصفرة وحمرة وخضرة، فما كان من بياض في عالم النور فهو خير، وما كان من بياض في عالم الظلمة فهو شر، وكذلك سائر الألوان. وزعموا أنهما كانا لم يزل متباينين لا ثالث معهما، ثم امتزجا بجزءين منهما فكان هذا العالم من الجزءين الممتزجين منهما. وزعموا أن بدء الامتزاج هو أن أبدان الظلمة تشاغلت عن الإضرار بروحها بعض التشاغل، فنظرت الروح عند ذلك فرأت النور ولم تزل كانت تحس بأن معها غيرها، وكذلك أبدان [الظلمة] كانت تحس بأن معها غيرها، فابتعثت الروح تلك الأبدان لمخالطة النور، فأجابتها إلى ذلك لشرارتها وانتزاعها إليه، فتحيلت روح الظلمة عند ذلك في تلك الأبدان حيلة عظيمة بصورة مشوّهة قبيحة، ثم أقبلت نحو النور وفصل معها من كل جنس من أجناس الظلمة الخمسة جزء، فجاءت لمخالطة النور، فلما رأى ذلك [ملك] عالم النور وجّه الإنسان القديم، ملكاً من ملائكته، في خمسة أجزاء من أجناسه، ملائكة أقوياء، فلما بدا الإنسان القديم للظلمة أشرف على كل جند من جنودها الخمسة بجزء من الخمسة الأجزاء النورية، فأسره بها، فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلمية، فخالط الدخان النسيم، فمنها هذا النسيم الممزوج، فما فيه من اللذّة والترويح عن الأنفس وحياة الحيوان فمن النسيم، وما فيه من الهلاك والأذى والأدواء والآفات فمن الدخان، وخالط الحريق النار، فما فيها من الإضاءة فمن النار وما فيها من الاحتراق والهلاك فمن الحريق، وخالط النور الظلمة، فمنها هذه الأجناس الكثيفة الغلاظ كالذهب والفضة وأشباه ذلك، فما فيها من الصفاء والحسن والنظافة والمنفعة فمن النور، وما فيها من الكدر والغلظ والقبح والدرن والمضرة والكسر والألم فمن الظلمة،

---

١٠ كانت] كان، ج د **١١** كانت] كان، ج | لمخالطة] المخالطة، ج **١٢** فتحيلت] فتميلت، ج د
١٨ فما] فيما، د

وخالط السموم الريح، فما فيها من المنفعة فمن الريح، وما فيها من الكرب والضرر فمن السموم، وخالط الضباب الماء، فما فيه من الصفاء والعذوبة فمن الماء، وما فيه من التغريق والتخنيق والإفساد فمن الضباب.

فزعموا أن هذه الأجزاء الظلمية، لما بقيت مأسورة في الأجزاء النورية، نزل الإنسان القديم إلى غور العمق فقطع منه أصول تلك الجنود الخمسة الظلمية، ثم انصرف صاعداً إلى موضعه، ثم اجتذب بعض الملائكة تلك الجنود المأسورة بما فيها من النور إلى جانب من أرض الظلمة يلي أرض النور فرفعوهم وعلقوهم بالعلو، ثم أقاموا ملكاً قويّاً أسفل من أرض النور في الهواء من عالم النور، وأمر ملك عالم النور بعض ملائكته، فخلق هذا العالم من تلك الأجزاء الممتزجة لتخلص تلك الأنوار الممتزجة بالظلمات، وبنى منه تحت يدي ذلك الملك الحامل لتلك الأجزاء الممتزجة عشر سموات وثماني أرضين، وكبس عفاريت من عفاريت الظلمة تحت الأرضين، وعمد إلى أكابر الشياطين فشدهم في السموات، وفطر السماء الدائرة، فلك النجوم والبروج، والسماء السفلى وربط فيها عفاريت جعلهم مصافَّ للنور [و]وكل ملكين من الملائكة بإدارتها لكي تشرّد العفاريت التي فيها فتمنعها من الصعود إلى النور الأعلى وعن الإضرار بالنور الممتزج وليتخلص بذلك منها، ووكل ملكاً بحمل السموات وآخر برفع الأرضين ووصل الجو بأسفل الأرضين أعلى السماوات، وجعل حول هذا العالم خندقاً ليطرح فيه الظلام الذي قد استصفى نوره، فبقي ظلاماً مفرداً، وجعل خلف ذلك الخندق سوراً لكي لا يذهب شيء من تلك الظلمة المفردة عن النور إلى النور الذي في العالم، فلا يهلكه ولا يخالطه، ثم سيّر الشمس والقمر لاستصفاء ما في العالم من النور، فالشمس تستصفي النور الذي امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفي ما امتزج بشياطين البرد.

وزعموا أن النسيم الذي في الأرضين لا يزال يرتفع ويرفع ما فيها من قوى النور وما يتحلل في الأرض والنبات من النور، وترتفع هي أيضاً لأن من شأنها الارتفاع إلى محلها

---

٣ التغريق] التقريق، ج د ٩ ملائكته] ملكته، د ١١ عفاريت[1]] عفاريتا، ج د ١٣ عفاريت] عفاريتا، ج د | مصافَّ] مصافا، ج د | بإدارتها] بادارتها، ج ١٥ ووكل] وكل، ج ١٦ أعلى] على، ج د ٢٢ في] من، ج د | من النور] والنور، ج | وترتفع] وترجع، د

الأول والتخلص من الظلمة والذهاب إلى جوهرها مع ما يرتفع من التسابيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر التي تكون من المخلوقين، يرتفع ذلك كله ويسري في عمود السبح [كذا] إلى فلك القمر، وعمود السبح هو الذي ترتفع فيه الأنوار إلى فلك القمر، فلا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى أن يصير بدراً، ثم يؤديه إذا امتلأ إلى الشمس، وزيادة القمر في أول الشهر إلى أربع عشرة ليلة لقبوله ما تحلل وارتفع من أنوار الأرض والنبات والمياه وغير ذلك من صفو أنوار العالم والتسابيح، ونقصانه من لدن يصير بدراً إلى آخر الشهر وإلى وقت مستهلّه لدفعه ذلك إلى الشمس، وتدفعه الشمس إلى نور فوقها في عالم السبح، فيسري في ذلك العالم إلى النور الأعلى الخالص، فلا يزال ذلك من فعلها حتى لا يبقى من النور [إلا] شيء منعقد لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع المَلَك الذي كان يحمل الأرضين ويدع الملك الآخر اجتذاب السموات، فينحط الأعلى على الأسفل، وتفور نار تضطرم في تلك الأشياء، فلا تزال مضطرمة حتى يتحلل ما فيها من النور، ويكون ذلك الاضطرام مقدار ألف سنة وأربعمائة وثمان وستين سنة، قال بعض من يخبر عنهم: ألف وأربعمائة وستين سنة. وإذا تحلل النور ورأت هُمامة، روح الظلمة، الموت وتلك الملائكة والجنود استكلبت وازبأرّت وتأهبت للقتال، فتزجرها تلك الجنود من حولها، فترجع خائفة مذعورة إلى قبر قد كان أعدّ لها، ثم يُسدّ على ذلك القبر بصخرة تكون مقدار الدنيا، وتظهر تلك الجنود من البئرة موضع الدنيا حتى تستوي مع أرض عالم النور فيستريح النور حينئذ من الظلمة، وهذا هو القيامة عندهم.

ثم اختلفوا في هل يبقى في الظلمة من النور شيء بعد الخلاص؟ فقال بعضهم: يبقى منه فيها شيء، وقال بعضهم: لا يبقى. وزعموا أن الهمامة، روح الظلمة، هي التي تصور الحيوان في أرحام الأمهات وفي غير الأرحام في المواضع التي يتولد فيها الحيوان، وتُنبت النبات في الأرض، وإنما تفعل ذلك ليدوم الامتزاج ويبقى النسل، فيتصل الشر ويقلّ الخير لِما لها في ذلك من النشاط واللذة، قالوا: وإنما تصور في الأرحام بقدر ما يمكنها من ذلك، فمرة ذكراً ومرة أنثى، على قدر الهواء والموادّ، وإنها هي المهيجة للعالم في

٧ وتدفعه] وتدفعها، ج د **١٤** روح ...الموت] الموت روح الظلمة، ج د **٢٠** فيها] فيه، ج د

النكاح ليتم لها ما تحبّ في مطاولة النور واحتباسه، لأن النسل كلما كثر كان النور من الخلاص أبعد، وكلما كثر الشر كان الخير أضعف، إلا أن العاقبة، زعموا، للنور. ثم لهم بعد هذا في بناء العالم وعدد السماوات وأنوارها والفلك ودورانه وصور الأرضين والردم الذي تحتها وما فيها من الأسوار والخنادق والأساطين والقناطر والأبواب والحفظة كلام كثير. وزعم بعضهم أن روح النور وروح الظلمة هما حيان حساسان فاعلان بالقصد والطباع، فأما أبدانهما فجماد غير حساس، وإنما تفعل بالطباع. وقال غير هؤلاء: بل كل ما في العالم من الروحين والأبدان حي حساس.

واختلفوا في الأفعال والحركات، فقال بعضهم: هو غير المتحرك والفاعل، وهي أعراض فيهما، وقالوا: لا حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول، وزعموا أن الحس والعلم يحدثان من الأصلين وقتاً فوقتاً وينقضيان، قالوا: وذلك طبع كل واحد منهما. وزعم غير هؤلاء أن الحركات والأفعال صفات، وليست بأعراض، لا هي الأصلان ولا غيرهما، ولم يوقعوا عليها اسم شيء ولا عين ولا معنى إلا على جهة التوسع. وقال صنف منهم، وهم الأكثرون عدداً: إن الحركة والسكون هو المتحرك والساكن وإنه ليس بصفة ولا عرض، وكذلك الفعل ليس غير الفاعل، ولا الكلام غير المتكلم. وقال غير هؤلاء: إن امتزاج الأصلين ليس غيرهما وليس بحادث فيهما ولا منهما ولا من أحدهما. واختلفوا أيضاً في تجزّؤ الأجسام، فمنهم من قال: ينتهي إلى جزء لا يتجزّأ كما يقوله الموحّدون، وقال بهذه المقالة إسحاق بن طالوت وابن أخي أبي شاكر. وقال غيرهم: بل تتجزأ أبداً كما قاله بعض الموحدين وبعض الفلاسفة.

وأما احتجاجاتهم، احتجوا لقولهم بأن العالم قديم الطينة بمثل احتجاج من أنكر حدوث شيء من لا شيء. واحتجوا لذلك أيضاً بأن الأجسام لو كانت حادثة لم تخل إما أن تكون حدثت بأنفسها أو بغيرها، ولو حدثت بغيرها لم تخل إما أن يكون أحدثها لا لأمر أو لأمر، وإن أحدثها لأمر لم يخل إما أن يكون ذلك الأمر قديماً أو محدثاً، على ما تقدم بيان ذلك مع الجواب عنه في هذا الكتاب.

---

١ واحتباسه] واحتباسها، ج د ١٠ يحدثان] يحدث، ج د ١١ وليست] وليس، ج د ١٧ أخي] اخ، ج د | شاكر] ساكن، ج د ١٩ احتجاج] احتاج، ج

واحتجوا أيضاً بأن الأجسام لو كانت محدثة لاحتاجت إلى محدِث، ومحدثها لا يخلو إما أن يكون مثلاً لها من جميع الجهات أو مثلاً لها من بعض الجهات أو مخالفاً لها من جميع الجهات. والأول يقتضي أن يكون جسماً، فيلزم فيه ما لزم في الأجسام، والثاني يقتضي أن يكون المحدِث الذي ماثلها من وجه محدَثاً من تلك الجهة، لأن الأجسام محدَثة أيضاً من تلك الجهة، فيبغي أن يحتاج من تلك الجهة إلى محدِث كالأجسام، وإن كان مخالفاً لها من جميع الجهات كان ضدّاً لها، لأن المضادة لا تستحق بالاتفاق، وإنما تستحق بالاختلاف، وكلما قوي الاختلاف وغلب وكثرت وجوهه كان أزيد في التضاد. ولو كان ضدّاً لها لم يكن فاعلاً لها لأن الشيء لا يفعل ضده، لأن النار لا تفعل الثلج، والنور لا يفعل الظلام.

والجواب: إن الشيء عبارة عن أمر واحد، والشيء إما أن يكون كالشيء الآخر أو لا يكون كالشيء الآخر، ولا واسطة في ذلك، ومتى قيل: هذا الشيء كالشيء الآخر في كذا، وذكروا أمراً زائداً على نفس الشيء، فذلك توسع. يبين هذا أن حقيقة الشيء إذا كان لا بد من أن تكون متحدة، وما يوصف به بعد حقيقته هي إما أعراض فيه أو صفات له، على حسب اختلافكم في ذلك، وهذا على قول من يقول منكم: إنه لا صفة ولا عرض للشيء، أظهر، وصفة الشيء وما يعرض فيه ليس من حقيقته، فالمشبه له في صفته أو ما يعرض فيه ليس بمشبه له من جهة من الجهات، وإنما العرض فيه أو صفته هو المشبه لعرض الآخر أو صفته. ولو اشتبه شيآن من جهتين على الحقيقة لكان كل واحد منهما شيئين شيئاً واحداً، وهذا محال، فصح أنه لا يصح اشتباه شيئين من جهتين، فبطل أصل تقسيمكم، وبطل ما بنيتم على ذلك من أن محدِث الأجسام، لو أشبهها من وجه، لكان محدَثاً من ذلك الوجه. وقولكم: إنه لو لم يشبهها من كل وجه لكان ضدّاً لها، باطل لأنكم تثبتون أفعالاً للأرواح والأبدان، إما أفعالاً اختيارية أو طباعية. ألا ترى أن أفعال النور أو الظلمة عندكم إما أن تكون أعراضاً للنور أو للظلمة أو صفات لها؟ والعرض لا يشبه محله، ولا الصفة تشبه الموصوف في جهة من الجهات من الوجه الذي بيناه.

---

٨ لها[٢]] -، د ١٣ إذا ...من] لا بد من إذا كان، ج ٢٣ يشبه] يشبهه، د

ومن قال منكم: إنه لا فعل ولا صفة ولا عرض، فقد كابر. يبين هذا أن النور والظلام يفعلان الحركة، والنور ليس بحركة، ولا الظلام، فيلزمكم لأجل تقسيمكم هذا أن تكون الأبدان والأرواح إما مشبهة لأفعالها من كل وجه، فتكون محدَثة غير قديمة، وإما مشبهة لها من وجه، فتكون غير قديمة من ذلك الوجه، وإما أن تكون غير مشبهة لها من كل وجه، فتكون ضدّاً لها، والشيء لا يفعل ضده عندكم، وذلك يبطل الفعل والفاعل أصلاً، وعلى أن الفعل أبداً لا يشبه الفاعل. وقولكم: إن النار لا تفعل الثلج، قيل لكم: فإنها تفعل الإحراق وذات النار ليست بإحراق من جميع الوجوه.

واحتجوا أيضاً بأن الأجسام، لو كانت محدَثة، لم يخل محدِثها إما أن يكون أحدثها لاحتراز نفع أو دفع مضرة، فإن فعلها لاحتراز نفع كان جسماً لأن النفع والضرر إنما يجوزان على الأجسام. وإن أحدثها لا لنفع أو دفع مضرة فذلك خلاف المعقول من الأفعال، إلا أن يقال: أحدثها طباعاً، وذلك يقتضي أن لا يتقدمها، فإذا كان المحدِث قديماً كانت الأجسام قديمة. والجواب: بل أحدثها إحساناً إلى الخلق، وليس ذلك خلاف المعقول من الأفعال. وسنبين ذلك في باب العدل، إن شاء الله تعالى.

واحتجوا أيضاً بأن الأجسام لو كانت محدَثة لكان لها محدِث، ووجدنا الإحداث على ضربين لا ثالث لهما، إما فعلاً اختيارياً وإما فعلاً طباعيّاً، والفعل الاختياري هو أن يختار الفاعل الشيء على تركه، والطباعي هو ما وقع غير ممتنع منه، فلو كانت الأجسام فعلاً لم تخل من هذين القسمين، وكلاهما باطل. أما الأول فلأن الجسم لا ترك له، لأنه لو كان له ترك لكان إما عرضاً وإما جسماً، ولا يجوز أن يكون عرضاً لأن تركها إما أن يوجد فيها، وفي ذلك اجتماع الضدين، وإن لم يوجد فيها وهو عرض مفرد من الأجسام لم يعقل، ثم أخذوا يلزمون إلزامات على أن تركها لا يجوز أن يكون عرضاً. قالوا: ولو كان تركها جسماً لزم أن يكون ضد الشيء بعضه، وهذا بيّن الفساد. وأما القسم الثاني، وهو أن محدِثها أحدثها طباعاً، فلا يخلو إما أن يكون سابقاً عليها أو لا يكون سابقاً عليها، فإن لم يكن سابقاً عليها فهو محدَث معها، وإن كان سابقاً لها فقد

---

٢ يفعلان] يفعل، ج د **٤** غير[١]...٥ فتكون] -، د **٧** الإحراق] + لو كانت، د | ليست] ليس، ج د **١٩** وهو] -، ج

كان ولم يحدثها بطبعه، فإذن ما حدثت بذلك الطبع لأنها لو كانت حادثة لم تتأخر عنه، لأنه ما كان ينتظر معنى آخر يحدث به، وهذا يؤدي إلى أنها قديمة مع ذلك الطبع. ولأنها لو حدثت بالطبع لكان محدثها ذا طبع، وذو الطبع لا يكون إلّا جسماً، فإذن محدِثها جسم قديم. ولو صح وجود جسم قديم لكان ذلك حكم جميع الأجسام.

والجواب: إنكم معاشر الثنوية تشتغلون بإبطال أقسام هي فاسدة عند مخالفيكم وتُعرضون عن إبطال ما هو معوَّل خصومكم، فلم زعمتم في هذا الاستدلال أنه لا بد في الفعل الاختياري من اختيار الفعل على ترك هو ضد لذلك الفعل حتى أوجبتم أن يكون ترك الجسم إما عرضاً أو جسماً؟ فالفعل الاختياري يكفي فيه أن يختاره فاعله على تركه الذي هو الإخلال به ولا حاجة إلى أزيد من ذلك. يبين هذا أن الفعل الاختياري هو الذي يقف على دواعي فاعله وصوارفه، فكما يدعو القادرَ الداعي إلى الفعل ويصرفه عن فعله تَرْكَهُ أو يصرفه صارف آخر عن تركه، فيكون لذلك الفعل اختيارياً، كذلك يصح أن يدعوه الداعي إلى إحداث الفعل ويصرفه ذلك الداعي عن الإخلال به، أو يصرفه صارف آخر عن الإخلال به، فيكون الفعل اختيارياً، فما أوجبتموه من ترك الفعل هو ضد له حتى يقف على دواعي القادر لا أصل له. وقد قيل أيضاً: إن النظر في أفعالنا لا ترك له، وهو موقوف على دواعينا ويوجد باختيارنا، فسقط كلامهم.

واحتجوا أيضاً بأن الأجسام لو كانت محدَثة لكان محدِثها منفرداً عنها، لم يكن معه منها ولا من أعراضها شيء، ولو كان كذلك لصح منه أن يُعدمها بعد حدوثها حتى لا يبقى معه منها ولا من أعراضها شيء، وذلك بعد حدوثها محال، فصح أنها قديمة. قالوا: وإنما قلنا: إن عدمها محال، لأنه لا يخلو إعدامها إما أن يكون غيرها يحدثه القادر فتعدم عنده أو لا يكون إعدامها غيرها. فإن كان غيرها لم يخل إما أن يحتمل البقاء أو لا يحتمل البقاء، فإن احتمل البقاء لزم إذا أوجد القادر عدمها أن لا يخلو من وجود عدمها، ومتى حاول إعدامه فلا بد من أن يحدث معنى آخر يعدمه به، وهذا يبطل التخلي من

---

٣ ذا] اذا، ج ٤ محدِثها] محدثها، ج د ٦ معوَّل] معقول، د ٨ فالفعل] والفعل، د ١١ فعله] فعل، د ١٨ حتى] -، د ٢٣ إعدامه] اعدامها، ج د

الأفعال كما كان من قبل إحداث الأجسام. وإن كان لا يحتمل البقاء، بل يوجده القادر فيُعدِم به الأجسام ويُعدَم هو بعدها، لم يخل إما أن يستقل في وجوده بنفسه أو يحتاج في وجوده إلى الحلول في الأجسام، والأول لا يعقل لأن وجود عرض لا في محل لا يعقل، والثاني يقتضي أن يجتمع الضدان، وهو وجود الجسم مع وجود إعدامه. وإن لم يكن إعدامها غير الأجسام بل هو هي لزم أن يكون معنَى «عُدمت» هو معنَى «وُجدت»، وذلك يقتضي كونها موجودة معدومة، وفي هذا إبطال الحقائق. ويلزم على القائل بهذا القول أن لا يصف القادر قادراً على إعدامها إذ ليس تحت قوله «إعدامها» معنى مفهوم ولا معنى ينتظر كونه في المستقبل، إذ معنى العدم عنده هو معنى الوجود. وإذا بطل الوجهان صح أن عدمها بعد الوجود لا يتوهم، وإذا لم يتوهم عدمها بعد الوجود لم يتوهم وجودها بعد العدم، وإذا لم يكن بين العدم والحدوث منزلة وبطل حدثها صح أنها قديمة.

والجواب: يقال لهم: إن في كل قسم من هذه الأقسام التي رمتم إبطالها مطالبة، وللعلماء في كل واحد منها قول. فما أنكرتم أن يكون إعدام الأجسام غيرها يحدثه القادر، ولا يحتمل الإعدام البقاء، فيتخلى القادر من الأفعال كما قبل الإحداث ويستقلّ بنفسه في الوجود، فلا يحتاج إلى الحلول في الأجسام، فلا يلزم اجتماع الضدين؟ وقد قال بهذا قوم من العلماء، وقولكم: إن ذلك لا يعقل لأنه وجود عرض لا في محل، لا يصح لأنكم إن عنيتم به أنه لا نظير له لم يصح لأنه لا يجب [نفي] إمكان كل ما لا نظير له، ولهذا اعتقدتم الامتزاج بعد التباين، ولم يكن له نظير. وإن عنيتم به أنه لا يمكن اعتقاده لم يصح لأنه اعتقده جماعة من أهل العلم. وما أنكرتم أن لا يكون إعدامها معنى، بل يقدر القادر على إعدامها من غير أن يحدث معنى، كما قدر [على] إحداثها من دون أن يوجد معنى غيرها؟ وقولكم: إنه يلزم منه أن يكون عدمها هو وجودها، باطل لأن انتفاء الشيء ليس هو نفس الشيء، بل هو أمر معقول زائد على نفس الشيء، ولهذا تعقلون خلاص النور من الظلمة بعد الامتزاج، فينتفي الامتزاج بعد وجوده. فإن قالوا: إن الامتزاج ينتفي بالتباين، والتباين ضد الامتزاج، قيل لهم: إن انتفاء الشيء إذا عقل

---

٤ وجود[١]] جود، ج ١٣ يحدثه] يحدثها، ج د ١٧ لم] لا، ج ١٩ بل... ٢٠ معنى] -، ج

بوجود الضد صار معقولاً في نفسه، فعقل أيضاً أن يحصل بالقادر، وقد قال بهذا أيضاً قوم من أهل العلم. وقد أكثروا من الإلزامات على هذا القسم، وهو أن إعدامها إذا لم يكن غيرها لزم كذا وكذا، وكل ذلك يسقط بما ذكرنا. وسنبين إن شاء الله تعالى في هذا الكتاب الصحيح مما قاله أهل العلم في فناء الأجسام.

فأما نحن فإنا نطالبكم ونقول لكم: لم أوجبتم أنه، إذا لم يصح عدمها بعد وجودها، لم يصح أيضاً وجودها بعد عدمها؟ فإن هذه قضية غير مسلّمة، ولا يمكنكم أن تدّعوا أنها من البدائه. فما أنكرتم أن لا يكون للأجسام ضد وأن لا يصح إعدامها بالقادر ابتداء من غير ضد؟ فإذا كانت تحتمل البقاء بعد حدوثها لم يجز أن تخرج عن وجودها من غير ضد، ولا ضد لها، ولا يصح إعدامها، فاستحال عدمها، والمستحيل مما لا تصح القدرة عليه. فأما حدوثها بعد العدم فمقدور للقادر، فصح إحداثها بعد العدم. ألا ترى أن الامتزاج بين النور والظلمة قد حصل عندكم بعد أن لم يكن؟ وقال بعضكم: إنه لا يصح أن يتخلص النور من الظلمة أصلاً، فأحال عدم الامتزاج بعد الوجود ولم يحلْ وجوده بعد العدم. ومن قال منكم: إنه يتخلص منه ولا يبقى فيه شيء من الظلمة، فإنه يقال لهم: إذا جاز عندكم أن يوجد الامتزاج بعد التباين لم يزل فلمَ لا يجوز أن لا تعدم الأجسام بعد الوجود، وإن وجدت بعد العدم؟ لأن زوال التباين الثابت لم يزل أبعد في العقول من أن لا يزول الوجود الثابت بعد العدم، فإن جاز أحدهما جاز الآخر.

فصل

ثم إنا نحكي ما احتجوا به للتفاصيل التي حكيناها عنهم ونبين أنها لا تدل على ما ذهبوا إليه، ثم نبين من بعدٍ ما ألزمهم العلماء على مقالاتهم في ذلك، إن شاء الله تعالى.

احتجوا لقولهم: إن العالم مركب من النور والظلمة، قالوا: إنا وجدنا أجسام العالم على ضربين، أحدهما ذو ظل يستر غيره من أن يقع عليه النور وينفي عنه النور

٩ ولا ضد] -، د **٢١** ذو] ذا، ج د

المشرق، والثاني لا ظل له، كالأجسام النيرة المشرقة كالشمس. والنور متى أشرق نفى الظلام، قالوا: فعلمنا أن العالم نور وظلمة وأنهما ممتزجان وأنهما ضدان متنافيان ينفي أحدهما الآخر، وأن ما كان ذا ظل فمن جنس الظلام، وما ليس بذي ظل فهو من جنس النور. قالوا: وإذا ثبت أن العالم من نور وظلمة لم يجز أن يكون كذلك لم يزل ممتزجاً، بل يجب أن يكونا متباينين لم يزل ثم امتزجا وأن يكون النور عالياً على الظلمة، قالوا، لأنا وجدنا النور طالباً للخلاص من الظلمة، فلو كان ممازجاً لم يزل لم يكن طالباً لخلاف ما كان عليه لم يزل، ووجدنا النور خفيفاً والظلمة ثقيلة كدرة لأن الأجسام ذوات الأظلال ثقيلة سافلة، ومن شأن الثقيل الرسوب والسفل، ومن شأن الخفيف التصاعد والاستعلاء على الثقيل، وكذلك كل شيء في العالم، فصفوه يعلو كدره، فعلمنا بذلك أن النور لم يزل عالياً على الظلمة وأنه كان في جهة العلو والظلام في جهة السفل وأنهما كانا متباينين، ومن دفع ما ذكرناه فقد دفع الوجود.

الجواب: يقال لهم: ليس فيما ذكرتموه ما يدل على ثبوت ما رمتموه من وجوه، منها أن وجودكم أجسام العالم قسمين، ذا ظل وليس بذي ظل، لا يقتضي أن العالم مركب منهما، بل ما أنكرتم أن يكون ما له ظل هو جسم كثيف مركب من أجزاء ليست بنور ولا ظلمة، ومن شأن الكثيف [أن] يستر غيره عن غيره من الأجسام، فإذا وقع على الساتر النور ولم ينفذ فيه انعدم النور عن الجهات التي يحاذيها الساتر، فظهر الظل؟ فإن قالوا: إنا نجد الظل غير ظلام خالص، بل يخالطه شيء من النور، ولهذا نفصل بينه وبين الظلام الخالص، فعلمنا أن الساتر ليس بظلمة خالصة، لأنه لو كان ظلمة خالصة لكان ظله ظلمة خالصة. ولو كان جسماً مركباً من غير ظلام ولا نور، وكان مانعاً للنور فقط، لم يكن ظله مختلطاً أيضاً، قيل لهم: إنه يلزم، إن كان في ذي الظل أجزاء من النور ولذلك يكون ظله غير ظلام خالص، أن يظهر له ضرب من الظل في جميع الأحوال، سواء قابله النور أو لم يقابله، لأن ما فيه من النور منوِّر لما يحاذيه كالشمس وغيرها من النيرات، ويلزم في الظل الذي يظهر بالليل مما يستر الأشياء عن القمر أن لا تكون فيها أجزاء من النور، أو تقلّ أجزاء النور فيه، لأن ظله في هذه الأحوال

---

٤ يكون] يكن، ج د ١٨ فعلمنا] بعلمنا، ج

يكون شديد السواد بخلاف الظل في النهار، وكلما كان المنور أضعف نوراً كان الظل أشد سواداً، فينبغي أن لا يختلف كل ذي الظل باختلاف المنور، لأن ما فيه من أجزاء النور لا ينتقص لضعف المنور.

ومنها أنا، وإن كنا نجد الأشياء على القسمين اللذين ذكرتموهما، فإنا نجد ذلك بالنهار دون الليالي، لأنا نجد الأشياء بالليالي يسترها الظلام ويغشاها كما يغشاها النور بالنهار، خصوصاً إذا قدرنا النجوم بالليل منتفية، فإن لزم من وجودنا الأشياء بالنهار على قسمين، ذي ظل وغير ذي ظل، أن العالم مركب من نور وظلمة، فليلزم من الوجود الثاني أن يكون العالم مركباً من الظلمة الخالصة.

ومنها أنا وجدنا الأشياء في العالم مُظلمة كلها بالليالي وعند فقد النيرات كلها، وظهر لنا وجود الظلام عند ذلك، فما بال النور إذا جاء محاذياً للظلام أن يدفع الظلام حتى يستنير لذلك جوّ العالم وهواه؟ والظلام على قولكم ضد للنور ومدافع له، فما باله لا يدفع النور حتى لا تستنير الأشياء المظلمة؟ وما بال هذا يؤثر في هذا وهذا لا يؤثر في ذلك مع كونهما ضدين متمانعين مطبوعين على ذلك؟ وصح أنهما ليسا بمتدافعين على ما ظنوه، بل الهواء يستنير بمحاذاة النير له، فيظن لذلك أن النور دفع الظلام.

ثم يقال لهم: لئن دل وقوع الظل لذي الظل على أن فيه أجزاء من الظلام فليدل ما لا يقع له ظل كالهواء المستنير بالشمس، فإنه لا يقع له ظل، على أنه لا ظلام فيه، فصح أن ما ألزموه على وجود ذي الظل وغير ذي الظل من أن العالم مركب منهما ليس يلزم منه. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الهواء الذي ملأ الجو الذي بين الأرض وبين النيرات كالشمس والقمر على صفة إذا قابله النير انقلب نوراً واستنار لذلك، وإذا فقد محاذاة النير له لم يستنر، فلا يكون الظلام إلا فقد النور عما يقبل النور، فلا يكون ذاتاً ولا شيئاً ولا مضادّاً للنور على ما توهمتم؟ ولهذا إذا غمضنا أعيننا حتى فقدنا رؤية النور فإنه يتخيل إلينا أنا نرى ظلاماً، ومتى قدّرنا العالم خالياً عن النيرات فإنا نتصوره مظلماً، فصح أن الظلام ليس إلا فقد النور عما يقبل النور، ويبطل بذلك جميع ما بنيتم

---

١١ يستنير] يسنير، ج ١٢ تستنير] تستر، ج د ١٦ المستنير] المستير، ج

على ذلك من السخف والهذيان الذي حكي عنكم. وإذا كان الهواء يستنير بماذا النير له، وكان لا ينفذ في الأجسام الكثيفة، بقيت الأهوية التي تحول بينها وبين النيرات تلك الأجسام الكثيفة غير مستنيرة، فيظهر لذلك الظل، لا أن في تلك الأجسام ظلاماً، والوجود لما ذكرناه أكثر شهادة والعقل له أشد تجويزاً، فبطل ما قالوه وما بنوا عليه.

وأما قولهم: إنه يجب أن يكونا غير ممتزجين لم يزل لأنا نجد النور يطلب الخلاص من الظلمة، فإنه يبطل بما ذكرناه من أنه لا خلاص ولا مناص، بل هو فقد محاذاة النير عما يقبل النور. وظهر بهذا أيضاً أنه لا خفة في النور ولا ثقل في الظلام وأنه ليس فيما يقع له ظل أجزاء ظلامية، فيستدل بثقله على ثقل أجزاء الظلام وعلى علو النور على الظلام وتسفل الظلام. ويقال لهم: لم حكمتم بوجود النور طالباً للخلاص من الظلام على تباينهما لم يزل ولم تحكموا بوجدانكم لهما ممتزجين على أنهما كانا ممتزجين لم يزل مع أن كونهما ممتزجين أظهر في الوجدان من طلب النور للخلاص، لأنه مشكل لما ذكرناه من التجويز؟ وقولكم: لو كانا ممتزجين لم يزل لم يطلب النور خلاف ما كانا عليه لم يزل، فإنه يقال لكم: ولو كانا متباينين لم يزل لم يطلب النور أو الظلمة خلاف ما كانا عليه لم يزل من التباين، وفي ذلك عدم امتزاجهما. ويقال لهم: إنا قد بينا فيما تقدم أن الوجود لا يدل على أن غير ما تعلق به الوجود مشارك لما تعلق به الوجود فيما وجد عليه، ولا يدل أيضاً على أن ما وجد عليه كان كذلك من قبل. فقولكم: إنا نجد صفو الشيء يعلو على كدره، لا يدل على أن هذا حكم كل شيء، بل لا بد من دليل يجمع بين الأشياء في ذلك. وبينا الآن أنكم أول تارك للوجود، فسقط كلامكم من كل وجه.

واحتجوا لقولهم: إنهما حيّان قويان حساسان سميعان بصيران، قالوا: لأن فعلهما يدل على ذلك وتدبيرهما، إذ الفعل لا يكون إلا من قادر عالم سميع بصير. يقال لهم: أليس من قولكم: إنهما مطبوعان على أفعالهما؟ والفعل الاختياري هو الذي يدل على ما ذكرتم، فأما الفعل الطباعي فليس يدل عليه، ولئن دل الفعل على ما ذكرتم فقولوا: إن امتزاجهما

---

١ الذي حكي] التي حكيت، ج د | بماذا] محادات، ج ٣ لا أن] لأن، ج ٦ فإنه] وانه، ج د
٨ على[٢]] طالباً للخلاص من، ج ١٢ كانا[٢]] كان، د ١٤ التباين] البياض، د ١٥ يدل] يدل عليه، ج د

يدل على أنه كان فيهما عن قصد، لأن الفعل يدل على قصد فاعله إليه. وهلا دل تضاد أفعالهما عندكم على تضادهما في أنفسهما؟ فإن كان الخير يدل على كون النور حيّاً قادراً، وهو مع ذلك مطبوع على الخير، فليدل الشر على كون الظلام جماداً عاجزاً جاهلاً، وهو مع ذلك مطبوع على الشر، كما قاله ابن ديصان.

واحتجوا لقولهم: إنهما مختلفان في المنظر والنفس، باختلاف ما شاهدوا من النور والظلمة ومن الأجسام الحسنة والقبيحة، قالوا: ولاختلاف أنفسهما اختلفا في الفعل والتدبير، وعلى قدر تضادهما تتضاد أفعالهما، قالوا: ولا يجوز أن تختلف الأنفس وتتفق الأفعال. ولو جاز ذلك لجاز أن تبرد النار ويسخن الثلج، فإذا وجدنا في العالم خيراً وشرّاً وصلاحاً وفساداً دل الخير والصلاح على خيّر حكيم، ولزم وصف فاعله بذلك، ودل الشر والفساد على شرير مفسد سفيه، ولزم وصفه بذلك. وكما لا يجوز أن يكون الخير شرّاً والصلاح فساداً كذلك لا يجوز أن يكون فاعل الخير شريراً وفاعل الشر خيراً، ويجب أن يكون ذلك منهما طباعاً، وإن كانا موصوفين بالقوى لأنهما لا يحولان عنه ولا يتغيران، فصح أن ذلك لم يقع منهما لغيرهما وداخلٍ دخل عليهما، بل بأنفسهما وجوهرهما وبقواهما، وما وقع لذلك فهو طباع غير مزايل.

والجواب: يقال لهم: إنهما إذا كانا قادرين عالمين حيين لم يمتنع أن يختلفا في أنفسهما ويتفقا في أفعالهما. فما أنكرتم أن يفعل النور الشر تارة والخير تارة، ويفعل الظلام الخير تارة والشر تارة وما الأمان من ذلك؟ بخلاف النار والثلج لأنهما ليسا بقادرين عالمين حيين، فلا يفعلان باختيارهما، بل طباعاً، فلذلك لا يجوز أن يتفقا في فعلهما، فأما النور والظلمة فهما قادران عالمان، فجاز أن يفعلا باختيارهما، فجاز أن يختارا تارة فعل الخير وتارة فعل الشر. وإذا جاز في الهندي الحالك والرومي الناصع أن يتفقا في أفعالهما مع اختلافهما في المنظر واللون، فهلا جاز مثل ذلك في النور والظلمة؟ فإن قالوا: إن الخير الذي يقع من الهندي إنما يقع منه لما فيه من النور، والشر الذي يقع من الرومي إنما يقع منه لما فيه من أجزاء الظلمة، قيل لهم: إن هذا إنما يثبت إذا ثبت لكم أن النور لا يفعل الشر تارة والظلمة لا تفعل الخير تارة.

ثم يقال لهم: إنه إذا كان زيد الهندي حيّاً واحداً، وكذلك عمرو الرومي، وكان مِن طرقنا إلى العلم بأن الخير فعل كل واحد منهما هو وقوعه بحسب أحوالهما، وكان هذا

الطريق حاصلاً في الشر الواقع منهما، فكيف يصح أن يضاف الشر إلى غير ما يضاف إليه الخير إلا أن تجعلوا الخير مركباً من جزءين، خير وشر، وتجعلوا الشر مركباً من خير و شر كما جعلتم فاعلهما مركباً من نور وظلمة؟ فيلزمكم على ذلك ألا يكون في العالم خير خالص ولا شر خالص مع علم العقلاء بأن الإحسان الموجود في العالم خير خالص، وكذلك العدل وأداء الأمانة وبرّ الوالدين إلى غير ذلك، وأن الظلم والفساد وسائر القبائح شرور خالصة. فإن قالوا: إن النور حسن المنظر تحن إليه النفوس وتميل إليه الطباع، فلا يجوز أن يقع منه شر تنفر عنه الطباع، والظلمة تنفر عنه الطباع وتنبو عنه النفوس، فلا يجوز أن يقع منه خير تميل إليه النفوس، قيل لهم: إن النفوس كما تميل إلى بعض النيرات فقد تنفر عن بعضها، كالأنوار الشديدة الإشراق، فإنها تضر بالبصر، وتنفر الطباع عن بياض شعر العجوز وبياض البرص، وبياضُ النهار يدل الظالم على موضع المظلوم، فيتمكن من ظلمه، وقد تميل وتحنّ إلى بعض الأشياء المظلمة الشديدة السواد، كسواد شعر الحسناء وسواد الأعيان والأشجار الخضراء التي تضرب خضرتها إلى السواد، وقد تعين الظلمة على الستر من الظالم والخلاص من ظلمه وتعين على النوم والاستراحة، فإذا كان الأمر في ذلك مختلفاً فلم أحلتم وقوع الخير من الظلمة ووقوع الشر من النور؟ وبطل قولكم: إنهما لا يتغيران ولا يحولان عما يقع منهما وأن ذلك طباع منهما.

فإ قالوا: عندنا أن الألوان المستقبحة الكدرة هي من الظلمة والمستحسنة من النور، قيل لهم: ليس الكلام فيما تعتقدونه، وإنما الكلام فيما تستدلون به على أنه لا خير من الظلمة ولا شر من النور بما ترونه من ميل الطباع إلى الأشياء النيرة ونفرة الطباع عن الأشياء المظلمة، فإذا كان الأمر في ذلك مختلفاً كما ذكرناه بطل استدلالكم لما تعتقدونه.

واحتجوا لقولهم: إنهما غير متناهيين من جميع الجهات إلا من جهة تلاقيهما، قالوا: لأن الشيء إنما ينتهي عند غيره، فإذا لم يكن غيرهما صح أنهما لا ينتهيان إلا من جهة تلاقيهما.

---

٢ الخير[١]] النور، د ١٠ البرص] البرصاء، ج ١٢ الخضراء] الخضرة، د ١٥ إنهما] إنها، د
٢٢ إنهما] انها، ج | جهة] جهات، ج

والجواب: إن الشيء تظهر نهايته عند غيره وتظهر عند آخر جزء من أجزائه وعند ما يمكن أن نقدّر فيه غيره. ألا ترى أنا نعلم تناهي الجبل عند رؤية طرفه وعند الفراغ الذي يمكن أن نقدر فيه غير الجبل؟ فمن أين علمتم أنه لا ينتهي النور والظلمة عند الفراغ الذي يمكن أن يقدر فيه إما ظلمة من جهة أعلى النور أو نور تحت الظلمة؟ فإن قالوا: لو كان النور متناهياً من جهة العلو، ومن شأن النور التصاعد، لما لحقته الظلمة ولما امتزجا، لأن من شأن الظلمة الرسوب، قيل لهم: ما أنكرتم أن يكونا ممتزجين لم يزل على ما ألزمناكم ذلك وأجبنا عن شبهتكم لذلك؟ ومَن سلّم لكم أن من شأن الظلمة الرسوب؟ وما قلتموه من أنها ثقيلة غير مسلم أيضاً، فما أنكرتم أن يكون من شأن الظلمة التصاعد أيضاً، فلذلك لحقته، أو يكون من طبعها التصاعد ومن طبع النور الوقوف، فلحقته لذلك وامتزجت به؟ ثم لا حاجة بنا في ذكر احتجاجاتهم لاختلافهم فيما بينهم، نحو احتجاجهم لقولهم: إنهما متماسان من جهة تناهيهما، أو بينهما فرجة.

واحتجوا لقولهم: إن كل واحد منهما من النور والظلمة أجناس خمسة وحواسّ خمس، قالوا: لأنهم وجدوا ما في العالم من النفع مختلفاً، فالنفع الذي في الماء خلاف النفع الذي في النار، والنفع الذي في النار خلاف النفع الذي في الريح، وكذلك الأرض والنسيم، فحكموا لذلك بأن أصول ذلك النفع أجناس خمسة، وكذلك الضرر والفساد اللذان في النار خلاف الضرر والفساد اللذان في الماء، وكذلك الأرض والريح والنسيم، واختلاف الفروع عندهم يدل على اختلاف الأصول. والجواب: يقال لهم: إنكم بنيتم هذا على اعتقادكم أن أجسام العالم متركبة من النور والظلمة، ثم قسمتم الانتفاع بالمتركب منها على زعمكم إلى خمسة أقسام، وكذلك الضرر به على خمسة أقسام، وقد بينا بطلان أصل هذه المقالة، فبطل كل ما بنيتم عليه من الفروع، وبينا أيضاً فيما تقدم أن الوجود ليس بدلالة تامة. ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون إنما اختلفت المنافع والمضار لأن الطبائع الخمس أصول بنفسها، لا أنها متركبة من شيء، بل الأشياء تتركب منها، على ما

---

١٦ وكذلك] لذلك، ج ١٧ اللذان[2]] اللذين، د | وكذلك] ولذلك، د ١٩ متركبة] مركبة، ج
٢٢ ليس] ليست، ج د

حكيناه عن أهل الدهر، فلم كان قولكم أولى من قولهم؟ والآراء متى تدافعت تساقطت، ولزم الرجوع إلى غيرها مما يدل عليه الدليل.

واحتجوا لامتزاجهما بعد التباين بما يشاهدون من امتزاجهما اليوم وبأنها لو بقيت على التباين لما كان هذا العالم المختلط خيره بشره. قالوا: وينبغي أن يكون سبب الامتزاج من الشيطان الظلمي دون النور، لأن الشيطان هو المبتدئ بالبغي وطلب ما ليس له. فأما النور فهو حكيم عادل، والحكيم لا يطلب ما ليس له ولا يتخطى إلى ضده ليخلط نوره بظلامه وحَسَنه بقبيحه وخيره بشره، لكن الحكيم لا يخلّي الظالم وظلمه، بل يدفعه عن ذلك ليجري التدبير على محبته، لا على محبة الشيطان السفيه. إلا أنه لا يمكن المدافعة إلا بأجزائه، لأنه لا شيء غيرها يدافعه به، والعزيز الحكيم إذاً لم يجد بدّاً من مدافعه ضده بنفسه وبأجزائه وعلم أنه متى دافعه لابسه وخالطه [و]أن تكون تلك الملابسة بأسر منه للباغي وقهر منه له. قالوا: وذلك من فعل النور غير مبطل لفعل الشيطان كله، فلا مانع من أن يُضرّ بما امتزج به من الأنوار بعض الإضرار، وإضراره به إضرار مأسور، لا إضرار آسر، ولأن يُضرّ به وهو مأسور أسهل من أن يُضرّ به وهو آسر قاهر، فاحتمل النور ما لم يجد منه بدّاً من احتمال الأذى والمكروه على أحكم الوجوه وأصوبها، ولعلمه بأن العاقبة تكون له فيما بعد. واحتجوا لذلك ولكثير من أقاويلهم بالأخبار عن أسلافهم وعمن أثبتوا له الرسالة.

والجواب: يقال لهم: ليس يخلو النور العزيز القاهر على قولكم من أن يكون قادراً عزيزاً لنفسه أو لا لنفسه، فإن كان كذلك لا لنفسه لم يكن بد من غيرٍ يجعله قادراً قاهراً، وليس يجوز أن يجعله ضده، وهو الظلمة، قادراً لأنه لو كان كذلك لكان أولى بالقدرة والعز من النور، ولا ثالث عندكم غيرهما يجعل النور قادراً قاهراً. ومتى كان كذلك لنفسه لزم أن لا يجوز عليه العجز والضعف على وجه من الوجوه، ولهذا أحلتم أن تكون الظلمة آسرة للنور، بل جعلتم النور هو الآسر لتثبتوا للنور القهر والعلو على الظلام، فكيف يجوز، والنور قاهر لنفسه، أن يمانعه ضده بعض الممانعة حتى يُحْوَج

١٢ الإضرار] الاضطرار، ج ١٣ مأسور[٢]] مأسوراً، ج. ٢٣ فكيف] وكيف، ج د

القاهر إلى مدافعته بأجزائه ويمكّنه من ملابسته بأجزائه وإضراره بها؟ وكيف يصح أن يقال في القاهر لنفسه: إنه لم يجد بدّاً من مخالطته له وإنه لم يجد بدّاً من احتمال الأذى والمكروه، وكل ذلك صفات النقص والعجز والضعف، وتمكُّن ضده من أن يضر به بعض الإضرار من صفات الغلبة والقهر؟ فعلى قولكم في النور شر، وهو الضعف، وفي ضده خير، وهو بعض القهر والغلبة للنور، فكلامكم في ذلك متهافت متناقض.

ثم يقال لهم: ليس يخلو النور والظلمة إما أن يكونا متساويين في القدرة أو غير متساويين. فإن كانا متساويين في ذلك، والنور حكيم، لزم أن يدافع ضده مدافعة لا يتمكن بها من محاولة مخالطة أجزائه والإضرار به ومن ضرب من ضروب الفساد، وإن كانا غير متساويين لم يخل إما أن تكون الظلمة أقدر منه أو يكون النور أقدر من الظلمة. فإن كان النور أقدر لزم ما ذكرناه على طريقة الأولى والأحرى، وإن كانت الظلمة أقدر بطل جميع مذاهبكم وتفريعاتكم من أصلها، ولزمكم ما لا طاقة لكم به. وظهر بما ذكرنا من وجوه الفساد فساد نقلكم عن أسلافكم وأنه لم يكن فيهم رسول صادق، لأن الصادق لا يأتي بمثل هذا المتهافت المتناقض والسخف الذي تزدريه العقول.

ويقال لهم: إن كانت الظلمة تقدر عندكم وتتمكن من الإضرار بأجزاء النور على ما جوزتموه، فجوزوا أن تتمكن أيضاً من بعث من اعتقدتموهم رسلاً تبعثهم الظلمة ليُضلوا الناس ويلقّنوهم السفه والسخف وما يدعوهم إلى الفساد في الأرض، ومتى جوزتم ذلك لزمكم تجويز بطلان مذاهبكم وما اعتقدتموه في النور والظلمة على ما حكيناه عنكم وأن يكون الحق ما أتى به غير أنبيائكم من حدوث العالم وإثبات الصانع الذي لا يشبه الأشياء وأنه لا يجوز عليه صفة نقص ولا ضعف، على ما ذهب إليه المسلمون.

فإن قالوا: إن فيما أتانا به أنبياؤنا أشياء حسنة، نحو الأمر بالتسبيح والتقديس والأمر بالأفعال الحسنة نحو بر الوالدين والإحسان والعدل إلى غير ذلك، قيل لهم: ما أنكرتم أن تأمرهم الظلمة بها ليغروكم بذلك وليلبس عليكم أمرهم، فتظنوا أنهم رسل من قبل النور، فتقبلوا منهم ما لقّنوكم من السخف والسفه، ولو لم يأمروكم ببعض المحسنات

١ وكيف] فكيف، ج د   ٨ بها] به، ج د | ومن] وعن، ج د   ١١ وتفريعاتكم] وتفريعتاكم، ج
١٢ ذكرنا] ذكرناه، د   ١٥ بعث] بعثه، ج د

وأتوكم بكل المقبحات لعلمتم أنهم رسال الظلمة، فلم تقبلوا عنهم شيئاً مما أتوكم به؟ وعلى أنه لا شبهة في أن ما أتى به غيرهم من الأنبياء الذين أتوا على خلاف مذاهبكم الأمر بالمحسنات، فجوزوا صدقهم وأنهم رسل من النور، ومتى جوزتم ذلك لم تأمنوا أن تكونوا على الباطل في جميع ما تذهبون إليه. فتبين بما ذكرنا أن جميع ما احتجوا به لتفضيل مذهبهم لا يدل على صحة ما راموه.

ثم من بعد هذا نحكي مذاهب من خالفهم ممن قال بالنور والظلمة، ونُعرض عن ذكر احتجاجاتهم على المانوية فيما خالفوهم عليه، كما أعرضنا عن ذكر كثير من احتجاجات المانوية لما اختلفوا فيه فيما بينهم، كالقول بأن النور هل يتخلص بكليته من الظلام أو يبقى فيه شيء منها، لأنه لا حاجة لنا في ذلك بعد إبطال أصول مقالاتهم، وإنما نحكي مذاهب من خالفهم من طبقتهم ليحيط علم المسترشد بجميع ما قالوه، وهو يتمكن من إبطال جميعها بما أوردناه عليهم وبما نورده. ولأنه يتبين أيضاً بحكاية جميعها كيفية أخذ بعض القوم عن بعض، وكيف تتداخل مذاهب المبطلين، وتظهر أيضاً نعم الله تعالى على المسلمين حين عصمهم بما أيدهم به من الحجج عن مثل هذا التخبط في الضلال.

فصل

قال أبو عيسى: وقد كان قبل ماني قوم يقولون بالاثنين يقال: إن ماني أخذ عنهم كثيراً من قوله، فكانوا يزعمون أن النور والظلمة كانا حيين لم يزل، إلا أن النور حساس عالم والظلمة جاهلة عمية، وأنها لم تزل تتحرك حركة عجرفية، فبينا هي كذلك إذ هجم بعض هُمّاماتها على حاسة من حواس النور، فابتلع منه قطعة على الجهل، لا على القصد، فصارت في جوفه، وشبهوا ذلك بأنواع من التشبيه نقتصر منها على واحد، قالوا: كالمجنون العَسُوف الذي يخبط في أموره ويتعجرف في أفعاله، لا يقصد شيئاً دون

٥ لتفضيل] لتفضل، ج ٩ فيه] عنه، د ١٠ علم] على، ج د ١٥ قوم] -، ج | ماني[٢] + (حاشية) مانياً، د

شيء ولا ينظر في عاجله ولا آجله، وربما أورطه ذلك في عظيم البلاء، وربما سلم منه. قالوا: فلما رأى النور الأعظم ذلك عمد إليهما، فبنى منهما هذا العالم ليعمل في استخراج ما ابتلعته من النور، ولم يتمكن من ذلك إلا بهذا التدبير. قال أبو عيسى: وهؤلاء والمانوية يتفقون في كثير من أقاويلهم واعتلالاتهم، قال: وبلغني أن المزدقية اليوم أو أكثرها تتمسك بهذه المقالة، وبلغني أيضاً أنهم يميلون إلى قول المانوية، إلا أنهم يزعمون أن مزدق، وهو الذي ينسبون إليه، كان نبيّاً وأن الرسل تترى، كلما مضى واحد قام واحد، وزعموا أن مزدق أباح لهم أن يطأ هذا حرمة هذا وهذا حرمة هذا، وأباح لهم قتل مخالفيهم، وحكى أن مزدق كان يدين بالقتل لتخلص الأرواح من الأبدان التي تضر بها.

قول الديصانية

الذي حكي من أقاويلهم فأكثرها يوافق المانية، ويخالفونهم في أشياء، منها أن الظلمة موات غير حساس ولا عالم ولا قادر، وهو راكد غير متحرك، وأفعاله تقع منه طباعاً، والعلم والقدرة والحس والقصد والتحرك للنور خاصة. واعتلوا لذلك بأن الظلمة ضد النور، فيجب أن تكون صفاته على الضد من صفات النور. وبطل هذا بما قدمناه من أن الظلمة فقْد النور عما يقبل النور.

ومنها أن قالوا: إن النور جنس واحد وكذلك الظلمة، قالوا: والنور يدرك إدراكاً متفقاً، فسمعه هو بصره وهو شامّه وهو ذائقه ولامسه، وإنما اختلفت الأسماء لاختلاف البنية والتركيب واختلاف ملاقاة الظلمة إياه عند الاختلاط به. وقالوا: اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو الصوت وهو المجسّة، إلا أنه وُجد لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة، وكذلك هذا في الطعم وغيره. وإنما قالوا بذلك تقريراً لقولهم: إن جنس كل واحد منهما واحد، واعتلوا لذلك بأن الجنس إنما يختلف لشائبة تشوبه

١ منه] منها، ج د ٤ والمانوية] المازونية، ج د ١١ ويخالفونهم] يخالفوهم، ج

وداخل يدخل عليه، فلما كان كل واحد من النور والظلمة قبل الامتزاج متخلصاً من صاحبه لزم أن يكون كل واحد منهما جنساً واحداً. وأيضاً، فالاختلاف إنما يكون بين المتضادات، فأما ما لا تضاد فيه فإنه يلزمه الاتفاق. وكذا هذا اعتلالهم لقولهم: إن سمع النور هو بصره، وإن اللون هو الطعم، على ما حكيناه عنهم، ولأجل هذا حكي عنهم أن النور بياض كله وأن الظلمة سواد كلها.

ومنها أن قالوا: إنهما كانا لم يزل متحاذيين يلتقيان بصفحتهما، وكل واحد منهما في حيزه غير مختلط بالآخر إلى أن مازج النور الظلمة. ثم اختلفوا في سبب الممازجة، فزعم بعضهم أن النور كان يتأذى بالظلمة لخشونتها وغلظها، فأحب أن يُرقها فيكون أسهل عليه في مسها، فبنى منها هذا العالم وصوّر هذه الصور، ثم لا يزال كذلك حتى يرقها فيتخلص منها. وزعم بعضهم أنه ليس الأمر كذلك، ولكن النور تأذى بها فدفعها عن نفسه، فدخل فيها منه شيء فامتزج بها، كالرجل الذي يكون في الوحل فيعتمد على شيء ليخرج منه، فيزداد فيه ولوجاً. وحكي عن بعض من يخبر عنهم أن النور دخلها اختياراً ليصلحها، فلما شابكها صار مضطرّاً يحاول الخلاص منها. وكان من اعتلال جميعهم لذلك أن النور حكيم، والحكيم يدفع عن نفسه المضار ويستعمل حكمته في ذلك، ولا بد في دفع أذاها أن يحتمل المكروه في مدافعة الأذى بنفسه لأنه ليس إلا نفسه ولا بد في ذلك من مباشرتها وملابستها.

ثم اختلفوا فقال الذين زعموا أن النور قصد إلى الدخول في الظلمة ليرقها ويلين خشونتها: إن الحكمة هي أن يحتال في دخولها من حيث يلين عليه المدخل، لأنه لم يكن ما كان يلقاه من خشونتها لاختلاف في جنسها، بل هي بمنزلة أسنان المنشار ولين صفيحته، فيعمل في تليينها من داخل حتى ينتهي إلى الحد الخارج الذي كان يليه منها في البدء، وقد أرقّ وراءه، فيخرج منه حينئذ، وقد زال غلظه وضعفت حدته، فيكون دخوله فيها وخروجه منها على هذه الصفة أسهل من مباشرة حدها وخشونتها في البدء. وشبهوا ذلك بمن يلقاه سبع فاضطر إلى مدافعته، فليست الحكمة في أن يلقي نفسه

---

٨ لخشونتها] بخشونتها، د **٩** منها] منه، ج د **٢٣** فليست] فليس، ج د

عليه، ولا أن يلقاه من حيث تخرج أنيابه ومخلبه، ولكن الحكمة أن يلقاه من حيث يلين منه ويقلّ مكروهه.

وردّ عليهم الآخرون فقالوا: ليس الحكمة في دفع المكروه أن يقصد النور إلى الدخول في الظلام مع علمه بأنه متى دخل فيها أحاطت به من جميع الجهات، فيعظم لذلك مكروهها، وشبهوا ذلك بمن كانت إلى جنبه جيفة يتأذى بنتنها، فليست الحكمة في دفع أذاها أن يدخل في جوفها، ثم يحاول الخروج منها، وإنما الحكمة دفعها من حيث تليه، فإن خالطه منها شيء عمل في إزالته. فيقال لهؤلاء بأجمعهم: إذا كان النور والظلمة ضدين قديمين عندكم، ويجب لذلك اختلاف صفاتهما، فكيف يجوز أن يحولا عن صفاتهما التي كانا عليها لم يزل؟ وكيف يجوز أن يرق الظلام بعد غلظه ويلين بعد خشونته؟ وكيف يجوز أن يكون بعضه ليناً كصفيحة المنشار وبعضه خشناً كأسنانه، ويكون مع ذلك جنساً واحداً؟ وإن كان النور يتأذى بها لم يزل، فلماذا لم يقصد في دفع أذاها لم يزل، فإذا احتمل مكروهها لم يزل فهلا احتمله لا يزال؟ وإذا جاز أن يلين الظلام بعد الخشونة ويرق بعد الغلظ، فهلا جاز أن يغلظ النور بعد الرقة؟ وإذا كان في الظلام بعض اللين كصفيحة المنشار ففيه خير، وإذا احتمل النور مكروهها ففيه شر، فكل ذلك منكم تخبّط في الضلال، نعوذ بالله من ذلك.

مقالة المرقيونية

دانوا بأن الله تعالى حق لا يستطيع أحد دفعه ولا إبطاله. قالوا: وكذلك الشيطان موجود من غير أن يكون من أمر الله تعالى، قالوا، وإن كان فيما بينهما كون ثالث متوسط دون الله وفوق الشيطان، في الطباع سليم وديع ليّن، فبغى عليه الشيطان وظلمه ومازجه بنفسه، ثم بنى من ذلك المزاج هذا العالم. وإنما مازجه ليستفيد بذلك

---

٣ في دفع] ودفع، ج **٥** بنتنها] نتنها، ج | فليست] فليس، ج د **٧** فيقال] فقال، ج د **٩** كانا عليها] كانتا عليه، ج د **١٩** الله] + تعالى، د

من فعله، فيحسن به قبيحه ويحيي به موته ويلين به قساوته ويتطبب به. ثم أقام قواه وهمومه في العالم تدبر ذلك وتسوسه، فمِن قواه البروج الاثنا عشر والكواكب السبعة والشمس والقمر وغير ذلك، وهي أرواح الشيطان، وكل ما في العالم من الحيوان المتضاد الذي يأكل بعضه بعضاً والقذر فمن الشيطان، ولم يكن العلي الأعلى ليخلق ذلك، بل صانِعها الشيطان النجس الرجس، وقواه متسلطة على العالم تدبره، وهو صانع الأشجار المثمرة وغير المثمرة، وهو مرتب معايش الأرض بالفصول الأربعة، وهو مقلب أنوار الزمان في الليل والنهار، وهو يقسم هذا المال بين جنوده، ويكون منهم في ذلك تحاسد وغارات من بعضهم على مال البعض، ويكون بينهم الفساد والجزع بِرُسُلٍ لهم كاذبة وأديان موبقة، وكل ذلك من هموم الشيطنة وقواه الملعونة.

فأما ألا يكون للأشياء مدبّر كما ظنه أهل الدهر فلا يستقيم لأن المدبر أبين وأظهر وجوداً من أن تلتبس عليه الدلالة. وأما أن يكون كما قاله الموحّدون من أن العلي الأعلى أحدث هذه الأمور لا من شيء فهذا ما لا يكون في القدرة، ولا من صفة الحكيم إحداث الشرور. وأما أن يكون صانع الناس والحيوان شيطاناً وخالق سائر العالم الرحمن الرحيم، كما يقوله أصحاب الاثنين، فلا يستقيم، فلئن كانت الحيوان مفسدة قاتلة فكذلك الحرّ بحرّه والبرد بزمهريره، والمياه مغرقة والحجار صادمة والحديد قاطع والنار محرقة، وإنما هذا العالم يدبره واحد متصل تدبيره، متفقة في الشر صفاته، مريد للفساد. فلما رأى ذلك العلي الأعلى تحنّن على الأوسط اللين الذي هو أسير في يد الشيطان، ولم يرد مقابلة الشيطان ولا التلطخ بقذره، فبعث روحاً منه، فسيّحه في هذا العالم، وهو عيسى روح الله وابنه، بعثه نذيراً ورحمة، فمن سار بسيرته، لم يقتل شيئاً ولم يزاوج النساء وجانب الزهومات والمسكر وصلى لله دهره وصام أبداً، أفلت من شرّ الشيطان، وهذا، زعموا، جُمّاع الأمر.

وهذه الفرقة أشد تخبطاً في الضلالة من التي تقدمت، فيقال لهم: بمَ عرفتم العلي الأعلى، إن كان مدبّر العالم عندكم هو شرير مريد للفساد وهو باني هذا العالم؟ وما

---

٢ الاثنا] الاثنى، ج د **٣** والشمس] الشمس، د **٦** مرتب] يرتب، ج **٧** مقلب] مقليب، د
٩ الشيطنة] الشطنة، ج **١٤** فلئن] فلان، ج **٢١** شرّ] سل، ج | جُمّاع] اجماع، ج

طريقكم إلى العلم بهذا الثالث الذي بغى عليه الشيطان؟ وما أنكرتم أن يكون هذا الذي اعتقدتموه زيّنه لكم الشيطان المريد للفساد؟ وبمَ عرفتم أن عيسى رسول صادق، وما أنكرتم أن يكون من رسل الشيطان الكاذبة وأن يكون دينه من الأديان الباطلة الموبقة كسائر الرسل وأديانهم عندكم؟ وكيف يصح من الشيطان، وهو موات عندكم، أن يبغي على الثالث، فيحيي بذلك موته؟ فإن قالوا: فعل ذلك طباعاً، قيل لهم: قولكم: إنما بنى هذا العالم ليستفيد من فعل الثالث ويتطبب به ويحسن به قبيحه، هو إخبار عن داعيه إلى ذلك وقصده، فإن كان مواتاً فكيف يكون له داع، والداعي لا يتصور إلا للحي العالم؟ وأيضاً، فإن كان يفعل الشيطان طباعاً فهو مطبوع على الشر، فكيف يصح أن يلين بعد القسوة ويحسن بعد القبح ويحيا بعد الموت؟ ونعوذ بالله من الضلال.

قال أبو عيسى: وحكى عنهم المخبرون، وهم قوم من أهل الكلام، أنهم قالوا مع بعض ما وصفنا عنهم: إن الكون الثالث هو الإنسان الحساس الدراك الذي لم يزل، قالوا: هو الذي خلط النور والظلمة ومزجهما على التعديل بينهما. واعتلوا لذلك بأن الأصلين متضادان، فلم يجز أن يجتمعا على بناء هذا العالم، فلا بد من ثالث يحملهما على ذلك، ولا بد من أن يكون مخالفاً لهما، لأنه لو كان من جنسهما لكان حكمه حكمهما، فيرجع الأمر إلى أن لا يوجد فعل ولا تدبير، لأن المختلفين لا يتفقان على تدبير واحد. وزعم المخبر عنهم أن الإنسان هو الحياة التي في هذا البدن.

مقالة الماهانية

حكيت عنهم موافقة المرقيونية، لكنهم يقولون بالنكاح والذبائح، وهم بعد يميلون إلى النصرانية ويتخذون البيع والصلبان ويعظمون أمر المسيح. وحكي عنهم أنهم يثبتون الأصول الثلاثة ويزعمون أن المعدل هو المسيح.

---

٢ وبمَ عرفتم] ثم عرضتم، د ٥ فيحيي] فيحي، ج د ١٤ يجز] يجوز، د ١٨ الماهانية] الماهنانية، د

فأما الكَنْثائية، وهم الصيامية، فنسبهم قوم إلى النصرانية. وزُعم أن لهم بيعة يقال لها كنثا نسبوا إليها. وزعم بعضهم أنهم يقولون: أصول العالم ثلاثة، الماء والأرض والنار، وإنها اختلطت، فصار منها مدبرون للخير والشر. وأضاف قوم الصيامية إلى الصابئين وأضافهم قوم إلى أصحاب الاثنين، وزعموا أنهم أهل تقشف وامتناع عن النكاح والذبائح.

فصل

ونحن نقتصر من ذكر خرافاتهم على القدر الذي ذكرناه، فإن الناس أكثروا من ذكرها ومن ذكر اختلافاتهم بينهم، وذكروا ما هذوا به من الحرب بين الأصلين، منها ما ذكره الحسن بن موسى والمسمعي، وذكروا من اعتقدوا نبوته، وذكروا عنهم شرائع من صلاة وزكاة إلى غير ذلك، وأنهم قالوا: إن ماني آخر الأنبياء. فأما رؤساء مذاهبهم، قالوا، منهم ابن أبي العوجاء، وقد اختص بأن قال: إن [كل واحد من] الأصلين ينقسم خمس حواس، فالحاسة التي يدرك بها الألوان غير الحاسة التي يدرك بها الطعوم، وكذا في سائر الحواس. ومنهم عبد الله بن المقفَّع، واختص بأن قال: إن النور دبر الظلمة وأدخل نفسه فيها لما هو أصلح له في العاقبة، ونفى ما ذكرته المنانية من الأقاصيص الشنيعة في حرب الأصلين، وأقر بالحركات وأنها غير الأعيان، وزعم أن الحركات طبيعة للكونين وأن حركات النور خير وحركات الظلمة شر.

ومنهم النعمان الثنوي، وهو الذي قتله المهدي، واختص بأن أنكر الحركات على ما ذهبت إليه الثنوية، وقال بالجزء الذي لا يتجزأ، إلا أنه قال: الجزء جسم طويل عريض عميق، إما من جوهر النور أو من جوهر الظلمة. ومنهم بشار بن برد الأعمى الشاعر، واختص بأن قال: ليس على الناس أكثر من المعرفة واجتناب ما هو مكروه في الطباع

---

٢ كنثا] مكنثا، ج د **٣** الصابئين] الصابين، ج د **١١** كل...من] زيادة عن المغني ج ٥ ص ٢٠
١٤ المنانية] المانية، ج **١٥** الشنيعة] االشنعة، د **١٨** جسم] جسيم، ج

من القتل والغصب إلى غير ذلك، وأنكر أن يكون في جوهر النور إله ومألوه ورب ومربوب كما ذهب إليه الثنوية. ومنهم ابن [أخي] أبي شاكر واختص بأن قال: إن الحركة صفة للمتحرك لا هي [هو] ولا غيره. ومنهم غسان الرُّهاوي واختص بأن الحركات أجرام لطاف تتحلّ من المتحرك، وهي باقية الأعيان. ومنهم ابن طالوت قال بمذهب ابن أبي العوجاء واختص بأنه في كل واحد من الأصلين جنس سادس غير الحواس الخمس يميز بين المحسوسات ويفصل بعضها من بعض وجوهر مخالف لجوهر الأصلين، وهو كيان لطيف ليس بمرئي، وإنما يستدل عليه بتدبيره.

ونحن نذكر من بعد هذا ما ألزمهم علماء التوحيد، إن شاء الله تعالى.

فصل

أما قولهم بقدم النور والظلمة فقد ألزموهم على ذلك بأنه ليس يخلو إما أن يكونا جسمين أو عرضين أو أحدهما جسماً والآخر عرضاً. فإن كانا جسمين فقد دللنا على حدوث الجسم، وإن كان أحدهما جسماً لم يكن الثاني إلا راجعاً إلى النفي، كما ذكرنا من قبل أن الظلمة ليست إلا فقد النور عما يقبل النور، أو يكون عرضاً، وقد بينا حدوث الأجسام والأعراض. وإن كانا عرضين لم يخل إما أن يكونا في محل أو لا في محل. فإن كانا لا في محل فكيف يكونان في جهتين بأنفسهما، فيكون أحدهما في جهة العلو والآخر في جهة السفل كما قالوه، والعرض لا يشغل حيزاً بنفسه؟ وكيف يمتزجان، والامتزاج لا يعقل إلا بين حجمين؟ وكيف يظهر من امتزاجهما الأجسام الغليظة ذوات الأظلال؟ وقد دللنا أيضاً على حدوث الأعراض، فإن قيل: إنكم دللتم على حدوث الأعراض تبعاً لحدوث محالّها، وهذه أعراض موجودة لا في محل، فما دليلكم على حدثها؟ قيل له: إن الأعراض لا يعقل وجودها إلا في محل أو في جهة، إن صح وجودها من دون محل. فإن ذهبوا إلى وجودها لا في محل فلا بد من أن يقولوا بوجودها في الجهات، ومتى قالوا

---

٤ ابن طالوت] ابن ابي طالوت، ج د ٥ بأنه] بان، ج د ١٣ ليست] ليس، ج د

بذلك فما دللنا به على حدث الأجسام يرد عليهم، وإن كانا في محلين بطل القول بالتثنية، ولزم القول بقدم أصول أربعة.

وأما قولهم بأنهما لم يزالا متباينين، ثم امتزجا، فقد ألزموهم عليه أن تباينهما عندكم ليس إلا لتضادهما وتنافرهما، ولا يجوز تغيرهما عما كانا عليه من التضاد والتنافر، وهذا يلزم منه تباينهما لا يزال إلا أن يثبتوا ثالثاً قهرهما على الامتزاج. فإن أثبتوه تركوا القول بالتثنية، وقيل لهم: أفذلك الثالث قديم أم محدث؟ فإن قالوا: قديم، قيل لهم: أفعل امتزاجهما طباعاً أم بقصد واختيار؟ فإن قالوا: طباعاً، قيل لهم: فهلا فعله لم يزل، فيكونا ممتزجين لم يزل؟ ويقال لهم: ما قولكم في امتزاجهما، أهو خير أم هو شر؟ وإن قالوا: خير، قيل لهم: فإذن هو من فعل النور، لأن الخير عندكم لا ينسب إلا إلى النور، وفي ذلك إبطال الثالث والقول بكونهما ممتزجين لم يزل، فإن كانا متباينين لزم تباينهما لا يزال. ويلزمهم هذا أيضاً إذا قالوا: إن الامتزاج شر. فإن قالوا: فَعله عن اختيار وقصد، لزمهم ما تقدم من الخروج عن التثنية إلى التثليث، وقيل لهم: فامتزاجهما خير أم شر؟ ويعود ما تقدم من أن ذلك الثالث من جنس النور أو من جنس الظلمة، ويبطل القول بالثالث المختار، ويلزم أن يفعل النور أو الظلمة الامتزاج طباعاً، فيكونا ممتزجين لم يزل أو متباينين لا يزال.

فإن قالوا: الثالث محدَث، قيل لهم: أحَدث بمحدِث أو لا بمحدِث؟ فإن قالوا: لا بمحدث، قيل لهم: ما أنكرتم أن يحدث الامتزاج لا بمحدث، فيبطل قولكم بإضافتهما إلى النور والظلمة؟ وإن قالوا: حدث بمحدث، قيل لهم: أهو قديم أم محدَث؟ فإن قالوا: محدَث، لزم القول بحدوث ما لا أول له من الحوادث وإضافتها لا إلى النور أو الظلمة. وإن قالوا: حدث بمحدِث قديم، قيل لهم: أمحدِثه واحد من الأصلين أم ثالث؟ فإن قالوا: ثالث، تركوا القول بالتثنية، وإن قالوا: واحد من الأصلين، قيل لهم: أفعله طباعاً أو عن قصد؟ فإن قالوا: طباعاً، قيل لهم: فهلا أحدثه من قبل، فيكونان ممتزجين لم يزل؟ وإن قالوا: عن قصد، قيل لهم: أهو خير أم شر؟ فإن قالوا: هو خير، قيل لهم: فينبغي أن يكون من النور، ويلزم منه أن يكون الامتزاج خيراً، ويلزم أن لا يطلب

---

١٠ يزال] يلزال، ج

النور الخلاص من الظلمة وأن لا يكون الامتزاج سفهاً، وكل ذلك باطل عندهم. وإن قالوا: هو شر، قيل لهم: ففاعله هو الظلمة.

وقيل لهم: إن قدرت الظلمة على أن تقهر النور على الامتزاج لزم أن تقهره على ذلك أبداً، فلا يتخلص النور من الظلمة. وإن قدر النور على الخلاص ودفع الظلمة بعد الامتزاج، فهلا فَعَلَ النور ضد المحدَث الذي أحدثته الظلمة، فيخلص بذلك من الامتزاج في الأول ولا يضطر من بعد إلى دفعه عن نفسه؟ وهذا ألزم للديصانية، لأن النور عندهم قادر عالم والظلمة موات عاجزة. ولأن عند الكل تضادهما يقتضي تضاد أفعالهما، فإذا أحدث أحدهما ما يقتضي الامتزاج لزم أن يفعل الثاني ضده، وفي ذلك تباينهما واستحالة امتزاجهما.

حكاية

حكي عن أبي الهذيل رحمه الله قال: دخلت على صالح بن عبد القدوس الثنوي في حداثتي فقلت: إنا نحب أن ندير بيننا وبينك شيئاً، فسلنا حتى نجيبك أو نسألك فتجيبنا، واستصغرني للحداثة وقال: سلني حتى أجيبك. فقلت: خبّرني ما الدنيا؟ قال: من أصلين قديمين امتزجا، فكانت الدنيا من امتزاجهما، وكانا في أزليتهما متباينين. قلت: أفلا تحدثني عن تباين الأصلين، أهو هما أم غيرهما؟ قال: تباينهما هو هما. قلت: فامتزاجهما هو هما أم غيرهم؟ قال: هو هما. قلت: أفلا تحدثني عن الامتزاج، لمّا وقع ذهب التباين؟ أفليس على زعمك يجب أن يكون قد بطل الأصلان وحدث أصلان غيرهما؟ قال: فقال: أعِد عليّ، فقلت: خبرني عن الامتزاج، أهو الأصلان أم هو غيرهما؟ قال: هو هما، ما لم يكن خيراً فهو شر وما لم يكن شرّاً فهو خير. قال: قلت: فالامتزاج هو الأصلان والتباين هو هما؟ قال: نعم. قلت: وللامتزاج كانت الدنيا

---

١٣ سلني] سألني، د ١٨ أهو] هو، ج ٢٠ فالامتزاج] الامتزاج، د | وللامتزاج] والامتزاج، د

وللتباين لم تكن، والامتزاج هو هما والتباين هو هما، فالآن دنيا والآن لا دنيا إذا كانت العلّة الموجبة لكون الدنيا موجودة والعلة الموجبة لإبطال الدنيا موجودة. فانقطع ولم يدرِ ما يقول، وأنشد يقول:

أَبَا الْهُــذَيْلِ هَــدَاكَ اللهُ يَا رَجُــلُ ... فَأَنْـتَ حَقّـاً لَعَمْـرِي مِفْصَـلٌ جَـدِلُ

ومما يلزمهم على قولهم: إن الأصلين قديمان، أنهما إذا كانا قديمين، وقد بينا فيما تقدم أن القديم لا يكون قديماً إلا لذاته، وعندهم أن النور نور لذاته، والظلمة ظلمة لذاتها، فلزمهم أن يكونا نورين لذاتيهما أو ظلمتين لذاتيهما، لأن القدم يكشف عن حقيقة ذات القديم، فالمتشاركان فيه يجب أن يكونا مثلين لذاتيهما، وقد تقدم تقرير هذه الدلالة.

ومما يلزمهم أيضاً أنهما إذا كانا قديمين لذاتيهما وكان النور قادراً لذاته لزم في الظلمة أن تكون قادرة لذاتها، والمنانية لا بد من أن تقول في الظلمة ذلك. فأما الديصانية فيبطل قولهم بهذا لأنهم يثبتونها عاجزة لذاتها مع قولهم: إنهما قديمان. وإذا لزم كونهما قادرين للذات، وكانت الظلمة سفيهة، صح أن تمانع النور، بل مانعته على قولهم لما يذكرونه من الحرب بين الأصلين ولما يذهبون إليه في الامتزاج، ومتى تمانعا أدّى إلى أقسام كلها فاسدة، لأنه إما أن يغلب كل واحد منهما، وذلك محال، أو يمتنع على كل واحد منهما الفعل، وذلك يؤدي إلى أن لا يحصل الامتزاج ولا يحصل خير ولا شر، أو يغلب أحدهما صاحبه، وذلك محال لأن الثاني مساوٍ له في القدرة، وهو قادر لذاته، فيجب أن يكون قادراً على ما لا نهاية له، فكيف يصح كونه مغلوباً؟

وأما قولهم: إن النور لا ينسب إليه إلا الخير والظلمة لا ينسب إليها إلا الشر، فقد ألزموهم على ذلك ما تقدم من ضروب المنافع بالظلام والاستضرار بالنور، وألزموهم أيضاً بأن جناية الإنسان ممن صدرت، أمن النور أم من الظلمة؟ فإن قالوا: من النور، نسبوا إليه الشر، وإن قالوا: من الظلمة، قيل لهم: فإذا اعتذر من تلك الإساءة، فممن صدر الاعتذار؟ فإن قالوا: من الظلمة، نسبوا إليه الخير لأن الاعتذار بعد الإساءة

---

١ وللتباين] للتباين، د ٩ لذاتيهما] لذاتهما، د ١٢ مانعته] مانعه، ج د ٢٠ أمن] من، د ٢٢ لأن] وهو، د

خير، وإن قالوا: من النور، نسبوا إليه السفه لأن الاعتذار مما لا يفعل ولا له به تعلق سفه. فإن قالوا: أليس راكب الدابّة يحسن منه الاعتذار إلى من رمحته، وليس ذلك من فعله؟ قيل له: إن راكب الدابة لا يحسن منه الندم والاعتذار عن رفسها، وإنما يُظهر الكراهة لذلك لئلا يتوهم أنه راضٍ به، وليس كذلك المعتذر عن جنايته، لأنه يظهر الندم عليها، ولأن له بذلك تعلقاً من حيث أحرجها ولم يتحفظ ولم يُنذر بها، ولولا ذلك لكان كالأجانب منها، فهو في الحقيقة يعتذر عن جنايته، لا عن جناية الدابة. فإن قالوا: إن النور يعتذر من حيث لم يمنع الظلمة عن الإساءة، قيل لهم: أفكان يمكنه منعها منها؟ فإن قالوا: لا ، قيل لهم: فلا معنى لاعتذاره، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقد أساء حين لم يمنعها.

وربما ألزموهم أيضاً أن قالوا لهم: ما تقولون فيمن قال: أنا ظلام، وكان له فيه غرض صحيح، نحو أن يقصد بذلك إبطال قولكم، ممن صدر هذا الخبر؟ أمن النور أم من الظلام؟ إن قالوا: من النور، نسبوا إليه الكذب، وإن قالوا: من الظلام، نسبوا إليه الخير لأن الصدق، إذا كان فيه غرض صحيح، فهو حسن.

حكاية

[قال] أبو الهذيل في مناظرة له مع ميلاس المجوسي، وسنحكي تلك المناظرة في باب الرد على المجوس إن شاء الله تعالى، وفي آخرها قال: قال لي ميلاس: كيف قُدرتك على الزنادقة؟ فقلت: أنا أقوى عليهم لبُعدهم عن الله تعالى. قال: فمال بي إلى بيعة فيها قوم يظهرون النصرانية، فلما رأوني جعلوا يذمّون التقليد لما رأوا من حداثة سنّي، فقلت: إنا لا نرضى بالتقليد دون النظر إذا اختلف علينا الأمر، فَمَن رجل منكم نسأله؟ فأشاروا إلى واحد، فقلت له: ألا تحدثني عن هذا الإنسان ما هو؟ قال: مِن

---

٧ لهم] له، د ٨ نعم] + انا ظلام كا، د | أساء] + حيث ترك، د ١٠ فيمن] فمن، ج ١١ قولكم] قولهم، د

أصلين قديمين امتزجا، فكان بينهما الإنسان، وهما نور وظلام. فقلت له: خبرني عن هذا النور، ما الذي جاء به إلى هذا الظلام حتى مازجه؟ أجاء إلى أَنَسه وإلفه وشكله أم جاء إلى ضده وعدّوه؟ فقال: إنما أتاه ليؤدّبه. فقلت: أعنده أن الظلام يقبل الأدب، فينقلب عن طبعه؟ فقال: لا، فقلت: فهو كمن قال للنار: كوني باردة. فلما سمع القوم هذا الجواب أنكروه وقالوا: ليس هذا جوابنا، بل وثب الظلام على النور فأسره. قلت: فهل يكون الأسر إلا عن فضل قوة؟ وأسر النور لا يكون إلا عن ضعف، ففي الظلام فضل قوة، وذلك خير، وفي النور ضعف، وذلك شر، ففي الشر خير وفي الخير شر. فانقطعوا وقالوا: دينكم قد جاء به قوم أصحاب إبل غلاظ الطباع جفاة، فمن أين دخلته هذه الدقة؟ فأجبتهم وقلت: هذا أدل لنا على صحة ديننا، إنا قبلناه في الجملة، فلما أن فتشناه خرج على التفتيش والتدقيق على هذه الصحة.

ومما ألزموهم على قولهم: إن النور مطبوع على الخير وإن الظلمة مطبوعة على الشر، أنه كان يلزمهم قبح الأمر بالخير والمدح عليه وقبح النهي عن الشر والذم عليه، لأن أمرنا بالخير، إن توجه إلى الظلمة فقد أمرْناها بما لا يصح وقوعه منها، والأمر بما لا يطاق قبيح، وإن توجه إلى النور فقد أمرناه بما لا يصح له الانفكاك منه، فهو بمنزلة أمرِنا للهاوي من جبل بالهُويّ في أنه قبيح، وكذلك المدح على فعل الخير بمنزلة مدح الهاوي من شاهق على هويه في أنه قبيح، وإن توجه نهينا عن الشر إلى نور قبح، لأنه لا يصح منه وجود الشر، فهو بمنزلة نهي الهاوي عن الوقوف في الجوّ، وإن توجه نهينا عن الشر إلى الظلمة قبح أيضاً، لأنا نهيناها عما لا يصح لها الانفكاك عنه، بمنزلة نهي الهاوي عن شاهق عن الهوي، وكذلك ذمنا لها على وجود الشر. فهذه هي أقوى الإلزامات عليهم، وإن كان قاضي القضاة أكثر من الإلزامات عليهم في كتاب المغني. وليس مذهبهم في القوة بحيث نشتغل به أكثر مما ذكرنا، بل لو قيل: إنه سخف يُعلم فساده بالبديهة، لم يبعد. يبين هذا أن كل عاقل يسمع مذهبهم ممن لم يقلّدهم فإنه يستنكره وينفر طبعه عنه.

---

١ بينهما] منهما، ج ٢ أم] اما، ج ١٣ وقوعه] وقوعها، د ١٦ قبيح] يقبح، د ١٧ يصح] يقبح، ج | الجوّ] + وكذلك ذمنا لها على وجود الشر، ج د ٢٣ عنه] منه، ج

فأما شبههم فقد تكلمنا عليها حين حكينا احتجاجهم لمذاهبهم. فأما ما يتعلقون به من وقوع المضارّ والمنافع في العالم، كالأمراض والمصائب والملاذّ والآلام، وأن ذلك خير وشر وأن ذلك لا يصدر من فاعل واحد حكيم وأنه لا بد من فاعلين، فسنتقصى ذلك في باب العدل إن شاء الله تعالى، فيتبين هناك حقيقة الخير والشر وما يصح وقوعه من الحكيم من ذلك وما لا يصح وقوعه منه، فيبطل تطرّقهم بذلك إلى إثبات فاعلين، خير وشر.

تم الكلام في إبطال أقوال الثنوية ومذاهبهم الفاسدة.

وصف مقالات المجوس

قال أبو عيسى: فأما المجوس فلهم أقاويل مختلفة. زعم صنف منهم أن النور لم يزل وحده وأنه كان ذا أشخاص وصور وأن الشيطان كان من شكة شكها زروان في صلاته، وزروان عندهم شخص عظيم من أشخاص النور. وقال بعضهم: هو النور الأعظم، وقال: إنما صلى زروان تلك الصلاة يلتمس أن يكون له ابن، وكان هرمز من صلاته تلك، وهرمز هو الذي تزعم العامة أن المجوس تعبده. قالوا: فلما مثل الشيطان بين يديه، فرآه وما فيه من الشرارة والخبث والقبح، كرهه ولعنه. وزعموا أن الخير والصلاح والمنافع من النور وأنه لا يفعل شيئاً من الشر، ولكنه قد يدفع عن نفسه إذا تُعدّي عليه، وإن كان ذلك الدفع ضرراً على عدوّه، وزعموا أن القتل والفساد والضرر من الشيطان. واحتجوا لقدم النور وحكمته بنحو ما يحتج به أهل التوحيد لإثبات الصانع الحكيم. واحتجوا أن الشيطان ليس من خلق الله تعالى، [قالوا:] إن الشيطان شر وهو عدوّ لله تعالى، والحكيم لا يقصد إلى خلق الشر عن غير ضرورة ولا إلى أن

---

٧ الفاسدة] + ويتلوها وصف مقالات المجوس وإبطالهم لها عليهم في المجلد الثالث منه وصلى الله على سيد المرسلين محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً، ج **١٧** لقدم] بقدم، ج | وحكمته] وحكمه، ج **١٩** ولا إلى] وإلى، د

يخلق لنفسه ضدّاً يعلم أنه يعاديه ويفسد في عالمه ويضل خلقه. وزعم بعضهم أن النور كان خالصاً لم يزل، ثم انمسخ بعضه، فصار ظلمة، فلما رآها النور كرهها وذمها، وأن الشيطان من تلك الظلمة.

ومنهم صنف ثالث أثبتوا قدم النور والظلمة وزعموا أنه كان بينهما خلاء كان جولانهما واختلاطهما فيه، ولم يثبتوا الخلاء معنى ثالثاً. وزعموا أن الخير كله من النور وأن الشر من الظلمة، واعتلوا لذلك بمثل علل المنانية. ويقال: إن الخرمدينية تقول بهذه المقالة. وكثير من الناس يحكي عن المجوس أنهم يزعمون أن النور لم يزل وأن الشيطان حدث من عفونة كانت هناك.

فهذه جملة من أقاويلهم في كون الشيطان. ثم زعم المخبرون عنهم أنهم قالوا: إن الدنيا كانت ذات بهجة وسرور سليمةً عن الآفات، وإن إبليس كان بمعزل من النور وكان محله في الظلمة، فدار بشياطينه حولها ورام دخولها فتعذر عليه، فاستعمل الكيد فبلّها بنطفة وخرقها بأنيابه ودخلها بجنوده وهزم الرب بجنوده وملائكته، وتبعه إبليس حتى حاصره بجنبه وحاربه ثلاثة آلاف سنة، فصالح بينهما مهر وسروش وسهل ورامشان على أن يكون إبليس وجنوده في قرار الضوء تسعة آلاف سنة بالثلاث الآلاف سنة التي كان يقاتل فيها الرب، ورأى الرب الفضل في ذلك الصلح وفيما تحتمل ملائكته وخلقه من المكروه إلى انقضاء السنين. قال: واشترط إبليس لنفسه وجنوده ثمانية عشر شرطاً، ثم عدّدها، جملتها تعود إلى أن يصير لإبليس حظ في خلق الله تعالى في الرياح والماء والنار والمودة وأن يسلط خلقه على خلق الله تعالى.

قالوا: فلما استقاما على شروطهما أشهدا على أنفسهما بذلك عدلين، ودفعا بسيفيهما إلى من صالح بينهما على أن من رجع عن شرطه ونكث عهده قُتل بسيفه. قالوا: وأمر الله الشمس والقمر والكواكب أن تجري لمعرفة عدد السنين التي جعلها غاية لكون إبليس في العالم، ثم يخرج منه. وقالوا: إنه لم يكن عند دخول إبليس في العالم أحد من الأنام، ولا على الأرض من الأنعام إلا ثور ورجل واحد يسمى كيومرث، فبدأ قتلهما

---

١١ محله] يحله، د ١٢ بأنيابه] بابانه، د ١٣ ورامشان] ودمسان، د ١٤ تسعة] سبعة، د سنة[٢]] السنة، د

إبليس، فنبت من مسقط الرجل من نطفته أصل من ريباس، وخرج من ذلك الأصل رجل كان يسمى مشمه، وفي أصل آخر مشنه، وامرأة كانت تسمى مشانه، فهما أبوا البشر، ونبت من مسقط الثور من مائه الذي صار بالأرض الأنعام والطيور والسمك وكل دابة مما هو لله وفي حوزة إبليس، إلا ما تفرد الله بخلقه، مع أعاجيب كثيرة.

وحكي عن بعضهم أن الله تعالى كان قادراً عند دخول إبليس أن يرتفع عنه بخلقه، ولكنه خيّر خلقه، وهم إذ ذاك أرواح بلا أجساد، بين أن يرفعهم عن موضع إبليس فلا يحاربونه، وبين أن يلبسهم الأجساد فيحملون مكروهه، ويكون لهم بذلك جزيل الثواب في العاقبة، فاختاروا ذلك، فلما حاربوه أسر الشيطان بعضهم.

وزعموا أنه إذا انقضت المدة المضروبة بينهما خلا النور ممن عصاه من الخلق في يدي إبليس تسعة آلاف سنة، لا يزيد على ذلك شيئاً، بما اجترحوه من الذنوب، ثم يظهر على إبليس، فقال بعضهم: يقتله ويستريح منه، وقال بعضهم يحبسه في أضيق حبس، وقال بعضهم: يذبحه ويفنيه.

وزعم صنف منهم أن زروان الكبير قام فدمدم ستة آلاف سنة وتسعمائة وتسعة وتسعين ليكون له ابن فلم يكن له، ثم حدّث نفسه وتفكر وقال: لعل هذا العالم ليس بشيء، فمن هذا الهم كان إبليس، ومن ذلك العلم كان هرمز، وكانا جميعاً في بطن واحد، وإن هرمز الذي اتخذوه رباً كان قريباً من باب الخروج، ففكر إبليس حذراً أن يخرج هرمز قبله فيأخذ الدنيا، فشق بطن أمه وخرج. واحتجوا فيما ادعوا من ذلك بالأخبار عن أسلافهم وملوكهم، وادعوا الجماعة من أسلافهم، وادعوا لملوكهم النبوة وعظموا شأنهم، ثم عدّوا ملوكهم على ترتيبهم إلى أن انتهوا إلى زردشت. قالوا: كان مبعثه على عهد بيشناسف، وكان صابئاً فجاءه بالمجوسية، ويزعمون أنه يجيء في آخر الزمان نبي لهم على دين زردشت وأن الملك يعود إليهم. وزعموا أن الله خلق الإنسان وأن إبليس خلق الأسد والذباب والهوامّ المؤذية، وزعموا أنهم عبيد الماء والنار، وزعموا أن الله أمرهم بالأكل والشرب والنكاح ونهاهم عن الصوم، وزعموا أن القيامة أن إبليس يبيد وكذلك الظلمة، ويكون عالم جديد ليس فيه ظلمة ولا موت.

---

١٠ تسعة] سبعة، د **١٧** هرمز] الهرمر، د **٢١** زردشت] زرداست، د

فهذه جملة ما حكي عنهم، فحصل من ذلك أن بعضهم يزعم أن الله والشيطان قديمان، وبعضهم يقول أن الشيطان محدث، وأن الله والشيطان جسمان، وحكي عن بعضهم أن الله جسم والشيطان ليس بجسم، وحصل أنهم ينسبون الخير إلى الله، وهو النور عندهم، وأنهم ينسبون الشر إلى إبليس وأنه من الظلمة عند أكثرهم، وتقرب أقاويلهم من أقاويل الثنوية، وحكي عنهم أن الأرواح من الله تعالى والأجساد من الشيطان، وحصل من جملة ما حكي عنهم أنهم مقلدون في ذلك لأوائلهم وأسلافهم، وإذا اعتقدوا فيهم النبوة كان الأمر في تقليدهم لهم آكد.

فينبغي أن يقال لهم أولاً: إذا كان إبليس يتمكن من الشر التمكن الذي ذكرتموه فما أنكرتم أن يكون من قلدتموه من ملوككم الذين اعتقدتم فيهم النبوة هم من رسل الشيطان، أرسلهم ليضلوا الخلق عن الحق، ويلقنوهم السخف والخرافات التي تذهبون إليها، وأن من جاء من الرسل منكرين للمجوسية ومبطلين لها هم من رسل الله تعالى، أرسلهم ليهدوا الخلق إلى الحق ويبينوا لهم بطلان المجوسية؟ ولا بد لهم من تجويز ذلك، فمتى أنصفوا وجوزوه بينّا لهم بطلان ما ذهبوا إليه بما تقدم على الثنوية وبما ألزمهم علماء الدين.

أما قولهم بقدم النور والظلمة، وقولهم أن الله جسم وأن إبليس جسم وأنهما قديمان، فقد ظهر بطلانه بما تقدم. وما قدمناه من أن القديم يجب أن يكون قادراً لذاته وقادراً على ما لا يتناهى يبطل ما هذوا به من أن إبليس حاربه وهزمه وأن الله صالحه، ولو جاز ذلك لجاز أن لا يتمكن الله تعالى من قتله أو ذبحه أو حبسه، فيبقى العالم على ما عليه الآن من المكروه، فيبطل ما اعتقدوه من أن العالم يخلص من الشرور.

ويقال لمن ذهب إلى أن الشيطان محدث: ليس يخلو إما أن يكون قد حدث لمحدث أو لا لمحدث، والثاني يقتضي تجويز حدوث الحوادث كلها لا لمحدث، فيبطل الطريق إلى إثبات الصانع الحكيم وإلى إثبات إبليس الشرير، وإن حدث لمحدث لم يخل إما أن يكون المحدث موجباً أو مختاراً، فإن كان موجباً كما قالوه أنه يولد من شك رديء أو فكرة رديئة أو عفونة، قيل لهم: إن الشك والفكر لا يجوزان على الله تعالى،

---

١٣ بطلان] + المجوسية ولا بد لهم من تجويز ذلك فمتى انصفوا وجوزوه بينا لهم بطلان، د

لأن الشك يقترن بالفكر، والشك يقترن به الجهل الذي هو نفي العلم بالشيء، وذلك نقص وشر، ولو جاز على الله تعالى الجهل الذي هو نفي العلم لجاز عليه الجهل الذي هو اعتقاد الشيء على خلاف ما [هو] عليه، ولا يكون شراً. وعلى أنكم وصفتم شكه بالرداءة فقلتم شك شكاً رديئاً، ولذلك تقولون أنه يولد منه الشيطان الذي هو شر، والرديء لا يكون إلا شراً، فكيف يصدر من النور الشر؟ ولأنه يلزم أن يكون النور عالماً لذاته وقادراً لذاته على ما قررنا ذلك على الثنوية، والعالم لذاته لا يجوز عليه الشك والفكر الذي يقترن به الشك. ولأنه إنما يفكر المتأمل لتعلّم ما لا يعلم، والعالم بكل شيء لا يجوز عليه ذلك.

فإن قالوا: نعني بالفكر الهم والحزن، قيل لهم: إن النور يجب أن يستحيل عليه الضعف والخوف من وصول المضار إليه، فستحيل عليه الهم والحزن، ولو جاز أن يصدر من النور شك رديء أو فكرة رديئة لجاز أن تصدر منه الشرور كلها، وفي ذلك الاستغناء عن الشيطان. ولأن ذلك الفكر إن كان مثل أفكارنا، وذلك الشك إن كان مثل شكوكنا، لزم أن يتولد الشيطان من أفكارنا وشكوكنا لأن المولّد لا يختلف توليده باختلاف الأزمنة والأمكنة. وإن كان مخالفاً لما نعقله من الأفكار والشكوك فما لا يعقل يجب نفيه.

وأما قول بعضهم أنه تولد من عفونة قديمة فهو باطل، لأنه كان يلزم أن يكون متولداً منه لم يزل لأن الموجب قديم، ويلزمهم أن يجوزوا أن تتولد الشرور كلها والحيوانات المؤذية من العفونة القديمة، وفي ذلك الاستغناء عن الشيطان. وأما حدوث الشيطان من فاعل مختار، وهو النور عندهم، فلا يخلو إما أن يحدث عنه عن سهو أو قصد، والسهو لا يجوز على القديم العالم بكل شيء، ولو جاز أن يحدث منه الشر الذي هو الشيطان عن سهو جاز أن تحدث منه الشرور كلها عن سهو، وفي ذلك الاستغناء عن الشيطان، ولو جاز عليه السهو لجاز أن يحدث الخير أيضاً عن سهو، ويكون فاعل الخير والشر واحداً. وإن أحدثه عن قصد جاز أن تحدث الشرور كلها والحيوانات المؤذية عن قصد، لأن الشيطان أبلغ في الشر من الحيوانات المؤذية،

---

٢٣ واحداً] واحد، د

لأنه يمكننا الاحتراس منها وأمكنتها بعيدة منا، ولا تعمل المكائد في الإضرار بنا، ولا يمكننا الاحتراس من مضار الشيطان ومكائده.

فإن قالوا: إنا نقول في إحداث الله تعالى الشيطان كقولكم في إحداثه، قيل لهم: إنا لا نصف ذات الشيطان بأنه شر، فجاز أن نقول أن خلقه حسن، خلقه تعالى للإحسان إليه وكلفه إحساناً إليه، وإنما أفعاله هي الشرور، فإذا آثر المعاصي والشرور أتي من قبل نفسه، وليس كذلك قولكم، لأن ذاته عندكم شر بمنزلة السم. فإن قالوا: إنا نحسن خلق الشيطان ونقول: ذاته ليست بشرّ، قيل لهم: فقد بطل قولكم أنه تولد من أصل هو شر، ومتى قلتم بذلك فقولوا أن ذوات الحيات والدواب والهوام المؤذية ليست بشرّ وأن خالقها هو الله تعالى خلقها لينفعها، وإنما أفعالها هي الشر.

ويقال لهم: إن كان الله تعالى خلق إبليس عن قصد فلا بد له في خلقه من غرض، وإلا كان خلقه عبثاً قبيحاً، ولا وجه في ذلك يحسن لأجله خلقه إلا أنه إحسان إليه، وكذلك تكليفه إياه، فإذا مكّنه من نفع نفسه، ومكننا من الاحتراس منه، فمتى خالف هو أمر الله تعالى أتي من قبل نفسه، ومتى تركنا الاحتراس منه أتينا من قبل أنفسنا، ومتى قلتم بذلك قيل لكم: فجوزوا أن يخلق الله تعالى الحيوانات المؤذية لنفعها ونفعنا بها وإرهابنا بها لنعتبر بذلك ونحترس من المعاصي المؤدية إلى عقابه، كما نحترس من مضارها، ومتى استضررنا بها عوضنا بعوض مقابل لذلك الضرر أو موفٍ عليه، فبان بما ذكرنا بطلان قولهم من جميع وجوهه.

حكاية عن أبي الهذيل رحمه الله، قال: خرجت إلى الأهواز وأنا غلام ابن ثماني عشر سنة وليس في وجهي شعر، فلما استمر بنا السير في السفينة فإذا معنا مجوسي يقال له ميلاس، فأقبل عليه القوم يناظرونه ويقولون: أنتم تزوجون الإخوة بالأخوات، فيقول لهم: إن آدم زوج الأخوات بالإخوة، ويأتونه بكلمة من هاهنا ومن هاهنا وهو يصول عليهم بجوابه، فدنوت منهم وقلت: اجعلوا لي قصداً من مجلسكم بحق الصحبة، فإني أحب أن أسألك عن شيء إن أذنت، فقال: يا صبي، هؤلاء مشايخ لا يقوون عليَّ، وأنت تريد أن تقذف نفسك في بحري؟ فقلت: إن رأيت أن تدع هذا وتسعفني بالجواب فافعل، فقال: سلني. قلت: حدثني عن أرواح الخلق، ممن هي؟ قال: من الله، قلت: فالأجساد؟ قال: من الشيطان، قلت: فما دعاك إلى ذلك؟ قال: لأن الأجساد

تكون منها المضار، والأرواح تبين فتذهب بالطهارة، قلت: أليست الأرواح إذا كانت في الأجساد يكون منها الكذب والنميمة وسفك الدماء وصنوف المضار، فإذا فقدت الأرواح فقدت هذه المضار من الأجساد؟ قال: بلى، قلت: فأضف المضار إلى الذي إذا جاء جاءت معه المضار، وإذا فقد فقدت مع فقده، أو أشرك بينهما، فقال لي: إن كففت عني، وإلا طرحت نفسي في هذا البحر. فكففت عنه وافترقنا.

فلما كان الحول الثاني لقيني ذات يوم على قنطرة الهندوان، فأخذ بطرف ردائي فقال: يا صبي، تعال فإن العقدة التي عقدتها قد حللتها، فسلني عن مسألتك، فأعدت عليه المسألة إلى قولي: فما دعاك إلى ذلك؟ قال: من قبل أن الأرواح تبين بالطهارة والأجساد تُنتن، قلت: فأي الضررين أعظم، ما كان مع الأرواح من الكذب والسرق والزنا وسفك الدم والظلم، أو ما كان من نتن الأجساد أياماً، ثم تقحل وتنقطع رائحتها؟ وقلت له: خبرني عن الحية، أتلسع إلا إذا كانت الروح فيها؟ فأيهما أعظم في الضرر، ما كان مع الأرواح أو ما ظهر من نتن الأجساد أياماً، ثم تعود إلى طيب الرائحة؟ على أن الرجل إذا مر بجسد الميت أجزاه أن يضع ثوبه على أنفه، ثم يجتاز عليه ولم ينله من شروره شيء، فقال: فما أجدني أفلت منك في بر ولا بحر. قال: ثم قال لي: كيف قولك على الزنادقة؟ ثم حكى ما حكيناه في الرد على الثنوية، وفي الحكاية أن أبا الهذيل قال له: أكلمهم على أن لله تعالى عليك إن أنا قطعتهم أن تسلم؟ فقال لي: الله لك عليَّ أن أفعل ذلك إن أنت قطعتهم، فلما قطعهم على حسب ما حكيناه أسلم ميلاس على يده. قال أبو الهذيل: فحكيت بهذا للمأمون، وأحمد بن يوسف الكاتب حاضر، فقال: أشهد أن ميلاساً رأيته مجوسياً يخاصم في المجوسية، ثم رأيته مستبصراً في الإسلام يخاصم المجوس.

فأما ما يتعلق به المجوس من أن الأمراض والأسقام والحيوانات المؤذية شر، فلا يجوز أن تكون من خلق الله تعالى، فسيظهر الجواب عنه في باب الآلام إن شاء الله تعالى، ويبطل بذلك تطرقهم إلى إثبات الشيطان.

---

١٤ شروره] ضروره، د ٢٢ عنه] عنها، د

مقالة السُّمَنية

قال أبو عيسى: حكيت عنهم مقالات مختلفة، حكي عنهم أنهم قالوا: إن العالم قديم على ما عليه، يتولد بعضه من بعض، إنسان من نطفة ونطفة من إنسان، وكذا هذا في غير الإنسان، ولا يقرون إلا بما أدركته الحواس. وحكي عنهم أن الأرض تهوي سفلاً أبداً وأن الأرواح تتناسخ في الصور، وربما حلت روح الإنسان في كلب أو حمار، وكذلك أرواح الحيوان تنتقل بعضها إلى صورة بعض. وحكي عنهم أنهم أثبتوا صانعاً قديماً ونفوا عنه جميع الصفات التي يسمى بمثلها الخلق، ولا يشارك الخلق في اسم ولا نعت، وعظموه عن عبادتهم، فعبدوا غيره تعظيماً له، وعبدوا عظيماً من الخلق تقرباً إلى الأول. وحكي عنهم خلاف هذا، وهو إثبات قديمين، أحدهما صانع العالم والآخر شيطان، وأنهم يتخذون الأصنام ويعبدونها ويحلقون لحاهم، قالوا: لأن الصانع بعث إليهم نبياً يقال له أيوب وأظهر له مجده، وكان الشيطان أظهر ضرباً من الملاهي، وأظهره لأيوب، فمال إليه، فعاقبه الصانع بأن غمسه في النار غمسة أحرقت بدنه، وانتثرت لحيته، فلذلك يحلقون لحاهم. قال أبو عيسى: وكان ينبغي أن ينغمسوا في النار ليكون ذلك أوكد في الاقتداء به.

وهذا الذي حكي عنهم ليس بمذهب سبقوا إليه، بل هو أشياء ملتقطة من مذاهب حكيت عن غيرهم، وقد تكلمنا من قبل على إنكارهم العلم عن طريق غير إدراك الحواس، وتكلمنا في إبطال مذاهب أهل الدهر، وإبطال مذاهب الثنوية، فيبطل ذلك ما حكي عنهم مما يوافق ذلك، وسنتكلم إن شاء الله تعالى على إبطال قول أهل التناسخ، فنبطل ما حكي عنهم، وتكلمنا على إبطال قول من لم يصف الله تعالى بأوصاف تفيد شبهه بخلقه. فأما عبادتهم للأصنام فيدخل في الكلام على عبّاد الأصنام، وسيجيء ذلك إن شاء الله تعالى. وأما تجويزهم على نبيهم أن يميل إلى طريقة الشيطان فلعلّ ذلك قد كان ممن اعتقدوا نبوته، فأما أنبياء الله تعالى فهم منزهون عن الكبائر والصغائر المستخفة، وسيجيء ذلك في باب النبوات إن شاء الله تعالى.

---

١٨ فيبطل] فبطل، د **٢٠** تفيد] لا تفيد، د **٢٢** أنبياء] انبا، د

وإنما حكينا عنهم هذه المذاهب، وإن كان يدخل بطلانها في جملة ما حكي عن غيرهم، ليوقف على ما تقوله كل فرقة من فرق الناس.

مقالة الصابئين

ذكر أبو عيسى أنه حكى بعض أهل الكلام أنهم يدينون ببعض ما يدين به المانوية من تصحيح الاثنين، ويتعلقون ببعض أمور الحرنانية، وزعم غير هؤلاء أن الحرنانية منهم.

مقالة الحرنانية

قال أبو عيسى: لست أقف على تحديد قولهم في الديانة، وزعم بعض من يخبر عنهم أنهم يدينون أن الله تعالى واحد لم يزل، وأنه فوق كل صفة ومدحة، وأنه خلق هذا الفلك على ما فيه من التصوير وجميع ما فيه من الأجرام وعلى ما فيه من الحكمة، ثم إن جميع ما حدث بعد ذلك من الحيوان على أجناسه والنبات وغيرها فإنما هو من فعل الكواكب وحادث عن طبيعة الفلك، وأثبتوا الكواكب مدبرة مختارة، إلا أنهم خالفوا بينها في الطبائع وإمكان الفعل، فزعموا أن الله تعالى أعز من أن تكون الأقذار والأنتان من خلقه، وكذلك الحيوانات المؤذية، وإنما هي حادثة بطبيعة الكواكب، فما كان خيراً منها وحكمة فهو للسعود وما كان بخلاف ذلك فهو للنحوس.

وزعم أنهم يدينون بعبادة النجوم السبعة، الشمس والقمر وزحل والمريخ والمشتري وعطارد والزهرة، وأنهم قديماً بنوا لهذه الأنجم السبعة بيوت العبادات، وقرّبوا لها القرابين، واتخذوا الأصنام على هياكلها، وصلوا عندها. واحتجوا لذلك مرة بالقياس ومرة

---

٣ الصابئين] الصابين، د ٨ الديانة] الديانية، د

بالخبر عمن ادعوا لهم النبوة، مثل هرمس وأعتاتا وأرانى وأوادي، وزعموا أن أوادي حرم عليهم البصل والفراخ والجريث والباقلّى مع أشياء من الشرائع يتمسكون بها، ويدعون أن الحنيفية دينهم.

فيقال لهؤلاء: إنكم إذا سلمتم ثبوت صانع حكيم خالق للفلك بما فيه من العجائب لم يكن لكم طريق إلى العلم بأن شيئاً من الحيوانات والنبات وغيرها من الأجسام من خلق غيره، لأنكم لا تأمنون أن يكون الله تعالى خالقها ابتداءً من غير واسطة. وقولهم أن الشر لا يجوز أن يكون من خلقه، فقد تبين فساد ذلك عند كلامنا على المانوية والمجوس، ويقال لهم: إن كان يتعالى عن خلق ذلك فمن خلق النحوس التي طبيعتها خلق هذه الشرور؟ فلا بد لهم من القول بأن الله خالقه، ويقال لهم: فقد دخلتم فيما منه هربتم، وقيل لهم: إنه لا فرق بين أن يخلق تعالى الشر ابتداءً أو يخلقه بواسطة النحوس وطبعها.

فأما قولهم أن النجوم مدبرة وأنها مختارة مطبوعة، فسيأتي الكلام عليه إذا تكلمنا على المنجمين القائلين بهذا القول، وإذا لم يكن لهم طريق إلى أن غير الله خالقهم لم يأمنوا في عبادة غير الله تعالى أن تكون عبادة لمن لا يستحقها، وذلك وجه قبح، فيبطل استحسانهم لعبادتها، ويلزمهم ما ألزمنا المانوية والمجوس من قبح الأمر والنهي والمدح والذم ومعرفة صدق نبي مع القول بالطبائع وشرير مطبوع عليه، فيبطل بهذا جميع ما حكي عنهم.

أقاويل المنجمين

اعلم أن أقاويلهم كثيرة في الأفلاك والنجوم، وفي كل قول قالوه في ذلك اختلاف فيما بينهم لا تجد لهم قولاً غير مختلف فيه، غير أنه لا يصلح لكتابنا هذا من جملة أقاويلهم إلا ما له تعلق بعلوم التوحيد، فما وافق من أقاويلهم قول المسلمين في التوحيد حكيناه

---

١ وأعتاتا] واعانا، د | وأرانى] واواي، د

عنهم ليعلم الناظر في كتابنا هذا أن ما نحكي عنهم مما يخالف علوم التوحيد ليس هو قول جميعهم، وما يخالف قول المسلمين في علوم التوحيد من أقاويلهم نحكيه عنهم لنورد عليه ما يكشف عن بطلانه.

قال ابن موسى النوبختي رحمه الله في تصنيفه في المقالات: اختلف الناس في حدوث الفلك وما فيه، فقال قوم: إنه قديم لا صانع له، وقال آخرون: هو محدث وله صانع، وهم المسلمون وكثير من الصابئين وأهل الملل، حكى جالينوس أن أفلاطن ذكر عن أصحاب الرواق أن الفلك محدث إلا زحل وحده، فإنه من بين الكواكب قديم، وقال قوم: وهو قديم الطينة حديث الصنعة، وقال قوم: هو قديم وله صانع قديم، وهم الفلاسفة.

واختلفوا في طبعه، فقال قوم: هو من الطبائع الأربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهم قوم من الفلاسفة، وقال قوم منهم بذلك أيضاً، إلا أنهم قالوا: إن الغالب عليه النارية، وليست نارية محرقة، لكنها بمنزلة الحرارة الغريزية، وقال أرسطاطاليس ومن تبعه من الفلاسفة: إن الفلك طبيعة خامسة ليس فيها شيء من الطبائع الأربع، وليس بخفيف ولا ثقيل، ولا يجوز عليه الزيادة والنمو، وزعم قوم أنه يابس فقط، وإن كان له طبيعة خامسة، وقال قوم منهم أنه ناري، وكذلك نجومه هي نارية، وقال قوم أنها أرضية مستنيرة. وقال أصحاب الرواق: إن جسم القمر من النار والهواء. وإنما حكينا هذا لأنا سنذكر اختلافهم من بعد في هل هو حي أم ليس بحي، فمن يزعم أنه ناري وأن نجومه نارية لا يجوز أن يرى أنه حي، لأنا نعلم ضرورة أن النار ليست بحية، وكذلك ما كان من جنسه.

واختلفوا في هل يبيد ويفسد؟ فقال قوم أنه سيفسد وإن طالت مدته، وقال قوم: إن بارئه أحكمه وصنعه صنعة لا يفسد من ذاته، ولكن يفسد إن أفسده. وقال أرسطوطاليس: لا يجوز أن يفسد بوجه من الوجوه. واختلفوا فقال قوم: ليس الفلك بحي، وقال أفلاطن: الفلك حي، وزعم أيضاً أن الخالق قسم الأنفس، فجعل في كل كوكب نفساً، وقال قوم: الفلك حي مميز سميع بصير ليس بشامّ ولا ذائق، وحكي هذا

---

٤ ابن] ابو، د ٦ الصابئين] الصابين، د ١٥ طبيعة] طبعة، د

عن أرسطاطاليس وعن يعقوب بن إسحاق الكندي. واختلفوا فقال بعض من يقول أنه حي أن حركته من قبله، وقال قوم أنه يتحرك بقوة تأتيه من البارئ. وقال قوم: حركته لطبعه، وهذا يحكى عن أرسطاطاليس، وحكي عنه أيضاً أنه يقول أن الفلك حي يتحرك باختياره. وزعم قوم من متقدمي الفلاسفة أن لحركة الفلك استرخاء تارة وشدة أخرى، وزعم أرسطو أن ذلك لا يجوز. واختلفوا من وجه آخر، فقال محمد بن موسى المنجم الخوارزمي: إن الفلك في غاية الصلابة واليبس، وقال أكثر الفلاسفة لا صلابة فيه ولا يبس له.

واختلفوا في حركة الأرض وسكونها، فقال أكثر الفلاسفة أن الأرض ساكنة في الوسط، وحكى بطليموس عن قوم أن الأرض لم تزل تهوي ولا تزال تهوي، وعن بعض الفلاسفة أن الأرض تتحرك حركة دورية على دائرة مائلة مشابهة لحركة الشمس والقمر، وعن بعضهم أنها تتحرك لا حركة انتقال، ولكنها مثل حركة الدواليب، وأن حركتها هذه من المغرب إلى المشرق وعلى مركزها. واختلفوا في علة وقوفها، فقال أكثر الفلاسفة: إن علة وقوفها أنها تطلب المركز الذي هو الوسط، وقال آخرون: بل لأن الفلك يجذبها إليه من جميع نواحيها جذباً معتدلاً، فوقفت لذلك، وقال آخرون: بل لأن الفلك يدفعها عن نفسه دفعاً معتدلاً، وعن بعضهم أن علة وقوفها أنها قائمة في الوسط بعيدة من الآفاق بعداً واحداً، لا لأنها في السفل الذي هو المركز، وعن بعضهم أن عظمها وعرضها هو علة وقوفها، وعن بعضهم: بل عرضها فقط. واختلفوا في هل هي واقفة على شيء؟ فقالت الفلاسفة أنها واقفة في المركز، والماء والهوى محيطان بها، وليست معتمدة عليها، وعن بعضهم أن الأرض موضوعة على الماء. ومن قال من الفلاسفة أن الأرض ساكنة قال أن الفلك يدور عليها، وحكي عن بعضهم أن الفلك هو الساكن، وأن الأرض تدور وتتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم دورة.

فأما المسلمون فقد قال النظام: إنما وقفت لأنها لا تجد مذهباً، وقال بعضهم: إنما وقفت لأن الله تعالى يحدث فيها سكوناً، وقال بعضهم: بل لأن الله تعالى جعل تحتها جسماً صعاداً، وعلوها منحدر، فاعتدل ارتفاعها وانحدارها فوقفت. وقال قوم من أهل

---

٢ تأتيه] ثابتة، د **١٢** حركتها] حركه، د

الحديث: إنها واقفة على ظهر سمكة، والسمكة على قرن ثور، والثور على الثرى، وبعد ذلك ما لا يعلمه إلا الله تعالى.

واختلف أصحاب الأحكام في النجوم، فقال قوم من متقدمي الفلاسفة والحرنانيين أنها تفعل في هذا العالم الخير والشر. ثم منهم من قال أنها تفعل ذلك بحسب طبائعها من السعود والنحوس، وعلى حسب كونها في البروج الموافقة لها وغير الموافقة لها، ومنهم من قال: بل تفعل ذلك باختيارها، وتفعل الحوادث التي تحدث في العالم بالاختيار، غير أن السعد منها لا يختار إلا الخير، والنحس لا يختار إلا الشر، ومنهم من قال: ليس ذلك من أفعالها، وإنما تدل على ذلك. ثم اختلفوا في وجه آخر، فمنهم من قال: إن السعود منها هي في أنفسها سعود، وهي تُسعد غيرها، والنحوس كذلك وتُنحس غيرها، ومنهم من قال: بل هي غير مختلفة في أنفسها، وإنما تختلف دلالتها على السعود والنحوس. وأما الثنوية فإنهم يقولون أنها مركبة من نور وظلمة، فلا يخلص سعدها ولا نحسها غير الشمس والقمر، فإنهما نور كله وسعد كله. قال [أبو] محمد بن موسى: إن كثيراً من الفلاسفة وأصحاب الحساب والهندسة يجوّزون دلالات النجوم، ولا يقطعون على صحة أثرها.

الكلام عليهم: أما من قال منهم بقدم الأفلاك وقدم طينتها فقد بطل قولهم بما قدمناه من دلالة حدوث كل جسم. وأما من قال منهم بقدم زحل وحده فقد بطل بما تقدم أيضاً، ويبطل قولهم أيضاً بما تقدم أنه لو كان في الأجرام قديم لوجب قدم جميعها، لأنها كلها متماثلة، والقديم قديم لنفسه، وبطل أيضاً قول من يقول منهم أنه قديم وله صانع قديم، لأنه إذا صح أنه محدث وله صانع قديم بطل قولهم أنه قديم وصانعه قديم. وسنتكلم على من يقول من الفلاسفة بقدم العالم وأن له صانعاً قديماً، فإن كان يطلق هؤلاء أنه محدث الصورة والصنعة، إلا أنهم لا يعنون بحدوث الصنعة الحدوث الذي يتقدمه عدم، ونذكر شبههم لذلك، فيدخل في ضمن بطلانه بطلان قول من يقول في الفلك مثل قولهم إن شاء الله تعالى.

---

٢١ والصنعة] والصيعة، د

فأما كون الفلك مركباً من الطبائع الأربع أو كونه يابساً أو كونه على طبيعة خامسة فكل ذلك مما لا يحتاج إلى الاشتغال به، لأنا إنما نتكلم على من يدعي قدمه وينكر إثبات الصانع له، فإذا لم يكن كونه مركباً من الطبائع الأربع أو كونه غير مركب منها دافعاً لكونه محدثاً مصنوعاً لم يضرنا تركبه من أي جنس تركب، لكن العلماء لمحبتهم بيان القول فيما يقوله مخالفوهم بينوا أنه لا طريق لهم إلى ما يذهبون إليه، نحو القول بأن الفلك مركب من الطبائع الأربع، وقول بعضهم أن له طبيعة خامسة، ونحن نحكي ذلك عنهم. فأما قولهم أن الفلك مركب من الطبائع الأربع فقد ذكروا احتجاجهم لذلك بأن قالوا: إن الفلك جسم، ومن حق الجسم أن يكون مركباً من الطبائع الأربع، كما أن من حكمه أن يكون طويلاً عريضاً عميقاً، وهذا اقتصار على دعوى، وسنبين إن شاء الله تعالى رد العلماء على من ادعى أن كل جسم لا بد من أن يكون مركباً من الطبائع الأربع.

فأما أرسطاطاليس فقد احتج لقوله أن للفلك طبيعة خامسة فقال: إن الطبيعة مبدأ حركة أو سكون، ثم لما وجدت العناصر الأربعة تخالف حركتها لحركة الفلك، فالنار والهواء يتحركان عن المركز، والماء والأرض يتحركان إلى المركز، والفلك يتحرك حركة دورية حول المركز، والحركة دلالة على الطبيعة من حيث كانت مبدأ الحركة، علمت أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الأربعة، فكانت طبيعته طبيعة خامسة. ونحن نقول في الاعتراض عليه: ما أنكرت أن يكون الفلك مركباً من العناصر الأربعة، لكنه ركب تركيباً مخصوصاً ومزج مزاجاً مخصوصاً، فلذلك تخالف حركته حركة العناصر؟ ألا ترى أن المركبات من العناصر الأربعة تختلف أفعالها لاختلاف مزاجها، كحجر المغناطيس يجذب الحديد، وغيره من الأحجار لا يفعل ذلك؟ ونظائر ذلك تكثر، فلا يدل اختلاف الحركات على ما ذكرته.

وألزمه [أبو] محمد بن موسى على هذا الاستدلال بأنك وجدتَ عنصرين يذهبان عن المركز، وهو الهواء والنار، والهواء رطب والأرض يابسة، فإذا جاز أن يتفق العنصران في الحركة مع كونهما مختلفين في الطبع فهلا جاز عندك أن يخالف عنصره سائر العناصر في الحركة، وإن وافقها في الطبع؟ ثم قال: وقد ذكر بعضهم انفصالاً عن

١٥ الأربعة] الاربع، د ١٦ الأربعة] الاربع، د ١٨ الأربعة] الاربع، د

هذا الإلزام، فقال: إن النار والهواء لا يتفقان في الحركة، ولا الماء والأرض، لأن النار تذهب إلى الفلك والهواء يذهب إلى النار، والأرض تذهب إلى المركز والماء إلى الأرض، وأجاب بأن هذا العذر يبطل استدلال أرسطو لأنه بناه على أن العناصر تتحرك عن المركز وإلى المركز. ويقال لهؤلاء: بماذا علمتم أن الماء لا يذهب إلى المركز مع أنا لا نجد فصلاً بين أجزاء الأرض والماء في الذهاب إلى السفل؟ بل لو قيل: إن أجزاء الأرض تذهب إلى الأرض والماء يذهب إلى المركز، لكان أولى، لأنا نجد أجزاء الأرض يمتنع ذهابها إلى المركز بالأرض، والأرض لا تمنع الماء من الذهاب إلى المركز، بل يغوص فيه شيئاً فشيئاً ذهاباً إلى المركز.

وألزم أبو محمد بن موسى أيضاً أرسطو، فقال: أليس الفلك الأعلى الذي ليس بمكوكب تخالف حركته لحركة الأفلاك المكوكبة، والأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب، وأفلاك الكواكب المتحيرة تتحرك في أفلاكها خارجة مراكزها عن مركز الكل، وهي متحركة من المغرب إلى المشرق في خلاف جهة الفلك الأعظم؟ فلا بد من: نعم، فيقال له: فهل يجب لمخالفة حركة أفلاك الكواكب المتحيرة لحركة الفلك الأعظم أن تخالف طبائعها لطبع الفلك؟ فإن قال: نعم، ترك قوله، وإن قال: لا، ترك علته. قال: فإن قال قائل: إن حركات الأفلاك لما كانت كلها دورية لم تكن مخالفة، قيل له: هذا كالقول بأن حركات العناصر لما كانت كلها مستقيمة لم تكن مخالفة، فلما كان هذا القول باطلاً فكذلك ما قاله السائل.

وألزم أبو محمد أرسطو بأنك ذكرت في كتاب من كتبك أن الفلك حي ناطق، فما تنكر أن تكون حركته بنفسه، لا بطبعه؟ فإن قال: لو تحرك بنفسه لتعب، ولو تعب لفسد، قيل: ولو تحرك أي حركة كانت لتعب ولو تعب لفسد. وألزمه أيضاً بأنك ذكرت في كتابك فيما بعد الطبيعة أن الفلك يتحرك لعشقه البارئ والبارئ محركه، وإذا كان محركه البارئ فكيف تكون حركته من طبيعته؟ وقد أكثر الكلام أبو محمد على هذا الاستدلال، واعتذر أخيراً من الإكثار فيه بأن عند أصحاب أرسطو أن هذا أقوى حجة لهم في أن للفلك طبيعة خامسة، فلذلك أكثرتُ عليه الكلام، وكل ذلك لا يحتمله كتابنا.

---

١١ مراكزها] مركزها، د ١٣ لحركة] الحركة، د

وألزمه الشيخ أبو هاشم أن بعض الأجسام، كما تلزمه حركة مخصوصة، فبعضها يلزمه لون مخصوص، كجرم الذهب، فإنه تلزمه الصفرة، فإن دل لزوم الحركة للجسم على طبيعة خامسة فليدل لزوم اللون على طبيعة سادسة، وألزمه أيضاً سكون المركز على قوله، فإن العناصر كلها تتحرك منه وإليه وأجرام الأفلاك تتحرك عليه، فإن دلت حركاتها على طبائع مختلفة فليدل سكون المركز على طبيعة سادسة، لأن الطبيعة عندك هو مبدأ حركة أو سكون. هذا كله على تسليم الحركة الدورية المستقيمة على أصولهم، ونحن نخالفهم في حقيقة الحركة ما هي، لأنهم يعنون بالحركة غير ما نعنيه، وعلى تسليم الأصول التي يبنون عليها مثل هذه الاستدلالات ونحن نخالفهم فيها، والكلام عليهم فيها يطول جداً، فلذلك سكتنا عنه.

قال أبو محمد بن موسى: واحتج أرسطو لذلك أيضاً بأن حركة الفلك دورية وهي طبيعية، والحركة الطبيعية لا تضادها إلا حركة واحدة طبيعية، وإن كان قد تضادها أيضاً حركة ليست بطبيعية، فلو كان الفلك من جنس الهواء أو النار، وحركتها الطبيعية مستقيمة، وضدّ الحركة المستقيمة طبيعية مستقيمة، لكان لحركة الفلك الطبيعية ضدان طبيعيان، أحدهما حركة دورية مخالفة لحركته، والثاني مستقيمة، وذلك محال، فصح أن حركة الفلك بسيطة غير مركبة، وذلك دليل على طبيعةٍ للفلك مخالفة لطبيعة النار والهواء. قال أبو محمد: قد حكي عن خصماء أرسطو، وهم أصحاب أفلاطن، أنهم قالوا له: ما تنكر أن يكون من طباع كلية النار والهواء أن تتحركا على الاستدارة إذا كانتا في موضعها الخاص بهما؟ لأن النار التي دون الفلك إما أن تقف، وليس الوقوف من طبعها، أو تتحرك على استدارة، وهذا قولنا، ثم لنا أن نقول في هذه الحركة أنها ليست ضداً لحركة الفلك، وإنما ضدها المستقيمة، لأن الدورية حركة فيها انعطاف من كل جهاتها، والمستقيمة مستوية لا انعطاف فيها.

وقال أبو محمد عن نفسه: يقال له: ما تنكر أن يكون للحركة الواحدة ضدان طبيعيان لأنك في هذا تخالف؟ فإن قال: لو جاز ذلك لجاز أن يتحرك الواحد حركتين بالطبع، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون للشيء الواحد طبعان، وهذا محال، قيل له: وما

---

٣ طبيعة[٢]] طينة، د **٢١** والمستقيمة] المستقيمة، د

تنكر أن يتحرك الشيء بطبعه حركتين أو يتحرك ويسكن؟ وذلك لأن انهباط الحجر عنده هو بطبعه، وسكونه على الأرض بطبعه أيضاً، ونشاهد الهواء يتحرك يمنة [مرة] ومرة يسرة، ويسكن مرة ويتحرك إلى فوق، ولو حفرنا بئراً لنزل الهواء إلى قعره، وكل ذلك يجب له عندكم بطبعه.

واحتج أيضاً لقوله أن للفلك طبيعة خامسة بأن قال: إن التام أقدم بالطبع من الذي ليس بتام، والدائرة من الأشياء التامة دون الخطوط المستقيمة، لأن الخط المستقيم إما أن يكون متناهياً أو لا نهاية له، فإن كان متناهياً فهو يحتمل الزيادة، وما احتمل الزيادة فهو ناقص، وإن كان لا نهاية له فليس بتام لأن التام ما كان له تمام ونهاية. قال: والتام أيضاً ما كان له ابتداء ووسط ونهاية، والدائرة كذلك لأن لها مركزاً ومحيطاً وبسيطاً، وليس الخط الذي لا نهاية له كذلك. قال: وإذا كانت الحركة المستديرة أقدم من الحركة المستقيمة فهو لا جرم أقدم بالطبع مما له الحركة المستقيمة، وإذا كان الفلك يتحرك مستديراً فهو بالطبع أقدم من العناصر التي حركتها مستقيمة، وإذا كان أقدم منها فليس هو منها ولا ما تركب عنها، وثبت أنها طبيعة خامسة.

واعلم أن المتقدم بالطبع عندهم هو الذي يرتفع المتقدَّم عليه بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاع المتقدم عليه، وعندهم أن الحركة المستقيمة لا تحصل ولا تعقل إلا بالحركة المستديرة، لأن عندهم بالمحيط المستدير يظهر العلو والسفل، فتظهر حينئذٍ الحركة المستقيمة، فلذلك يقول: الحركة المستديرة أقدم بالطبع من المستقيمة، فكذلك ما له الحركة المستديرة يكون أقدم بالطبع مما له الحركة المستقيمة. ونحن نقول: إن المقدمات التي بنى عليها هذا القياس لا هي من الأوليات ولا من المسلمات ولا من سائر القضايا التي تفضي إلى العلم والتصديق، وكذلك نقول في المقدمات التي عسى يبني هذه المقدمات عليها. ثم يقال له: إن الكرة تحتمل الزيادة والنقصان في عظمها وصغرها، فينبغي أن تكون على قولك غير تامة، وإذا كانت غير تامة كانت بمنزلة ما له حركة مستقيمة. فإن قال: إنها لا تحتمل الزيادة والنقصان من حيث أنها كرة، قيل له: فكذلك

---

١٠ الخط] الخيط، د

الخط المستقيم لا يحتمل الزيادة والنقصان من حيث أنه خط، لأنه ما من خط إلا وجد الخط يلحقه.

قال النوبختي: يقال لهم: أخبرونا عن حركة الفلك، أليست لا نهاية لها، وكذلك الزمان التابع لها؟ فلا بد على أصله من: نعم، فيقال له: فقد وجب على أصلك أن تكون حركة الفلك غير تامة لأنه لا نهاية لها. ويقال لهم: إن كان التام هو الذي له مركز ومحيط وبسيط فيجب على هذا أن تكون حركة الفلك ليست بتامة، لأنه لا مركز لها ولا محيط ولا بسيط، وكذا هذا في الزمان التابع للحركة. ويقال لهم: أخبرونا عن الخط الذي هو قطر العالم، أيمكن أن يزاد فيه؟ فإن قال: نعم، قيل له: فإذاً وراء العالم موضع، وليس هذا من قوله، وإن قال: لا، قيل له: فقد ثبت أن خطاً مستقيماً طبيعياً لا يمكن أن يزاد فيه، فيجب على قوله أن يكون تاماً. ويقال لهم من وجه آخر: أليس الزمان يزيد أبداً؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فيجب أن لا يزيد بعد اليوم، وإن قال: نعم، قيل له: فإذاً هو غير تام، لأن ما يقبل الزيادة غير تام على قولك، وإذا كان الزمان غير تام كانت الحركة التي هي عددها غير تامة، و[يجب] أن تكون الدائرة التي عليها الحركة غير تامة، فلا يكون [الفلك] أقدم بالطبع من غيره، ولا يكون طبعه غير طبائعها.

واحتج أرسطو لقوله أن الفلك ليس بناري، وتأكيداً لقوله أن له طبيعة خامسة، فقال: لو كان نارياً لكان على ما هو عليه من العظم يحيل الأشياء إلى نفسه لصغرها عند قياسها إليه. فقال له أبو محمد: حكى يحيى النحوي عن أفلاطن أن الفلك نار لطيف ليس من جنس النار الغليظ، فلذلك لم يكن محرقاً، وحكى عنه أيضاً أنه من جنس النار الحيوانية الغريزية التي ليست بمحرقة، فما أنكرت أن يكون الأمر كذلك؟ وأنت لم تتكلم على ذلك. ثم قال أبو محمد: ألست تقول أن تحت فلك القمر ناراً مما يلينا؟ فإن قال: لا، ترك قوله في الأثير، وإن قال: نعم، قيل له: إذا جاز أن تكون على عظمها وإحاطتها على ما تحتها من الأشياء كلها لا تحرقها ولا تفسدها ولا تحيلها إلى نفسها فما أنكرت من مثله في عظم الفلك لو كان ناراً؟

---

٦ ومحيط] ومحط، د ٧ الخط] الخيط، د ١٤ طبعه] طبعها، د ١٩ الغريزية] الغريزة، د

واحتج من قال منهم أن الفلك ناري بأن خاصة النار شيئان، الضياء والتسخين، وهما حاصل للشمس وسائر الكواكب، إلا أنه للشمس أظهر. فقال أبو محمد: هذا لا يدل على أن كل الفلك ناري. فإن قال: لما ثبت أن بعض الفلك نار، وهو الشمس، ثبت أن كله نار، قيل لهم: أليس قد ثبت عندكم أن بعضه مسخن، وكله ليس بمسخن، وتقولون أن النار يزيد ضياؤها وتسخينها؟ فقولوا بمثله في الشمس والفلك، وفي ذلك جواز التغيير والاستحالة عليها وعلى الفلك، وهم يأبون هذا. وقال أيضاً: إنا نجد أشياء تختص بالضياء كالدرة والبلورة وليست بنار، والحركة عندكم تسخن وليست بنار، فلو فرضنا البلور متحركة للزم أن تكون ناراً على قولكم. ويقال لهم: إن خصماءكم يقولون أن تسخين الفلك إنما هو بحركته، لا لأنه في نفسه يسخن، قالوا: وذلك بمنزلة السهم إذا كان نصله من رصاص، فإذا تحرك حمي وذاب الرصاص، فبأي شيء تدفعونهم عن تجويز ذلك؟

واحتج لقوله أن ما في الفلك ليس بناري بأن قال: إن أكثر ما يظن به ذلك هو الشمس، وليست بناري، لأن لون شعاعها إلى البياض. فيقال له: هذا غير مسلم، لأنه لا شيء أشبه بشعاع الشمس من النار، وقد ترى النار أبيض على حسب الشيء الذي يحرق. ويقال له: إنك استدللت بلونها ولم تستدل عليها بفعلها، وفعلها يدل على أنها نارية، لأنا نجد لها من الحرارة ما نجد للنار. فإن قالوا: هذا الحما هو من انعكاس شعاع الشمس، قيل له: ولم زعمت ذلك، وما أنكرت أن يكون من الشمس نفسها؟ ونحن نقول له: إذا كان هذا الحما من انعكاس شعاعها كان أدل على كونها ناراً، لأنه لولا اختصاصها بالحرارة لما أحمت هذا الحما بانعكاس شعاعها. أرأيت لو قال قائل: إن إحراق النار ليس من نفسها، وإنما هو من إنعكاس شعاعها أو لعلة أخرى، فما كنت تنفصل به؟ ويقال له: أليست الكواكب التي تنقضّ هي نار عندك؟ فلا بد من: بلى، لأنه يقول أن انقضاض الكواكب هي نار تتولد دون كرة القمر، فيقال له: فأي شيء أشبه بالنار حتى أن المعاندين لذلك يرون أنها كواكب تنقض من ذلك؟ فلم قلت أن ما في الفلك ليس بنار؟

---

١٢ بأن] ان، د ١٣ وليست] وليس، د ١٦ نجد[1]] حد، د

واستدل من زعم منهم أن الفلك ناري بأنا وجدنا للنار خاصيتين، الضياء والتسخين، وهما موجودان في الشمس وسائر ما في الفلك، إلا أن ذلك في الشمس أظهر. فقال النوبختي: إنا نجد أشياء تختص بالضياء كالبلور وليس بنار، والحركة عندكم تسخن وليست بنار، وعلى أن وجودنا ذلك للشمس لا يدل على أن الأفلاك نار. وأيضاً، فما من نار إلا ويجوز الزيادة والنقصان على ضيائها وتسخينها، فجوزوا مثل ذلك في الشمس والأفلاك، وهذا يؤدي إلى تجويز الاستحالة والتغير على الأفلاك، وهم يأبون ذلك. ويقال لهم: إن بعض حكمائكم زعم أن تسخين الفلك هو لسرعة حركته، لا لأنه يسخن في نفسه، وشبّه ذلك بالسهم الذي نصله رصاص، فماذا تدفعون ذلك؟ فإنه قول مجوّز.

وأما كون الفلك مما يفسد أو لا يفسد فقد استدل أرسطاطاليس على أن الفلك لا يكون ولا يفسد بأن كل شيء إنما يكون من ضد ومن شيء موضوع، وكذلك يفسد من شيء موضوع وبضد إلى ضد، كما يكون الحار من البارد ويفسد إليه، وحركة السماء لا ضد لها، فهي لا تكون ولا تفسد. ونحن نقول له: إن كون الشيء من ضد أو فساده إلى ضد لو سلم لكان استدلالك هذا تعويلاً على الوجود فقط، وقولك: إن حركة الفلك لا ضد لها، بناء منك على اعتقادك في الحركة أنها أمر غير تحرك الحجم، وذلك مما نخالفك فيه، لأن الحركة عندنا ليس إلا تحرك الحجم، وما من تحرك إلا وله ضد عندنا.

قال النوبختي: يقال له: إنك زعمت في كتاب السماء أن ما يكون على أقسام، وزعمت أن البرق يكون من غير زمان، وانبثاث الضوء دفعة واحدة من غير زمان، فإن كنت تريد أن الفلك كان بلا زمان فهذا جائز عندنا، وإن كنت تريد أن الشيء لا يكون إلا من ضده فليس يخلو إما أن تعني الجواهر، فأنت الذي ذكرت في كتاب قاطيغورياس أن الجوهر لا ضد له، وإن كنت تريد الأعراض فقد زعمت أيضاً أن من الأعراض ما لم يكن من ضد كالمدور والمربع، فإن الأشكال عندك لا تتضاد، فما تنكر في الفلك أن يكون ويفسد، وإن لم يكن له ضد؟ قال: ثم يقال له: أخبرنا عن أنفس

---

١٥ أنها] انه، د **٢٢** قاطيغورياس] قاطغورباس، د

البهائم، من أي ضد كونت وإلى أي ضد تفسد؟ وعن القوى التي في الأبدان، كالقوة المولدة عندك والقوة المغذية والمشهية وسائر القوى، إلى أي شيء تفسد؟ قال: وفي عجزه عن ذلك إبطال لقوله. ثم ألزم: إنا نجد الهواء يتغير إلى الماء، والماء ذو لون، ولو جاز أن يقال أن الماء لا لون له لجاز مثله في سائر الأشياء الملونة، وإذا ثبت هذا ثبت أن لون الماء قد كان لا من شيء، وكذلك إذا استحال عندكم الماء هواء فقد استحال لا إلى ضد، وفي ذلك نقض قولكم.

واستدل أرسطو أيضاً لقوله أن الحركة الدورية لا ضد لها، قال: لو كان لحركة السماء ضد لكان الذي يظن به أن يضادها هي الحركة المستقيمة، لأن الخط المستقيم هو الذي يظن به أنه يضاد الدائرة، لأن الدائرة منكسرة من جميع النواحي، والخط مستوٍ، وهذا غير صحيح، لأن الخطوط إنما تتضاد بالأماكن من العلو والسفل، والخط المستقيم لا يضاد المقوس في المكان. قال: ولو كانت الحركة إلى فوق تضاد الحركة الدورية، وهي ضد للحركة إلى أسفل، لضاد الشيء الواحد شيئين طبيعيين، ومحال أن يكون للشيء الواحد ضدان طبيعيان. ونحن نقول له: هذا قياس مبني على مقدمات غير مسلمة، لأنه يجوز عندنا أن يكون للشيء الواحد أضداد، والأكوان في الجهات عندنا كلها متضادة، وكذلك الألوان.

وقال النوبختي: ما تنكرون أن يضاد الشيء الواحد الشيئين من جهتين مختلفتين؟ فإن الهواء يضاد الأرض والنار، أما الأرض فكما يضاد الحار البارد، وأما النار فكما يضاد اليابس الرطب. فما أنكرتم أنه يضاد الخط المستقيم الخط المستقيم بالأماكن، ويضاد الدائرة بالاستواء والانكسار؟ قال: ويقال له: لم لا يضاد الخط المستقيم الدائرة كمضادة الحار البارد من غير تعلق بالأماكن؟ ولولا أن الشيئين اللذين يتحركان علواً وسفلاً يتضادان لما تضادت حركتهما بالأماكن.

واستدل لذلك أيضاً بدليل غير مبين، ففسره ثامسطيوس بتفسير وفسره الإسكندر بتفسير آخر. أما ثامسطيوس فقال: لو رسمنا خطاً مستقيماً وهو خط ا ب، ورسمنا عليه قوساً لكان للخط المستقيم ضد واحد، وكان للقوس أضداد كثيرة، لأنه لا

---

٩ والخط] اولخيط، د ١٠ مستوٍ] مستوى، د ١٦ الشيئين] للشيئين، د

قوس يرسم على الخط إلا ويمكن أن يرسم عليه قسيّ لا نهاية له، وليس يجوز أن يضاد الواحد إلا واحداً.

أما نحن فنقول له: إن الأصل الذي تدّعونه من أن الواحد لا يضاد إلا واحداً هو غير مسلم عندنا، وقد استدلوا لذلك بأن حقيقة الضدين هما اللذان يتعاقبان على موضوع واحد، ويكون بينهما غاية الخلاف والبعد، والذي يكون في أقصى مراتب البعد من الآخر لا يكون إلا واحداً، فصح أن الشيء لا يضاده إلا واحد، وهذا الذي ذكروه دعوى أيضاً عارية عن البرهان، فيقال لهم: ما أنكرتم أن تكون أشياء كثيرة، كل واحد منها هو على غاية البعد من الشيء، ويتعاقب الكل على موضوع واحد، فيكون كل واحد منها ضداً لذلك الشيء، كالأكوان عندنا، وكذلك الألوان؟

وأما الإسكندر فإنه رسم مثل هذا الخط ورسم عليه مثل هذا القوس، ثم قال: إذا كانت القسي لا نهاية لها، وكان الضد هو الذي له البعد الأكبر من صاحبه، ولا قوس إلا ويمكن أن يوجد أكبر منه، وإذا كانت القسي لا نهاية لها، وما لا نهاية له ليس بمحدود، والبعد الأكبر محدود، فما لا نهاية له لا يجوز أن يوجد منه البعد الأكبر، فلم يجز أن يوجد فيه ضد. ونحن نقول له: إن الذي رسمته من القسيّ هو توهم وليس بحقيقة، فلو لزم من ذلك ما ذكرته للزم أن لا يكون للخط المستقيم ضد أيضاً، لأنه يمكن أن يتوهم الخط المستقيم ممتداً لا إلى غاية، فلا يوجد في علوه وسفله البعد الأكبر. فإن قال: إن الخط المستقيم لا بد أن ينتهي عند المحيط، قيل له: فكذلك القسي لا بد من أن تنتهي [عند] الأكبر منها، وهو قوس المحيط.

وأما النوبختي فإنه قال له: [إن] أرسطاطاليس قد بين أن كرة الفلك جرم ولا شيء وراءه، لا خلاء ولا ملأ، فأكبر القسي والخطوط موجودة، فإذا كانت الحركات التي على الخط المستقيم إنما كانت متضادة لأن بعدها البعد الأكبر، وكذلك ما يكون في القوس له البعد الأكبر، فينبغي أن تكون الحركة على خلاف جهته أيضاً مضادة، فتكون حركة الكواكب الثابتة مضادة لحركة الفلك الخارج الذي لا فلك وراءه.

---

١ ويمكن] ومكن، د **١٠** القوس] القسي، د **١٥** بحقيقة] بحقيق، د

واستدل أرسطو أيضاً وقال: وجدنا كل ما يمسح فإنما يمسح بالشيء المستقيم، لا بالقوس، وبه يعرف البعد الأكبر الذي هو الضد، فالخط المستقيم فيه التضاد دون المقوس. فألزمه النوبختي أن يكون البعد الأكبر نفسه هو المتضاد دون ما يعرف به البعد الأكبر، لأن ما يعرف به الشيء لا يجب أن يكون مختصّاً بما يختص به ذلك الشيء المعروف. ألا ترى أنا نعرف السواد والبياض بقوة البصر، ولا يلزم أن يكون تلك القوة فيها سواد وبياض؟ والبرهان الصحيح والعقل السليم يعرف به الصدق والكذب، وليس في البرهان ولا في العقل صدق وكذب، وأنت جعلت الخط المستقيم متضاداً في نفسه من حيث يعرف به العبد الأكبر. وقال أيضاً: أليس إذا عرف قطر الدائرة عرف ما يحيط به، وكذلك إذا عرف ما يحيط بالقطر عرف مساحة القطر؟ فإذاً يمسح المستقيم بالمقوس. قال: ويقال لهم: إنا قد نجد البعد الأكبر في الفلك، فبعد الجوزاء عن الحمل أبعد من بعد الثور، إلى أن ينتهي أن يكون بعد الميزان هو البعد الأكبر من الحمل، لأن العقرب، وإن بعدت عنه، إلا أنها من جهة واحدة، لأنها من الناحية الأخرى خمسة بروج، وبعد الميزان أكبر من الجهتين، فيلزمك لذلك أن يكون في الفلك متضاد.

واستدل أرسطو أيضاً فقال: إنما كانت الحركات على الخطوط المستقيمة من أجل أن كل واحد منها يبتدئ من نقطة وينتهي إلى أخرى، وابتداء إحداهما نهاية الأخرى، وكأن الحركة المستقيمة تضادها الحركة التي تخالفها في جهتها، وإذا كان ذلك كذلك لم يكن للحركة الدورية ضد، لأنه ليس لها حركة مخالفة لجهتها إذا كانت تبتدئ من نقطة وتعود إليها بعينها. قال: والحركتان المختلفتان في الدائرة الواحدة إما أن تتكافآ فتتفقان، وإما أن تقهر إحداهما الأخرى فتكون حركة واحدة، والله والطبيعة لا يفعلان شيئاً باطلاً، فليس لكون حركة أخرى في الدائرة وجه.

ونحن نقول له: لم حكمت بتضاد الحركتين المستقيمتين لكونهما حركتين إلى نقطتين مختلفتين ولم تحكم بتضادهما لكونهما حركتين إلى جهتين؟ وما من وجه تذكره في التضاد لأجل ما ذكرته إلا وهو حاصل في الحركتين إلى جهتين، لأنك إن قلت أن الضد هو

---

٩ يحيط[٢]] + به، د

الذي يبعد عن ضده البعد الأكبر، وذلك لا يثبت في الحركتين إلا بأن تبتدئ إحداهما من نقطة وتنتهي إلى نقطة هي على غاية البعد من تلك النقطة، وذلك بأن تتحرك من الوسط إلى محيط الدائرة أو من المحيط إلى الوسط، قيل لك: ولم وجب إذا كان لكل واحد من الحركتين غاية البعد من الآخر أن تكونا ضدين ما لم تقل: إنهما متى كانتا على الغاية من البعد لم يصح اجتماعهما في الوجود لا لأمر سوى ذاتيهما، فيقال لك: هذا حاصل في كل حركتين إلى جهتين، سواء كانتا قريبتين أو بعيدتين، لأنا لا نعقل صحة اجتماع هاتين الحركتين لموضوع واحد، كما لا نعقل اجتماع الحركتين اللتين هما على غاية البعد للموضوع الواحد؟

واستدل أرسطو أيضاً فقال: إن العيان يشهد للقياس، لأنا لم نشاهد الفلك يفسد، ولا شاهدنا شيئاً منه يفسد، ولا شاهد ذلك من كان قبلنا. قال: ولهذا قال القدماء من اليونانيين: إن السماء موضع لله تعالى، لأن ما لا يفسد يجب أن يكون موضعاً لما لا يفسد. وإنما حكينا هذا الاستدلال عنه، وإن كان في غاية الركاكة والضعف، ليعلم المائلون إلى الحكماء أن أوائلهم كانوا يعولون على الركيك والضعيف، ويميلون إلى التقليد، فلا يقلدونهم. فيقال له: أفتقول: إن ما شاهدناه على حال فإنه يجب أن يبقى كذلك ولا يجوز عليه التغير والاستحالة عما شاهدناه عليه؟ فإن قال: لا يجب ذلك، أبطل استدلاله، وإن قال: نعم، قيل له: إن مشاهدتنا للشيء على حال إنما تدل على أنه [على] ما نشاهده عليه في حال ما نشاهده، ولا تدل على أنه قد كان كذلك من قبل، ولا أنه يبقى كذلك من بعد. يبين هذا أن مشاهدتنا له مقتصرة على الحال ولا تتناول ما قبل وما بعد، فإذا كانت الدلالة على حاله هي المشاهدة ولم تتناول ما قبل وما بعد لم يجز أن تدل على ما قبل وما بعد. ويقال: إن كانت مشاهدتنا للشيء على حال تدل على أنه كان كذلك من قبل وسيكون كذلك فيما بعد فقد أغنت المشاهدة عن القياس، فلا معنى لقولك أن العيان يشهد للقياس، وإن كان لا يدل على ذلك وحده لم يشهد هذا العيان للقياس، بل القياس وحده هو الذي يعلم به كونه كذلك من قبل ومن بعد، والمشاهدة مقتصرة على دلالة الحال، فبطل قولك أيضاً أن العيان يشهد للقياس.

---

٦ قريبتين] قريبين، د ١٤ يقلدونهم] يقلدوهم، د ١٧ نشاهده[1]] شاهده، د

وألزمه النوبختي: إنا نشاهد كثيراً من الجبال لا تفسد، ولا أخبرنا من كان قبلنا أنها فسدت، فلا يجوز عليها الفساد. وأما ما استشهد به من قول القدماء من اليونانيين فذاك قول بالتقليد، وليس بأن يستشهد لقوله بقول أوائله بأولى من أن يستشهد مخالفه، بل صاحب كل مذهب بقول أوائله. وألزمه النوبختي بأن كثيراً من اليونانيين وغيرهم قالوا أن الله تعالى يحل في الهياكل والبيع، وكثير من الناس قالوا أنه يحل في الصور، فقل: إنه لا يجوز عليها الفساد.

واستدل أرسطو لذلك أيضاً فقال: إنه قد ثبت أنه ليس فوق الفلك شيء يحتوي عليه فيغيره، ولما كان دائم الحركة كان سرمدياً، وإذا كان سرمدياً لم يفسد، وليس يجوز أن يفسد بإرادته واختياره إذا كان أتم الأشياء وأفضلها، وإنما يتغير بإرادته إلى الأفضل، وكل شيء يتحرك بالطبيعة إذا صار إلى مكانه الخاص سكن، والفلك ليس هكذا، لأن ابتداء حركته وانتهاءها شيء واحد، وما كان كذلك لم يتغير فيصير إلى مكان آخر، ولم يسكن عن حركة، بل كان على حالة واحدة.

وكل هذه الاستدلالات مبنية على دعاوى ومقدمات غير مسلمة، ويقال له: إنك لم تستقص الأسباب المغيرة، ثم تقول: فيجب أن لا يتغير، بل ذكرت الحاوي لغيره، وذكرت اختيار الفلك لتغيره، وليس هما كل الأسباب المعتبرة، فما أنكرت أن يغيره بارئه باختياره؟ فإن قال: إنه لا يقبل التغير، فكيف يغيره؟ قيل له: بيِّن ذلك وقد تم غرضك، ولا تعول في امتناع تغيره على نفي المغيِّر، وقولك: إنه لما كان دائم الحركة كان سرمدياً، فقد بينا نحن فيما تقدم أن الحركة تدل على حدوث المتحرك، وكونه دائم الحركة ليس يقتضي كونه سرمدياً. فإن قال أن دوام حركته يدل على طبعه وأن طبعه يوجب حركته، قيل له: ما أنكرت أن يكون حادثاً بطبعه، وطبعه يوجب دوام حركته من حين كان لا سرمداً، وكذلك ابتداء حركته وانتهاؤها إلى شيء واحد لا يقتضي كونه سرمدياً ولا أنه يكون كذلك لمثل ما ذكرنا.

وألزمه النوبختي أن يجوّز تغير أفلاك النجوم الثابتة والمتحيرة، لأنه يحتوي عليها غيرها، قال: ويقال له: ما تنكر أن تغير الفلكَ الأستقسات على مر الدهور وتطاول

---

٢ عليها] عليه، د **٣** يستشهد[١]] يشهد، د **١٥** اختيار] اخبار، د

الزمان، وإن كان أفضل منها، كما أن الطبيعة تغير الإنسان، وإن كان الإنسان أفضل منها؟ وما أنكرت من أن يتغير بجوهره لأنه متناهي القوة، وإن لم يتغير بقهر قاهر ولا بإرادته، أو أن يتغير بإرادته إلى الأحسن؟

واستدل المتأخرون على أن الفلك لا يجوز عليه الهلاك، فقالوا: برهان ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون هلاكه بزوال عرض منه، وهو الاتصال، بالانخراف، أو زوال صورته وطبيعته، أو عدمه من أصله بصورته ومادته، والأول باطل، لأن الانخراف هو بزوال أجزائه طولاً وعرضاً في جهات مستقيمة، وهو معنى التفرق، وقد بان أن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة، وباطل أن تبطل صورته عن مادته، لأن المادة لا تخلو إما أن تبقى خالية عن الصورة، وهو محال، أو تلبس صورة أخرى، فيكون ذلك كوناً وفساداً، وهو محال على الفلك، لأن من ضرورته قبول الحركة المستقيمة، لأنه إنما يقبل صورة تخالف الصورة الأولى بالطبع وتستدعي مكاناً غير مكانه، فيتحرك إلى ذلك المكان حركة مستقيمة كهيولى الهواء، فإنه إذا خلع صورة الهوائية ولبس صورة المائية لم يتصور ذلك إلا بأن يتحرك إلى حيز الماء حركة مستقيمة، وأما عدمه من أصله فمن عدم مادته، وهو محال، لأن كل ما ليس له مادة فإنه يستحيل عدمه بعد الوجود، كما يستحيل وجوده بعد العدم، إذ قد ثبت أن كل حادث فله مادة إذ إمكان حدوثه وصف له ثابت، فلا بد له من محل، فلذلك لا يعدم الشيء إلا عن مادة حتى يبقى إمكان وجوده بعد عدمه في مادته، وإلا ينعدم انعداماً يستحيل وجوده من بعد، ومحال أن ينقلب الموجود محالاً.

يقال لهم: إنه ما من جسم إلا ويقبل التفرق كما يقبل الاجتماع، ويقبل الحركات كلها، أعني الكون في جهة إلى [أي] جهة كانت، والعلم بذلك [من] الأوليات. ثم يقال لهم: لو سلمنا لكم أن من طبيعة الفلك الحركة الدورية، فإنا نقول لكم: أليس يقبل الحركة المستقيمة قسراً؟ فإن قالوا: إنه لا يقبل ذلك قسراً كما لا يقبله طبعاً، قيل لهم: فقولوا أن ما طبعه الحركة المستقيمة فإنه لا يقبل الحركة على خلاف طبعه، فما كان فيه ميل سفلاً لا يقبل الحركة صعداً، وكذا النار والهواء، إذ لا فرق بين طبع وطبع، وإن

---

٩ تلبس] تلتبس، د ٢٣ طبعه[٢]] طبعها، د ٢٤ ميل] مثل، د

قالوا: يقبلها قسراً، قيل لهم: فما أنكرتم أن تبطل صورته بالتفرق بأن يفرقه الله تعالى؟ ثم العجب من هؤلاء المتأخرين من المتفلسفة أنهم يزعمون: إنا نصدق الأنبياء، ويقرون بنبوة محمد عليه السلام وما جاء به من الأخبار في القرآن، ثم مع ذلك يزعمون أن الفلك لا يقبل الهلاك، وفي القرآن ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [٨١ التكوير ١] الآية، وفيه ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ [١٤ إبراهيم ٤٨] إلا أن يقولوا: إن لذلك تأويلاً، فيأتوا من التعسف في تأويل ذلك بما لا يخفى بُعده على أهل اللسان.

وأما قولهم أن عدمه من أصله يستحيل لأن ما ليس له مادة فعدمه مستحيل، فقد تكلمنا على هذا من قبل، وبينا احتجاج من احتج أن الفلك غير مركب من الطبائع، واحتجاج من قال أنه تركب من الطبائع. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يعدم ما ليس له مادة؟ أليس الصوت يعدم بعد وجوده، وإن لم يكن وجوده عن مادة؟ ويبطل بهذا أيضاً قولهم: إن ما ليس له مادة يستحيل وجوده بعد العدم أيضاً، لأن الصوت يوجد بعد العدم وليس له مادة، وهو ممكن الحدوث بعد العدم، ويبطل قولهم: إن كان حادثاً فله مادة، لأن الصوت حادث وليس له مادة. وأما قولهم: إن إمكان حدوث الحادث وصف له قبل حدوثه، فلا بد من أن يكون له محل حتى يبقى إمكان وجوده بعد عدمه في مادته، فإنه يقال لهم: ما تعنون بهذه المادة؟ إن عنيتم به أنه لا بد من تصور الفاعل لما يريد إحداثه فمسلم، غير أن ما يتصوره الفاعل ليس يجب أن يكون شيئاً ثابتاً ليصح من القادر أن يحدث من تلك المادة الحادث، وإن عنيتم أنه لا بد من شيء ثابت يكون هيولى للحادث فهو غير مسلم، وقد تقدم في هذا الكتاب ما يغني في هذا الباب.

فأما من جوز الفساد على الفلك من الفلاسفة فإنه استدل لذلك بأن الفلك ذو ثلاثة أبعاد كسائر الأستقسات وقد شاركها في الجوهر الموضوع، وإنما خالفها بالأعراض، فإذا كان موضوعها واحداً، وجاز على بعضها الفساد، جاز على جميعها. وهذا الدليل عندنا صحيح، لأن الكون والفساد ليس إلا اجتماع بعد تفرق أو تفرق بعد اجتماع، وتغير من حال إلى حال بوجود الأعراض في الأجسام ذات الأبعاد، ومصحح ذلك ليس إلا الحجم، فإذا كان الفلك يشارك سائر الأجسام في الموضوع جاز عليه ما يجوز

٢ العجب] العجيب، د ٧ قولهم] قوله، د ١٢ حادثاً] حادث، د ٢٣ ذات] ذي، د

عليها، وقرروا هذا الدليل بأن قالوا: إن الفلك يشارك سائر الأستقسات في أشياء غير الموضوع من حركة نقلة ولون وغيره، فلا يمتنع أيضاً أن يشاركها في الكون والفساد. قالوا: وإنما غرّ من أحال ذلك عليه من حيث لم يشاهد له كوناً ولا فساداً، وليس بمنكر أن يفسد على طول السنين فساداً لا يتبين للحس في المدة اليسيرة، ولا يلحقه الرصد في كل وقت.

واستدلوا لذلك أيضاً بإفسادهم لعلل خصومهم في أن الفلك ليس من هذه الطبائع الأربع. وقالوا أيضاً: يجب إن كانت الحركات أدلة على الطبائع أن يكون الفلك من عدة طبائع، لا طبيعة واحدة، لأنها مختلفة الحركات، فبعضها مشرّق وبعضها مغرّب، وبعضها يدور على مركز الأرض وبعضها على مراكز مختلفة، فإن كانت هذه الأشياء لا تختلف بها الحركات لأنها كلها دورية، والفوق والأسفل لا تختلف بهما الحركات، لأنها كلها مستقيمة، فإن كان الكون والفساد إنما يقعان في الأضداد ففي الأفلاك الأضداد، لأن كل فلك قوسان، عميق ومنحدب، فالعميق في باطنه والمنحدب في ظاهره، لأنهما إذا كانا مختلفين فليس اختلافهما كاختلاف المضاف، إذ كان قد ينفرد أحدهما عن الآخر، وليس كالموجبة والسالبة، لأنهما إيجابان، وليس كالعينية والعدم، لأنهما كيفيتان، فلم يبق إلا أن يكونا ضدين، وإذا كانا ضدين، وهما في الفلك من ظاهره وباطنه، ففي الفلك الأضداد، وهذا يوجب فساده. فإن قالوا: هذه الأضداد توجب الكون والفساد، وليس الأضداد بالحركات مما يوجب الكون والفساد، لأن الأشياء قد تتحرك الحركات المكانية ولا تفسد، قيل لهم: إذا قبل الجرم أحد الأضداد قبل الأضداد الأخر التي توجب الكون والفساد. فإن قالوا: إنما اختلف القوسان العميق والمنحدب بالوضع، وإلا فهما بمنزلة واحدة إذا تُوهمتا بوضع واحد، قيل لهم: إنما اختلفت الحركة التي هي عن المركز والتي إلى المركز بالجهات، وإلا فهما بمنزلة واحدة إذا توهمتا من جهة واحدة.

واستدل من زعم أن من طبع الفلك أن يفسد، لكنه لا يفسد لإرادة بارئه، بأن قالوا: إن الله تعالى تولى صنعته، فهو لا يفسد، وكذلك قال أفلاطن في كتابه إلى

---

١٠ والفوق] فالفوق، د | بهما] بها، د **١٢** قوسان] قوسين، د | فالعميق] فالعمق، د **١٥** وباطنه] وباطنيه، د **٢٠** تُوهمتا] توهمتا، د

طيماوس: إن الله تعالى قال للعالية، يعني النجوم، أنا الذي كونتكم، فلذلك أنتم لا تموتون. قال النوبختي: فيقال لهم: هل تولى الله تعالى صنعة الناس وغيرهم من الحيوان الذي يكون ويفسد عندكم؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم في الفلك مثله، وإن قالوا: نعم، نقضوا علتهم. وأما ما قاله أفلاطن فهو خرافة، وليست الخرافات مما يحتج به.

فأما من قال منهم أن الفلك حي فقد استدلوا لذلك بأشياء، منها قالوا: وجدنا كل ما كانت نفسه أكمل، كالإنسان لما كانت نفسه ناطقة كان بدنه وآلاته التي تكون بها أفعاله أكمل، وكذلك نجد ما كان بدنه أكمل فعلاً كانت نفسه أكمل، فلما ثبت أن للفلك جل الأفعال، وهي الكون والفساد والحرث والنسل وترتيب الأزمنة التي بها يكون قوام العالم، وجب أن تكون نفسه أكمل النفوس. قال النوبختي: وقد استدل بهذه الدلالة ثابت بن قرة. ونحن نقول له: إن الأفعال عندكم على ضربين، أحدهما طبيعي، والآخر اختياري، والاختيارية هي التي تدل على أن فاعلها حي، فمن أين ثبت لك أن أفعال الفلك اختيارية، وأنت لم تبين ذلك في استدلالك هذا؟ فإن قال: إن ترتيب الأفعال وما يتعلق به القوام يدل على الاختيار، قيل له: إن كثيراً من الأفعال الطبيعية عندكم تقع مرتبة وتتعلق بها المنافع، وتقولون: إن الطبيعة لا تفعل العبث ولا الباطل، فإذا كان هذا هو قولكم في الأفعال الطبيعية لم يدل ما ذكرته على الاختيار، كيف وما تذكرونه من تأثيرات الشمس والقمر والنجوم منافٍ لطريقة الاختيار، وحركاتها وسيرها تدل عندكم على طبيعة خامسة، فكيف يستقيم ما ذكرته على طرقكم؟

وأما النوبختي فإنه قال: يقال لهم: ومن سلم لكم أن هذه الأفعال للفلك؟ دلوا على ذلك، ثم استشهدوا به، ويقال لهم: إذا كان الفلك يفعل الحرث والنسل فأي شيء تفعل الطبيعة؟ ويقال لهم: أليس جسم الفلك أكمل وليس له حس الذوق والشم؟ فلا بد من: نعم، فيقال له: ما أنكرت أن يكون جسمه أكمل ولا يكون حياً؟ فإن قالوا: هاتان الحاستان تصلحان للغذاء، والفلك لا يغتذي، قيل لهم: والحياة لا تكون إلا لما يحسّ، والفلك لا يحس لأنه لا ينفعل. ويقال لهم: أليس جسم الدرة والذهب أكمل من البعرة والحصاة ولا نفس لهما؟ فما أنكرتم أن يكون الفلك أكمل جسماً ولا يكون حياً؟

---

١ الذي] لدى، د ١٢ تبين] تبن، د ١٧ طبيعة] طبيعته، د

ومنها قالوا: وجدنا حركات الفلك منها ما هو من المشرق إلى المغرب، ومنها ما هو من المغرب إلى المشرق، فدل ذلك على أن حركاته غير طبيعية، وإذا كان مختاراً كان حياً. قالوا: وليس هذا بناقضٍ لقول أرسطاطاليس من أن حركة الفلك بطبعه، لأن جملة حركته الدورية بطبعه لأنه لا يتغير عنها، واختلاف حركاتها التي ذكرنا دليل على اختياره، ويكون ذلك بمنزلة إنسان هوى من علو وحرك يده وهو يهوي، فهويه بالطبع وحركة يده باختياره. ونحن نقول لهم: ما طريقكم إلى الفصل بين الحركتين حتى جعلتم إحداهما طبيعية والأخرى اختيارية، وأنتم تجدون كليهما محدثان على طريقة واحدة؟ ففصلكم بينهما فصل بغير دليل.

وأما النوبختي، فإنه قال: قد استدل حكماؤكم على أن للفلك طبيعتين متضادتين [بأنه] فيه حركتان، إحداهما من المشرق إلى المغرب، والأخرى من المغرب إلى المبيت، فبأي شيء يدلونكم على أنه مختار؟ قال: ويقال لهم: هل يجوز أن يسكن؟ فإن قالوا: نعم، تركوا قولهم، وإن قالوا: لا، قيل لهم: إذا جاز أن يكون مختاراً للحركة ولا يجوز أن يسكن فما تنكرون من أن تختلف حركة من ليس بمختار؟

ومنها قولهم: إن الفلك جرم وهو علة كل كائن وفاسد، وكل جرم لا يخلو من أن يكون حياً أو ليس بحي، فإذا كان الفلك علة طبيعية للكون والفساد، يعنون علة تامة، فإما أن يكون عنصراً أو صورة أو فاعلاً أو ما من أجله فعل الفاعل. قالوا: ويستحيل أن يكون عنصراً، لأن العنصر مستحيل من صورة إلى صورة، والفلك ليس بمستحيل، ويستحيل أن يكون علة صورية، لأن الصورة غير مفارقة عنصرها وهما موجودان معاً، والفلك مفارق لعناصر الأشياء، وليس الفلك غاية كالسكنى الذي من أجله فعل الإنسان البيت، لأن الكن والتحصين غرضان، والفلك جسم غير غرض، فلما فسد ذلك لم يبق إلا أن يكون علة فاعلة، والعلة أشرف من المعلول بما هي علة، ولا تخلو العلة الفاعلة من أن تؤثر بطباع كتسخين النار أو باختيار كالبنّاء في الحائط. قالوا: ولن يجوز أن يؤثر الفلك بآلة حيوانية، فيبقى أن يفعل بطباعه، وإذا أثر الحياة

---

٩ طبيعتين] طبعتين، د **١٠** المبيت] الميت، د **١١** يدلونكم] يدلونهم، د **١٤** ومنها] اولها، د
١٥ تامة] ناسه، د

بطباعه فالحياة في طباعه، كما أن النار إذا أثرت الحرارة في غيرها بطباعها فهي حارة بطباعها، وكذلك الفلك حي بطباعه.

وهذا الاستدلال لا بد فيه من تفسير ما أوردوه من العبارات فيه ليتبين غرضهم به. اعلم أن العلل عندهم على أربعة أضرب: صورة وعنصر وفاعل وغاية، فالصورة عندهم هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل، كالسريرية في السرير، وإنما سموا ذلك علة لأن السرير يكون سريراً بالعنصر، وهو الخشب، وبالصورة، لأنه بالصروة يصير سريراً بالفعل، وبالعنصر يكون سريراً بالقوة، أي يحصل سريراً إذا حصلت صورة السريرية، والخشب يصحح وجود السريرية، فيقولون: هو سرير بالقوة قبل أن تحصل له صورة السرير. وأما الموضوع والعنصر فهو القابل للصورة، كالخشب للسرير، ويشترك الموضوع والعنصر في هذا الوجه، وهو أنهما يقبلان صورة الشيء، ويفارق العنصر الموضوع من وجه آخر، وهو أن العنصر يكون جزءاً من الشيء، كالخشب للسرير، والموضوع لا يكون جزءاً من الشيء كالمحل للعرض، وإنما سموا العنصر علة لأنه لا بد منه في كون الشيء، لأنه لا بد من الخشب في كون السرير. وأما الفاعل فهو العلة التي تفيد الوجود لا في ذاتها، أي لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلاً لما يستفيد منه الوجود، كالطبيب إذا عالج نفسه، والإلهيون يعنون بالفاعل مبدأ الوجود، ومفيده كالبارئ للعالم، والطبيعيون يعنون بالفاعل ما لا يفيد وجوداً غير التحريك. وأما الغاية فهي العلة التي لأجلها يحصل وجود الشيء، وهو الذي نسميه نحن الداعي والغرض، نحو السكنى، فإنه الغرض الذي لأجله تبنى الدار وهو غاية الغرض، وإن كان لأجل هذا الغرض يصير غيره غرضاً في بناء الدار، كضرب اللبن ونقله إلى غير ذلك.

فقسموا كون الفلك علة إلى هذه الأقسام، وبينوا أنها ليست إلا علة فاعلة، ثم أوجبوا أنها لما كانت مؤثرة في الحياة لزم أن تكون مختصة بالحياة لكون العلة أشرف من المعلول، وكل ذلك دعاوى غير مسلمة، ولم يصححوها بدلالة، وهذا كافٍ في بطلان الاستدلال. فيقال لهم: ولم إذا كانت مؤثرة في الحياة، لو سلم أن الحياة من تأثير الفلك، لزم أن تختص بما تؤثر فيه؟ أليس الثقل يؤثر في الهوي، ثم لا يختص في نفسه بهوي؟ والمصاكّة تؤثر في وجود الصوت، ثم ليس هو في نفسه صوتاً، إلى ما لا يحصى كثرة،

والذي استشهدوا به من تسخين النار هو مثال، وليسوا بأن يشبهوه بالنار من غير علة جامعة بينهما بأولى من أن نشبهه نحن كما ذكرناه. وقولهم أن العلة أشرف من المعلول فقد قيدوه وقالوا: أشرف منه بما هو علة، وكونها أشرف منه من حيث كانت علة وهذا معلول لا يقتضي أن تختص بما يختص به المعلول. ألا ترى أن الفلك عندهم علة في الكون والفساد، ثم ليس هو عندهم كائناً فاسداً؟ فسقط ما قالوه.

وأما النوبختي فإنه قال: يلزمكم على قياسكم هذا إذا كان الفلك مؤثراً في الحياة والموت، والإبصار والعمى، والطرش والصمم، وصحة الحواس أن يختص بكونه حياً ميتاً، وبصيراً أعمى، وسميعاً غير سميع، وشامّاً أخشم، فإن قالوا: محال أن يؤثر الفلك في هذه الأشياء، قيل لهم: فانفصلوا ممن يقول: محال أن يؤثر الفلك في الحياة. قال: ويسألون عما يؤثره الفلك على قولهم في العالم من الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والطعوم والأراييح، فإن دفعوا أن يكون ذلك من تأثير الفلك قلنا لهم مثله في الحياة، وإن سلموه لزمهم ما ألزمناهم في الموت والحياة. قال: وقد بلغ من إعجاب يعقوب بن إسحاق أنه صدّر رسالة في أن الفلك حي ناطق بهذا الاستدلال، وإنه ضعيف قد اعتل به قدماء الصابئين، وحكى النوبختي عنهم استدلالاً هو الأول بعينه، لكنه بعبارة أخرى.

ثم قال: وقد زعم الكندي أن للفلك حاستين هما السمع والبصر دون اللمس والذوق، وفرّق بين ذلك بأن قال: إن السمع والبصر سبب للعلوم الخفية، وينال من كانا فيه علوم الفلسفة، فهما للفلك، والذوق والشم للنمو، واللمس انفعال، فلما لم يكن الفلك بنامٍ ولا يجوز عليه الانفعال لم يجز أن يكون له حاستا الذوق والشم وحاسة اللمس. فقال له: ما الفصل بينكم وبين من قال أن حاستي السمع والبصر جعلتا للالتذاذ بالأشياء المرئية وسماع الأصوات الملهية، وفيهما من هذه الجهة تقوية للغريزة وإصلاح للطبائع، وليدفع بهما الحيوان من نفسه الآفات من الوقوع في المهاوي وغير ذلك، وليسمع ما يحترس منه قبل وصوله؟ فلما كان الفلك عندك لا يلتذ كما لا يألم ولا

---

٣ كانت] كان، د ٤ معلول] معلولاً، د ١٤ الصابئين] الصابين، د ٢١ وفيهما] وفيها، د ٢٢ بهما] بها، د ٢٣ وليسمع] وللسمع، د

يحتاج إلى اجتلاب المنافع ولا إلى الاحتراس من المضار فليس بسميع ولا بصير. وإن كان الفلك ليس له حاسة اللمس لأنه لا ينفعل، قيل له: أليس له حاسة السمع والبصر لأن الفلك ينفعل فيهما، ولهذا تضره الأصوات الهائلة و[الأنوار] المشرقة؟ ويقال له على قوله أن السمع والبصر هما لينال بهما علوم الفلسفة: فهل ينال الفلك علوم الفلسفة؟ فإن قال: لا، قيل له: فجوزوا أن يكون له حاسة الذوق والشم وإن كان لا يغتذي، وإن قال: نعم، قيل له: فجوز أن يكون أيضاً طبيباً وشاعراً، ومن بلغ إلى مثل هذا فقد تناهى في الحمق، وأكثر من الإلزام على هذا الاستدلال. قال: واستدلوا على أن الأجرام الفلكية ذات نطق، قالوا: إذا ثبت أن لها حس السمع والبصر، وليس من الطبيعة شيء يُفعل عبثاً، فهو إذاً للتمييز. وقد أبطلنا عليهم قولهم أن له حاسة السمع والبصر. ويقال لهم: إن السمع والبصر للبهائم والحشرة والدواب، فقولوا أنها ذوات نطق.

واستدلوا أيضاً بأن الفلك إذا كانت [فيه] علة نطقيته، فإذا كنا ناطقين ولم يكن الفلك ناطقاً لكنا أشرف من الفلك، وقد تكلمنا على مثل هذا الاستدلال بما فيه كفاية. واستدلوا أيضاً على أن الأجرام الفلكية ذات نطق بأن قالوا: لما ثبت أنها حية وكانت القوى النفسية ثلاثاً، منطقية وغضبية وشهوانية، وكانت المنطقية لتمام الفضيلة، والغضبية والشهوانية للحاجة وسدّ الخلة، ولم يكن الفلك وما فيه محتاجاً ولا مختلاً، إذ كان غير كائن ولا فاسد، لم يكن له هاتان القوتان، فلو لم تكن له القوة المنطقية أيضاً لما كان حياً، لأن ما عدم هذه القوى الثلاث فليس بحي، وهذا الاستدلال مبني على أصول قد أفسدناها.

قال النوبختي رحمه الله: ما أنكرتم أن تكون القوة المميزة التي هي المنطقية عندكم للحاجة أيضاً، لأن الإنسان يميز بها الأغذية التي تنميه وتصلحه مما يضره، وإذا عرضت له علة يخاف معها التلف ميز بها منافع الأدوية، ويحتاج إليها أيضاً ليعلم ما يجهله ويفهم ما يخاطب به وليذكر بها ما ذهب عليه، فلم يجز أن يكون له هذه القوة أيضاً، كما ليس له القوة الغضبية والشهوانية؟ فإن قالوا: إن ما عدم عنه هذه القوى الثلاث فليس

٢ أليس] ليس، د ١٠ والحشرة] والحرشة، د

بحي، قيل لهم: إذا كانت علتكم في نفي القوة الغضبية والشهوانية تقتضي نفي المنطقية عنه فقد اقتضت علتكم أنه ليس بحي، ولو كانت صحيحة ما أبطلت مذهبكم.

واستدلوا أيضاً فقالوا: وجدنا من طريق المساحة أن قطر كرة الكواكب الثابتة مثل كرة الأرض بثمانية آلاف، فلو توهمنا الناس الذين على ظاهر كرة الأرض لكانوا يزيدون في مقدار الأرض من جوانبها سبعة أشبار، فلم يكن لهم في الأرض قدر محسوس عند فلك الكواكب الثابتة، فضلاً عن الكرة التي هي غير مكوكبة، ولكان يكون ما فعله الله تعالى من الناطقين لا قدر لهم عند ما فعله الله تعالى مما ليس بناطق، وما ليس بناطق أخسّ من الناطق، وهذا لا يجوز في أفعال الله تعالى. قالوا: ومن ظن ذلك فقد ضيق قدرة الله تعالى التي لا تضيق عن شيء، ولكانت أضيق من قدرة الرجل الصالح الذي أكثر أفعاله الأفضل.

ونحن نقول لهم: إنكم أوجبتم لأجل فضيلة الفلك على الناس في المساحة أن يكون ذا نطق، لأنه لو لم يكن كذلك لكان الإنسان أفضل منه، فما أنكرتم أن يكون للفلك فضيلة المساحة على الإنسان وإن كان للإنسان فضيلة النطق، فلا يلزم منه أن يكون الفلك أخسّ من الإنسان بكل حال؟ فإن قالوا: إن العظم من حيث المساحة لا فضيلة له من دون نطق، فلذلك أوجبنا أن يكون الفلك ذا نطق، قيل لهم: فقد أبطلتم استدلالكم، لأن العظيم من حيث المساحة، إذا لم يكن له فضل على الصغير من حيث المساحة من دون نطق، فلماذا أوجبتم لأجل عظم الفلك في المساحة أن يكون ذا نطق، وإلا بطل فضله من حيث المساحة؟ وقد أقررتم أن لا فضل للعظم من حيث المساحة من غير نطق، فبينوا أن الفلك ليس بأخسّ من الإنسان حتى يجب كونه ذا نطق. ولولا عُجبهم بمثل هذا الاستدلال لما أوردته لركاكته، ويلزمهم على هذا أن تكون أشخاص البهائم التي هي أكبر مساحة من شخص الإنسان ناطقة، وإلا بطلت فضيلتها من حيث المساحة على الإنسان.

---

٤ بثمانية] ثمانية، د **٥** في الأرض] والأرض + (حاشية) في، د **٦** ولكان] لكان، د **٢٠** هذا[١]] هذه، د

وأما النوبختي رحمه الله فإنه قال: يقال لهم: إنكم إنما تكلمتم على وجود الناس على الأرض في وقت ما، فما تنكرون أن ما يحدث من بعد وما حدث من قبل أكثر مقداراً من الفلك، لأن قولكم أن الناس لم يزالوا ولا يزالون؟ قال النوبختي: وحكي عن أرسطاطاليس أنه قال: إن الفلك حيّ مختار، قال: والدليل على أنه حي أنه منتقل من مكان إلى مكان، وكل منتقل من مكان إلى مكان فهو حي، قال: والدليل على أنه مختار أن حركته ذات نظم وترتيب. وما تقدم من إلزامنا على استدلالهم الأول على أن الفلك حي يلزم هذا الاستدلال أيضاً. ونقول أيضاً لأرسطو: ما ذكرته الآن يبطل قولك أن للفلك طبيعة خامسة، لأن كونه حياً مختاراً ليس بطبيعة، فضلاً عن أن تكون خامسة، ويقال: ما أنكرت أن يكون مقسوراً على انتقاله وحركاته، فلا يدل ذلك على أنه حي ولا أنه مختار؟ فإن قال: إني قد دللت قبل هذا على أنه لا يجوز أن تكون حركته قسرية، قيل له: فإذا قلت: إنه حي مختار، فقد جوزت أن تكون حركته قسرية، لأنه لا يمتنع أن يختار حركته الوضعية، فتكون قسرية. وأما النوبختي فإنه قال: يقال لمن رأى هذا الرأي: لم لا تزعمون أن حركة النار والماء دليل على حياتها واختيارهما، لأنهما ينتقلان من مكان إلى مكان؟

فأما من قال منهم أن الفلك ليس بحي ولا ناطق، فاستدل وقال: لو جاز أن يُتشكك في ذلك لجاز أن يتشكك في الماء والأرض والهواء والنار وفي شعاع الشمس الذي هو بمنزلة النار مما يتكافأ قرصها. ولقائل أن يقول: ليس يخلو ما قالوه إما أن يكونوا ادعوا الاضطرار في ذلك، ولا وجه له، لأن هذا العلم حاصل لنا في الماء والهواء والنار ضرورة دون الفلك، لأنه يمكن أن يشك في هل هو حي أو ليس بحي، وإن استدلوا بشدة حرارة شعاعها على شدة حرارتها في نفسها فقد استدل بذلك بعض أصحابنا على أنه ليس بحي، قالوا: لأن الحياة لا بد فيها من رطوبة وضرب من البرودة، ولهذا إذا يستحرّ الروح البارد الذي في القلب لم يبق الإنسان حياً، وشدة حرارة شعاع الشمس وشدة يبسها تدل على شدة حرارة قرص الشمس وشدة يبسها، لولا ذلك لما استحال الهواء إلى الحرارة واليبوسة لمقابلة الشمس إياه، يدل ذلك على أنها ليست بحية، ولو جاز بعد هذا الاستدلال أن نشك في حياتها لجاز أن نشك في النار بأنها حية.

ويمكن أن يستدل لذلك فيقال: إن الله تعالى امتن علينا بأن سخر لنا الشمس والقمر واستدعى بذلك أن نحمده على ذلك، فقال ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ [١٦ النحل ١٢] وقال ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [٦ الأنعام ٩٧] فلو كانت هذه الأجرام حية ناقطة، وكان الله تعالى منعماً علينا بمنافعها بواسطة أفعالها، لكانت أفعالها إحساناً منها إلينا بمنزلة الرسول المنعم علينا بنعم الدين، على ما قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [٢١ الأنبياء ١٠٧] ولو كان الأمر كذلك للزمنا شكر هذه الأجرام، كما لزمنا شكر النبي عليه السلام، ولنبّهنا الله تعالى على وجوب شكرها علينا، كما أوجب علينا شكر الرسول بالآية المتقدمة، وشكر الوالدين بقوله تعالى ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾[٣١ لقمان ١٤] فلما لم ينبهنا تعالى على ذلك في كتابه ولا في سنة نبيه عليه السلام علمنا أن هذه الأجرام جماد بمنزلة أجرام الأرض والماء والهواء، والنعمة في منافع جميعها ليست إلا لله تعالى من دون واسطة بأن خلقها لمنافعنا وسخرها لنا بما يفعل فيها.

وأما سكون الأرض فقد ذكر النوبختي أنا نعلم سكون الأرض باضطرار، والذي قاله صحيح عندنا، واستدل لكونها واقفة بأن الخفيف يلحقها نحو الريشة إذا طرحت من علو أو المدرة، ولو كانت تهوي لما لحقها الخفيف، لأن الثقيل أسرع هوياً من الخفيف، وهذا التنبيه على وقوفها صحيح أيضاً، وقد أخبرنا الله تعالى في كتابه بأن الأرض ساكنة، فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا﴾ [٣٥ فاطر ٤١] ولم يخبرنا بكيفية إسكانه إياها. ثم ذُكر في علة سكونها وجوه مجوّزة ووجوه فاسدة، فما حكي في ذلك عن الفلاسفة حكي عن بطليموس أنه قال: إنما سكنت لأنها في الوسط وهو السفل، والفلك من جميع الجوانب هو العلو، وهي بمنزلة النقطة عند الفلك، وهي تتدافع من جميع النواحي إلى المركز. فنقول له: إنك جمعت بين معانٍ تصلح أن يجعل كل واحد من ذلك علة في وقوفها في الوسط، منها أنها في الوسط وأنها بمنزلة النقطة وانها تتدافع من جميع الجوانب إلى المركز، فعلى ماذا تعول في وقوفها؟ فإن قال: كونها في الوسط فقط، قيل له: إن كونها في الوسط مقدمة ليست من الأوليات ولا هي من

٢ وَسَخَّرَ لَكُمُ] وهو الذي سخر، د ١٨ ووجوه] ووجوده، د

المسلمات، ولا هي من أقسام المقدمات اليقينية، فلا يمكن أن يجعل علة فيما ذكرته، وكونها بمنزلة النقطة وأنها السفل هو بمنزلة قوله أنها في الوسط، وأما كون أجزائها متدافعة إلى المركز فقد ذكرنا في باب الأكوان عن الشيخ أبي الحسين على قولهم بالمركز ما يكفي في ذلك.

وأما النوبختي فإنه قسم الكلام عليهم وقال: ليس يخلو المركز من أن يكون شيئاً من الأشياء أو ليس بشيء، فإن لم يكن شيئاً فإذاً الأرض بطبيعتها تطلب غير شيء، ولو جاز أن تطلب غير شيء جاز أن تفارق غير شيء أو تماس غير شيء، وإن كان شيئاً لم يخل من أن يكون جوهراً قائماً بنفسه، أو عرضاً قائماً بغيره، أو شيئاً من الأشياء ليس بجوهر ولا عرض، فإن كان جوهراً لم يخل إما أن يكون في مكان أو لا في مكان، فإن لم يكن في مكان لم يجز أن يكون الفلك محيطاً به، وإن كان في مكان فهو جرم، فلا يخلو إما أن يحتاج في قيامه إلى مركز أو لا يحتاج، فإن احتاج إلى مركز ثبت أن للمركز مركزاً، وليس هذا من قولهم، ويخرج إلى ما لا نهاية له، وإن لم يحتج لم يحتج سائر الأجرام إلى مركز. ويقال لهم في هذا القسم: إن كان المركز جرماً كان محلاً للأعراض، فلا يخلو إما أن يكون خفيفاً أو ثقيلاً أو ليس بخفيف ولا ثقيل، أو هو خفيف وثقيل بالإضافة، فإن كان خفيفاً فهو إذاً هواء أو نار، لأن الخفيف عندهم هو ما ذهب عن المركز، وليس ذلك إلا الهواء أو النار، وإن كان ثقيلاً فهو يذهب إلى المركز، وذلك إما ماء أو أرض، والمركز عندهم لا يتحرك إلى المركز وليس بماء ولا أرض، وإن كان ليس بخفيف ولا ثقيل فهو من أجرام الفلك، لأن الفلك عندهم ليس بخفيف ولا ثقيل، وما كان من طبيعة الفلك فهو متحرك على المركز، فكيف يكون مركزاً؟ لأن المركز عندهم لا يتحرك حول نفسه، وإن قالوا: إنه ليس بخفيف ولا ثقيل وليس من طبيعة الفلك، تركوا قولهم وادعوا طبيعة سادسة، وإن كان خفيفاً وثقيلاً بالإضافة فهو إذاً هواء، لأنه خفيف بالإضافة إلى الماء وثقيل بالإضافة إلى النار، والمركز عندهم ليس بهواء، فإن كان المركز عرضاً لم يخل إما أن يكون قائماً بنفسه أو قائماً بجوهر، فإن كان قائماً بجوهر لم يخل ذلك الجوهر إما أن يكون من قبيل العناصر أو

٦ شيئاً] شيء، د

من طبع الفلك، فيعود عليهم ما تقدم، وإن كان قائماً بنفسه لم يعقل، لأن العرض لا يعقل من دون موضوع، فإن قالوا: إنه شيء ليس بجوهر ولا عرض، لم يعقل إلا أن يكون هو البارئ تعالى عن ذلك، لأن ما عدا البارئ فهو عندهم إما جوهر أو عرض، فبطل القول بالمركز.

وألزمهم على قولهم بالمركز: إنا لو توهمنا إنسانين عند المركز، رِجل كل واحد منهما إلى رجل الآخر، وفي يد كل واحد منهما قدح مملوء ماءً، وليس شيء سواهما وغير الهواء، أليس يجب عندكم أن يكونا واقفين والماءان غير منصبّين؟ فلا بد على قولهم من: نعم، فيقال لهم: أويمكن أن يتوهم هذا فيما فرضناه؟ ولو جاز أن نتوهم ذلك لجاز أن نتوهم ناراً بعيدة منا ليست محرقة، وثلجاً غير بارد.

وقال بعضهم بأن علة وقوفها أن الفلك محيط بها من جميع الجوانب، فهو يجذبها من جميع الجوانب جذباً متساوياً، فلذلك وقفت، واستدلوا لذلك بأنا لم نجد جسماً ثقيلاً يقوم في الهواء إلا لمسك يمسكه، ولسنا نرى ممسكاً للأرض، ووجدنا الفلك يحيط بها من الجوانب، ولم نر شيئاً غيره، ووجدنا حجر المغناطيس يجذب الحديد، فعلمنا أن الفلك يجذبها جذباً معتدلاً، فلذلك وقفت. ومثال ذلك ما ذكره اليونانيون أن قوماً بنوا بيتاً من حجر المغناطيس ووضعوا في وسطه صنماً من حديد فوقف ذلك الصنم في الهواء. وهذا الذي ذكروه اقتصار منهم على مجرد التشبيه من غير دلالة، ومثله لا يوصل إلى العلم، ويقال لهم: ما أنكرتم أن يخلق الله تعالى أجزاء الأرض العليا ثقيلة ترسب وأجزاءها السفلى خفيفة تصعد، ويتكافأ الاعتمادان، فيقف لذلك كما جوزه بعضهم، وهذا أقرب مما قدّرتموه، لأن الأمر لو كان كما قلتم لوجدنا جذب الفلك لنا، وكيف يجذب الأرض، وأشخاصنا من أجزاء الأرض، ولا نحس بجذبه إيّانا؟ فإن قال: أليس حجر المغناطيس يجذب الحديد دون سائر أجزاء الأرض؟ فجوزوا مثله في الفلك، قيل لهم: إن من قولكم أن الفلك يجذب الأرض وإن كانت أجزاؤها مختلفة، فمنها طين حُرّ وسبخة وأحجار وأشجار، ويجذب الكل عندكم، وليس يختص جذبه بالبعض دون

---

١٧ أجزاء] الاجزاء، د

البعض، فلزمكم ما ألزمناكم، بخلاف حجر المغناطيس، لأن جذبه مختص بالحديد أن يجذبه دون غيره مما يخالفه.

وأما النوبختي فإنه قال: إذا كانت أجزاء الأرض متهافتة غير صلبة، وليس تمتنع صلابتها على ما دون جذب الفلك، فكيف على الفلك؟ فهلا تقطعت عند جذب الفلك قطعاً، فيلحق كل جزء منها به؟ ونحن نشاهد ضد ما يقولون، فإنا نرمي بالحجر اليسير من علو، فلا يذهب صعداً ويذهب سفلاً. ويقال لهم: هلا أدار الفلك الأرض بدورانه، إن كانت يجذبها على ما قلتم؟ أولا ترون أنا إذا أدرنا أحجار المغناطيس، وقد وضعنا وسطها حديداً، فإنه يدور بدورانها؟ فإن أنكروا ذلك أريناهم ذلك حساً، وقد شبهوا جذب الفلك للأرض بجذب الحجر المغناطيس الحديد، فينبغي أن يجري مجرى ذلك. ويقال لهم: إنه يلزمكم على ما قلتم أن تنحدر الأرض سفلاً ولا تقف، لأنه إن كان الفلك يجذبها من الجوانب جذباً متساوياً وقد تساوى جذب الجانب الأسفل وجذب الجانب الأعلى، وهي ثقيلة مائلة إلى جانب السفل، فينبغي أن تنزل بطبعها سفلاً، إذ لا مانع يمنعها عن ذلك. ألا ترى أن القوتين المتساويتي القدر إذا تجاذبتا حجراً ثقيلاً على سواء، أحدهما إلى علو والآخر إلى السفل، فإنه ينزل سفلاً ويصير ما فيه من الثقل عوناً للجاذب سفلاً؟ فيجب مثله في الأرض.

وقال بعضهم: بل علة وقوفها أن الفلك بدورانه عليه يدافعها من جميع الجوانب مدافعة معتدلة، قالوا: لأن علة وقوفها إما جذب الفلك أو دفعه إياها، فإذا بطل الجذب ثبت الدفع، قالوا: وقد وجدنا من الأحجار ما يدفع الحديد. وهذا الاستدلال شبيه بالأول، ويلزمه ما بدأنا به الإلزام على الأول.

قال النوبختي: لو كانت العلة ما ذكرتم لوجب أن نحس بمدافعة الفلك إذا رفعنا أيدينا إلى فوق. ونحن نقول: بل كان يلزم ألا يصح منا التصرف على وجه الأرض لشدة مدافعة الفلك إيانا إلى الأرض، لأن المدافعة التي تقتضي وقوف الأرض على ثقلها وعظمها لا بد من أن تبلغ حداً تلصق بها الأجسام العظام، فكيف بأشخاصنا؟ وقولهم: لأنه إذا بطل الجذب ثبت الدفع، إنما [كان] يصح لو لم يكن في الأقسام إلا هذان، فأما

---

٦ أدار] ادارا، د ١٣ المتساويتي] المتساوي، د | تجاذبتا] تجاذبا، د

إذا جاز أن يكون لوقوفها علل غيرهما لم يصح ما قالوه. والذي قالوه من أن من الأحجار ما يدفع الحديد فقد ذكر النوبختي أنا لم نشاهد هذا الحجر، قال: ولو ثبت في الأحجار مثله لما لزم من ذلك أن يدفع الفلك. ألا ترى أن في الأحجار ما يجذب الحديد ولم يقتض ذلك أن يجذب الفلك الأرض، بل قالوا ببطلانه؟

وحكى أرسطو عن بعض الفلاسفة أن الأرض إنما وقفت لأن بعدها من المحيط من الجوانب بعد واحد، وهذا القول مثل قول من يقول: إنما وقفت لأنها في الوسط، فيلزم عليه ما ألزمناه على ذلك القول. قال النوبختي: أخبرونا عن الأرض، أمن طبعها أن تذهب إلى الآفاق حتى يكون طلبها للآفاق طلباً على السواء، فتعتدل فتقف لذلك؟ فإن قالوا: نعم، تجاهلوا، وإن قالوا: لا، قيل لهم: فقد بطل أن يكون بعدها علة في وقوفها.

وأما من زعم منهم أن الفلك ساكن وأن الأرض هي المتحركة فإنه استدل لذلك بأن الكائن في السفينة العظيمة لا يحسّ بحركتها ويظن أن الشط هو المتحرك، فكذلك الكائن على الأرض يرى أن الأفلاك هي المتحركة، وإن كانت المتحركة هي الأرض. ونحن نقول لهؤلاء: إنا نعلم باضطرار سكون الأرض وحركة الشمس والقمر وكثير من النجوم، والذي ذكرتموه يجري مجرى الشبهة فيما نعلم ضرورة، فكانت شبهتكم بمنزلة شبه السوفسطائية تشكك في المشاهدات.

قال النوبختي: يقال لهم: إنا قد نرى في الفلك عدّة حركات مختلفة، فنرى حركة النجوم الثابتة غير حركة المتحيرة، ونجد للقمر حركة خاصة، وهذا مما يبطل هذا القول. وحكي عن بطليموس أنه ألزم هؤلاء أن الطيور تغدو عن أوكارها وتروح إليها، فلو كانت الأرض تدور من المشرق إلى المغرب أو من المغرب إلى المشرق لما اهتدت إلى أوكارها، لأن سمتها قد تغير.

قال النوبختي: واستدل النظّام لوقوف الأرض بأنه قد ثبت أن الأشياء متناهية وأن للأرض آخراً، والمتحرك هو القاطع للأماكن، وإذا كان لها آخر لم تتحرك، لأنها لا تجد مذهباً ومكاناً تتحرك عليه أو تتحرك إليه. قال النوبختي: وهذا عندي دليل حسن جيد.

---

١٦ السوفسطائية] السوفسطاية، د

ولقائل أن يقول: ما تعنون بقولكم: إن المتحرك هو القاطع للأماكن، أتعنون بالأماكن الفراغ والجهات أو تعنون بها الأجسام التي يتمكن بها غيرها من الأجسام؟ فإن عنوا الثاني، وهو الذي يقتضيه كلامهم، فيقال لهم: ولم زعمتم أنه لا بد في المتحرك من ذلك؟ وما أنكرتم أن يتحرك المتحرك لا على مكان ولا إلى مكان، بل يقطع الجهات بأن يخرج من فراغ إلى فراغ؟ فإن قالوا: إن التحرك لا يعقل إلا على الوجه الذي ذكرناه، قيل لهم: هذا غير مسلّم، فإنا نعقل التحرك على تقدير الأمكنة، كما نعقله على الأمكنة المعيّنة، ولهذا نعقل في الجسم الثقيل إذا لم يخلق الله تعالى غيره الهوي بأن نقدّر جسماً أعلى منه وجسماً أسفل منه، فنعلم أن ذلك الجسم يقرب مما قدرناه أسفل منه دون الذي قدرناه أعلى منه. يبين هذا أن الجسم إذا تحرك على مكان بعينه فإنه في الحقيقة لا يقطع المكان، وإنما يقطع الجهات المحاذية لذلك المكان، فيلزم من ذلك أنه، إذا لم يكن ذلك المكان، وجب أن يقطع من الجهات ما يقطعه مع وجود المكان.

فأما من زعم أنها واقفة بقدرة الله تعالى فإنه استدل لذلك بأنه قد ثبت أنه تعالى غير محتاج في أفعاله إلى الاستعانة بشيء وأن وجود أفعاله موقوف على مشيئته، ثم توجد بقدرته تعالى فقط، فلزم من ذلك أن يشاء وقوف الأرض، فتقف بقدرته كما توجد سائر أفعاله بقدرته تعالى. فيقال لهم: إن مشيئة الله تعالى إنما تتعلق بوجود الشيء على الوجه الذي يصح وجوده في نفسه، وكذلك قدرته تعالى إنما توجد بها الأشياء على الوجه الذي يصح وجودها في أنفسها، فما أنكرتم أن لا يصح سكون الأرض إلا بأن يخلق فيها تعالى سكوناً أو يخلق الأجزاء العليا متسفلة والأجزاء السفلى منها متصعدة حتى يصح سكونها؟ ألا ترى أن كونه غير محتاج في أفعاله إلى الاستعانة بشيء ليس يلزم منه أن يخلق الأعراض في غير محل؟ فإن عنى هذا القائل ما نحكيه الآن عن بعضهم فسنتكلم عليه إن شاء الله.

واختلف غير هؤلاء، فمنهم من قال: علة سكونها هو أن الله تعالى يخلق فيها سكوناً ابتداءً فتسكن. ومنهم من قال: بل سكنت لأنه تعالى خلق أجزاءها السفلى منها متصعدة والعليا منها متسفلة، فتكافأ اعتمادها، فلذلك وقفت. فالقول الأول يذهب إليه الشيخ أبو علي رحمه الله، والثاني جوزه أبو هاشم، وجوز الأول. واحتج من قال أن الله تعالى يسكنها بأن يخلق فيها سكوناً مبتدأ بأن ذلك ليس بمستحيل، وهو تعالى

قادر على ذلك، فإن لم يسكنها تعالى بعمد يعمدها ولا بعلاقة من فوقها صح أنه يسكنها بسكون يفعله فيها. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يسكنها بأن يجعل أجزاءها السفلى متصعدة والعليا متسفلة؟ ويمكن أن يحتج من قطع على أن علة سكونها هو هذا الوجه الأخير بأن قال: إن الثقيل لا يستقر في الخلاء إلا على ما يعمده أو على علاقة يتعلق بها ، فإذا لم يمسكها الله تعالى بذلك لم يجز أن يسكنها بأن يفعل فيها سكوناً ابتداءً، لأنه إن عني بالسكون معنى يخلقه الله تعالى فيها لم يصح، لأنه قد بطل القول بإثبات المعاني، وإن عني أنه يفعل كونها ساكنة ابتداءً لم يعقل ذلك، لأن كونها ساكنة ليس إلا لبثها في الجهة، وبقاء الشي ليس بالفاعل على ما تقدم، فلم يبق إلا أن يخلق في أجزائها اعتماداً صعداً يكافئ ما فيها من الثقل، ولو خلق ذلك أجمع للزم أن لا نجد لأجزائها العليا ثقلاً، فلا بد من أن يخلق أجزاءها السفلى متصاعدة، فتكافأ اعتماد أجزائها فتسكن، ولن يصح ذلك إلا بأن يكون ما تحت أجزائها السفلى بصفة النار. فإن قيل: لو كان ما تحت أجزائها العليا بصفة النار للزم أن يرسب فيها الأجزاء العليا، لأن من طبع الكثيف أن يرسب في اللطيف، قيل له: إن ذلك إنما يجب لو لم يكن في الأجزاء التي بصفة النار من الاعتماد ما يكافئ ثقل المعتمد عليها، فأما إذا كان فيها من الاعتماد ما فرضنا لم يجب أن يرسب فيها الثقيل. ألا ترى أن الريح مع لطافتها ترفع الأجسام الثقيلة، ولا ترسب فيها تلك الأجسام إذا وجد فيها من الاعتماد ما يكافئ ثقل تلك الأجسام؟ قالوا: فلزم أن تكون العلة في سكون الأرض هذا.

ولقائل أن يقول: إن الوجه أن نجوّز ما ذكرتم ولا نقطع عليه، لأنه يمكن أن يفعل في سكونها غير ما فرضتموه، بأن يقال: إنه يجوز، وإن كانت أجزاء الأرض كلها كثيفة ثقيلة، أن يخلق تعالى في أجزائها السفلى اعتمادات علواً تكافئ تلك الاعتمادات ما فيها من الثقل، فتقف لذلك جملة الأرض، وإذا صح تجويز ما ذكرنا لم يجز أن نقطع على ما ذكرتم، بل نجوّز ما ذكرتم ونجوّز هذا الثاني، وهذان الوجهان نعتمد عليهما في علة سكون الأرض لبطلان ما عداهما. فأما من قال أنها واقفة على ظهر سمكة، والسمكة على قرن ثور، فإنه لا شك قال بذلك لأجل الرواية، لأن ما قاله لا يمكن أن يستدرك بأدلة العقل، وليس في أدلة السمع المقطوع عليها ما يدل عليه، فلا يبقى له وجه إلا ذلك، وأخبار الآحاد ليست بطريق إلى العلم، فلم يمكن أن يقطع على ما قاله.

وأما قول أصحاب الأحكام فقد ذكرنا كيفية اختلافهم. واستدل من قال منهم أن ما يظهر في الأرض من النبات والثمار والأرزاق والأقوات وأعمار الناس وغير ذلك فهو من تأثير النجوم وقربها وبعدها واقترانها، فقالوا: إنا نجد للشمس في الطبائع وتغيرها تأثيراً بيناً، فإذا صارت إلى مشرق أو موضع من المواضع أو انخفضت من بعض المواضع تحرك الناس ضروباً من الحركات وتغيرت مزاجاتهم وأهويتهم، وأما النبات فإن فعل الشمس فيه ظاهر، لأن كثيراً يقوى ويزيد عند طلوع الشمس، مثل الريحان الذي يسمى نيلوفر والخيار وورق الخِرْوَع، وكذلك كل ما ينمي، فإذا غربت ذوي وضعف، والمواضع التي لا تطلع عليه فإنه يفسد نباتها.

ونحن نقول لهم: إن القدر الذي ذكرتموه في الاستدلال لا يكفي للقطع على أن المؤثر فيما ذكرتم هي النجوم وحركاتها، لأنه لو سلم لكم أن هذه الأمور تتبع حركاتها لكان ما ذكرتم اقتصاراً على الوجود، وقد تقدم أن ذلك لا يوصل إلى العلم، بل لا بد من ذكر علة أو دلالة على أنه لا يجوز أن يكون المؤثر فيه غير ما ذكرتم. وما أنكرتم أن يفعل الله تعالى هذه الأفعال عند حركاتها؟ فكيف إذا لم يسلم أن زكاء الزرع وتغير الطبائع ونماء الثمار ونضجها لا تتبع حركاتها لا محالة؟ بل يختلف ذلك، فكثير من النبات ينمو من دون مقابلة الشمس لها، كالتي تسترها الجبال، وكثير منها ينمو بالليل أكثر من نمائها عند مقابلة الشمس لها، من ذلك، قالوا، الخيار، فإنه ينمو بالليل أكثر، ونشاهد كثيراً من النبات ينمو في الظلال أكثر من نمائها في الشمس، وكما نجدها تنمو عند طلوع الشمس عليها فكذلك تنمو عند أمور أخر كالسقي وتعهد الزراع والسرقين وحرثة الأرض والهواء، فمن أين أن المؤثر ما ذكروه دون هذه الأمور؟

وأما النوبختي فإنه قال: يقال لهم: قد يتحرك الناس بالليل والنهار، ولو كانت حركتهم لطلوع الشمس ما سرى بالليل سارٍ، وقد نرى من الحيوان ما لا يتحرك إلا بالليل دون النهار. والذي ذكرناه نحن ألزم لمن قال منهم أن النجوم تفعل هذه الأفعال بطبائعها دون من قال أنها تفعلها باختيارها، لأن الفعل الطبيعي ينبغي أن لا يقع فيه اختلاف،

٣ وتغيرها] وتغييرها، د

وينبغي أن يعلم فيه أن الحادث يتبع أمراً بعينه دون غيره حتى يعلم أنه المؤثر فيه بطبعه. وليس كذلك طريقة الاختيار، لأنه يدخله اختلاف كثير.

قال النوبختي: ومن أوكد ما استدلوا به على فعل النجوم في العالم ودلالتها على ما يحدث فيه ويتغير منه أن قالوا: إنا قد جربنا في عدة مواليد أخذنا طوالعها على الصحة وعدة مسائل من قياسات الشمس، فوجدنا الحكم فيها يصدق، فقلنا: إن الأصول التي عملنا عليها صحيحة. ونحن نقول لهم: أما إذا جعلتم هذا دلالة على أن الطوالع تدل على صدق أحكامها لم يبعد، فأما إذا جعلتموه دلالة على أن ما يحدث فهو من فعل النجوم لم يصح، لما بينا أن ما يحدث عنه أمر على طريقة واحدة لا بد من أن يعلم أنه ليس هناك ما هو أولى بأن يكون هو المؤثر فيه حتى يعلم أنه المؤثر، فأما إذا جوز ذلك لم يعلم أنه المؤثر. وقد بينا أن الحادث كما يحدث عند حركات النجوم فكذلك يتفق حدوثه عند أمور أخر غير حركاتها. كيف، وذلك الحادث ينتفي عند انتفاء تلك الأمور على طريقة واحدة، كوَطْء الرجل واشتمال رحم المرأة على مائه، وأكل المرأة المغذيات إلى غير ذلك مما تذكره الأطباء من الأسباب في كون الولد. ولسنا نعلم أن هذه الأسباب لو وجدت وانتفى اقتران النجوم هل ينتفي كون الولد أم لا. وكذا هذا في كل حادث، فكيف يمكن القطع، والحال هذه، على أن الفاعل هو النجم بحركاته دون هذه الأسباب؟ فأما هل يمكن أن نجعل حركات النجوم دلائل على هذه الحوادث أم لا فقد ذكرنا أن الفلاسفة المتقدمين مختلفون في ذلك، فبعضهم جوز دلالتها على ذلك ولم يقطع على صحة دلالتها عليه، وبعضهم صحح دلالتها عليه.

فأما النوبختي فإنه اعترض قول من يصحح دلالتها على ذلك، وطعن على هذه الدلالة، فقال: بماذا تنفصلون ممن قال لكم: إنا قد اعتبرنا عدة مواليد لا نشك في طوالعها وفي مسائل نهارية بقياسات الشمس، فوجدنا جميعها باطلاً وما حكم فيه كاذباً، فلو كانت الأصول المبني عليها ذلك صحيحة لما وجدنا أحكامها كاذبة؟ فإن قالوا: إن ذلك إنما وقع لغلط المنجم، فهو كغلط الطبيب، فكما أن غلط الطبيب لا يدل على فساد أصل الطب فكذلك غلط المنجم، فأجاب بأن للأطباء أصولاً قطعوا عليها،

---

١٠ حدوثه] مكرر في د **٢٤** فأجاب] واجاب، د

كعلمهم بأن الهليلج يُسهل وأن السم يقتل، فجاز أن يكون الغلط فيه محمولاً على خطأ الطبيب دون فساد الصناعة، وليس كذلك قولكم، لأنكم توصلتم إلى صحة صناعة التنجيم بتجربة وقوع ما تدل عليه الطوالع على ما دلت عليه، فلزمكم أن تبطل صناعة التنجيم بكذب ما دلت عليه طوالع كثيرة. وشبّه صدق ما يحكم به المنجمون بصدق المخمّن والمخرج للزوج والفرد أنه يقع ذلك باتفاق.

وعندنا أن ما ألزمهم نصرة لقول من ينكر القول بصحة أحكام النجوم من الفلاسفة. والإنصاف في ذلك أن نسلم أن الحذاق منهم في تخريج الأحكام إصابتهم أكثر وأغلب من خطائهم، فلا وجه للمنع من أن تكون حركات النجوم دلالات على الحوادث في العالم على معنى أنها أمارات عليها تفضي إلى غالب الظن بمنزلة دلائل الأطباء، ولهذا نجد المنجم يجتهد في أمارات السعود والنحوس كما يجتهد الطبيب في أمارات العلل، فصح أن أدلتهم على ذلك أمارات مفضية إلى الظن، وليس يمنع أن تخطئ الأمارات أحياناً، ولا يبعد أيضاً أن في جمله ذلك أدلة على بعض الأحكام، وهي التي لا يقع في أحكامها اختلاف، كأدلة الكسوف والخسوف على الجملة، لأن الغالب فيها الإصابة. وليس يبعد أن يكون الفلاسفة والمنجمون الذين لم يصححوا الأحكام بالنجوم إنما لم يصححوا ذلك لأنه لم يكن لهم اهتداء إلى تخريج أحكام النجوم، وإن كانوا ماهرين في الحساب ومعرفة حركات النجوم، لأنا نجد المجتهدين في تخريج المسائل بعد معرفة أصولها يختلفون في ذلك، فرب ماهر في معرفة الأصول لا يهتدي إلى تخريج الفروع، ورب قليل البضاعة في معرفة الأصول ماهر في تخريج الفروع، وهذا أمر مجرب في أنواع العلوم.

قال النوبختي: واستدل بعضهم على تصحيح دلالات النجوم بقوله تعالى ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [٣٧ الصافات ٨٨-٨٩] وبقوله تعالى ﴿فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ﴾ [٤١ فصلت ١٦] وبما روي أن علياً رضي الله عنه كان يكره السفر والقمر في العقرب، وأجاب بأنه إن كان يكني بالسقم عن علة ومرض فإن هذا مما يجده الإنسان من نفسه، ولا يحتاج في معرفته إلى نظر في النجوم، وقد قيل أيضاً بأن نظره في النجوم لم يكن كنظر المنجمين فيها، وإنما كان استدلالاً منه بالنجوم على مرض كان

---

٦ أن ما] انما، د ١٠ الطبيب] الطب، د

يعتاده عند ارتفاع الشمس أو غيرها كحمّى الغب أو الربع، فجعل ذلك عذراً لقومه في التخلف عنهم من خروجه إلى عندهم ليكسر أصنامهم، وأجاب أيضاً عن قوله ﴿فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ﴾ [٤١ فصلت ١٦] فقال: لو أراد ما ذكرتم لقال: أيام منحوسات، لأن اليوم ليس بنحس، بل هو النجم عندكم، فإن قالوا: إن اليوم يسمى نحساً لنحوسة النجم، قيل لهم: الظاهر ما ذكرنا، فدلوا على ما قلتم ليصح ترك الظاهر له.

وأما ما روي عن علي عليه السلام فلم يصح ذلك عنه، قال: وقد يكون القمر في العقرب وطالع الخروج ورب السفر ورب بيت السفر بسعود، فلا وجه لما قالوه. وسألهم عن رجل في دارٍ لها بابان شرقي وغربي سأل منجماً عن أي البابين يخرج، فحكم بأنه يخرج من الشرقي، أليس يجوز أن يخرج من الغربي؟ فإن قالوا: لا، أريناهم ذلك حسّاً، وإن قالوا: نعم، جوزوا خلاف ما دلت عليه النجوم. وهذا إنما يلزم من يقول منهم أن النجوم موجبة لأفعال العباد بطبعها، أو فاعلة لها باختيارها، فأما من قال أنها أمارات عليها لم يبعد خلاف مدلولها. قال: ويقال لهم: ألستم تجعلون للنجوم الثابتة حظاً في الدلالة على الأحكام كما للنجوم المتحيرة؟ فلا بد من: نعم، فيقال لهم: فأنتم إنما أحصيتم من النجوم الثابتة قليلاً من كثير، فما أنكرتم أن يكون فيما لم تعرفوه من الكواكب ما له دلائل لم تحيطوا بها، فيفسد علمكم وتبطل أحكامكم؟ ولهم أن يقولوا: هذا إنما يلزمنا إذا قطعنا على أحكامها، فأما إذا كنا نجوز خلاف أحكامنا لم يبعد إذا لم نصب أن يكون خطأنا لما ذكرتم.

مقالة الفلاسفة في حدوث العالم وإثبات البارئ تعالى وقولهم في التوحيد

اعلم أنه لا مسألة من مسائلهم إلا وهم فيها مختلفون أشد اختلاف، سوى علومهم التي يسمونها الرياضية، ويسمونه المنطق، فإنهم مختلفون في بعض ذلك، ومن أحب أن يقف على صدق ما قلناه فليطالع ما صنفه أفلوطرخس الفيلسوف في ذكر

---

٢٠ المنطق] المنطلق، د

اختلافهم، وقد قيل أن ذلك مختصر في ذكر اختلافاتهم، ويتبع ما قاله كل رئيس منهم أصلاً يبعد دركه، وأكثره لا يليق بهذا الكتاب، وإنما الذي يليق به ما قالوه في الإلهيات، ولسنا نذكر جميع ما قالوه في ذلك، وإنما نذكر ما يختاره المتأخرون منهم فيما ذكرنا من التوحيد كابن سينا والفارابي وغيرهما، فإنهم يختارون من جملة مذاهبهم الأقوى في طريقة براهينهم، وابن سينا ومتبعوه يقولون بحدوث العالم وإثبات البارئ تعالى وصفاته ووحدانيته، ويقولون بصدق الرسل وصحة دين محمد عليه السلام، غير أنهم مخالفون أهل الإسلام في كيفية القول في هذه الأصول وفيما ينبني عليها، ونحن نذكر ما يختارونه في ذلك بما ينصرونه به من دلائلهم، وما يرجحون به ما يختارونه على طرق المسلمين في ذلك، وننصر طرق المسلمين ونرد عليهم ما ينصرونه ونبطل عليهم ما يحتجون به بتوفيق الله تعالى وعونه.

اعلم أنهم قالوا: إن العالم محدث، ولم يعنوا بحدوثه ما يعنيه المسلمون من أن لوجوده أولاً وأنه وجد بعد العدم، وإنما عنوا أنه ممكن الوجود وإن كان لا أول لوجوده، لأن العالم جسم، وكل جسم فهو مركب من أجزاء، وكل موجود لا يتم وجوده إلا باجتماع أجزاء موجودة عندهم ممكن، وكل ممكن الوجود معلل عندهم على معنى أنه لولا علة وجوده وفاعله لما كان موجوداً، ولما استمر وجوده على معنى أنه لولا العلة لما وجد بعد أن لم يكن موجوداً. وقالوا بإثبات البارئ، قالوا: لأن كل ممكن الوجود يرتقي إلى واجب الوجود بذاته، وقال بعضهم: إن الأمور كلها بالقياس إليه تعالى محدثة بمعنى أن وجود ذاتها مستفاد منه، لا الحدوث الزماني.

ثم ذكروا صفات واجب الوجود مما يرجع إلى الإيجاب والسلب، وأثبتوا البارئ موجباً لما دونه من الحوادث على التفسير الذي ذكرناه، لا بمعنى أنه علة لكل حادث، بل بمعنى أنه موجب لأول الحوادث، وهو العقل المجرد عندهم، ثم أوجب العقل النفس، والنفس أوجبت الطبيعة، والطبيعة أوجبت الأشخاص، ثم أجمع أكثرهم، منهم أفلاطن وأرسطاطاليس والاسكندر وثامسطيوس وأفلوطرخس وجالينوس، أن في العالم طبيعة واحدة عامة، ثم في كل واحد من الناس والحيوان والنبات طبائع خاصة

٢ أصلاً] امل، د ٢٣ وأفلوطرخس] وافلوطوخس، د

لها، فعلى هذا الترتيب ترتقي الحوادث إلى واجب الوجود، فواجب الوجود هو العلة الأولى وهي علة العلل عندهم، ومع قولهم بأن البارئ تعالى علة موجبة قالوا أنه تعالى حي قادر عالم مريد مختار.

وقالوا أيضاً أن الإنسان قادر مختار، إلا أن القادر المختار عندهم موجب لفعله عند الاختيار وكمال شرائط الإيجاب. وقالوا في الطبيعة أنها ليست بحية ولا قادرة ولا مختارة، ومع ذلك لا تفعل إلا حكمة وصواباً وعلى نظم صحيح وترتيب محكم، قالوا: وهي التي تصور الجنين في الرحم وسائر الحيوان وجميع النبات والأشجار. ومن قال في الطبيعة التي ليست بحية ما قالوه لم يستنكر منهم أن يقولوا في البارئ أنه علة موجبة، وأنه حي قادر بعد ذكر صفاته تعالى. ثم يذكرون كيفية حدوث الحوادث منه تعالى وترتيب حدوثها، وقد مدحوا طريقتهم وعلومهم ورجحوها على طريقة المسلمين، وإذا ذكرنا الأبواب التي يذكرونها فإنه ينفصل في ضمنها مذاهبهم أكثر من التفصيل الذي ذكرناه.

وينبغي أن تقع العناية أولاً في ذكر حقيقة القادر المختار والفصل بينه وبين الموجبات، لأنه أصل كبير يتبين به غلط القوم في إثبات البارئ موجباً، ومتى أحكم هذا الأصل كفى في إبطال جميع ما يذهبون إليه ويفرعونه عليه، ثم نذكر ما رجحوا به طريقتهم، ونبين رجحان طريقة المسلمين عليها، ثم نتكلم في الأبواب التي أوردوها. والكلام عليها من وجهين، أحدهما أن نجيب عما ألزموه على طريقة المسلمين، والثاني أن نجيب عن دلائلهم التي يحتجون بها نصرة لتلك الأبواب إن شاء الله تعالى.

باب الفرق بين القادر وبين الموجبات

اعلم أن القادر هو الذي يوجد الفعل بحسب دواعيه، فإن دعاه الداعي إلى أن إيجاده أولى من أن لا يوجده أوجده، وإن لم يكن إيجاده أولى أو رأى أن نفي وجوده

---

٢ علة[١]] علية، د **١٦** ونبين] ويبين، د

أولى لم يوجده. وقد بينا حقيقة القادر والمختار وحدّه في باب التوحيد من هذا الكتاب، وليس يوجد القادر إلا ما هو ممكن الوجود في نفسه، والمتكلمون يقولون: إلا ما كان جائز الوجود أو صحيح الوجود في نفسه، ومتى قويت دواعيه إلى الإيجاد فإنه يوجده، وفي حال الإيجاد يصير وجوده أولى من أن لا يوجد، وذلك لأن الفعل وجوده وأن لا يوجد قبل دواعيه على سواء، ثم إذا قويت دواعيه إلى الإيجاد فإنه يترجح وجوده على أن لا يوجد، وإذا ترجح وجوده انتفى أن لا يوجد من غير أن يستحيل أن لا يوجد في حال ما يوجد من جهة المؤثر، وليس كذلك ما يجب وجوده، لأنه يستحيل أن لا يوجد في حال وجوده من جهة المؤثر، كنزول الثقيل بطبعه عند انتفاء الموانع من نزوله، ومن هذا الوجه التبس الأمر على من ظن أنه يجب وجود الفعل عند قوة دواعي القادر لما رآه موجوداً عند الداعي.

فإن قيل: ليس يخلو الحال بعد قوة الداعي إلى الإيجاد إما أن يصح أن [لا] يوجد والحال تلك، أو لا يصح ذلك، فإن صح أن لا يوجد بطل تأثير المرجح للوجود على أن لا يوجد واحتيج إلى مرجح آخر، وإن لم يصح ذلك ثبت أنه يوجد منه مع وجوب أن يوجد، وذلك قول المخالف، قيل له: إنه إن عنى السائل بقوله: هل يصح أن لا يوجد في حال قوة الداعي، أنه هل وجوده وأن لا يوجد على سواء كما كان قبل الداعي، لم نقل به، لأنا قلنا أن بعد الداعي ترجح وقوعه على أن لا يوجد، وإن عنى به أنه هل استحال ألا يوجد بكل حال حتى لا يتوهم أن لا يوجد على بعض الوجوه، فليس الأمر فيه كذلك، لأنه يمكن أن نقدّر ترجح الصارف على الداعي، فيترجح أن لا يوجد، فلا ينتفي أن لا يوجد، وليس كذلك أن لا ينزل الثقيل، لأنه لو قدر ترجح الصارف عن النزول لما انتفى.

فإن قيل: يلزمكم على ما قلتم أن يكون تأثير الموجب أقوى وجوداً من تأثير القادر مع تساويهما في الترجح على أن لا يوجد، وليس يتصور في ذلك قوة بعد التساوي في الثبوت بكل حال، قيل له: ليس الأمر كذلك، بل يتصور هذه القوة، فرب موجود هو أقوى وجوداً من وجود آخر، لهذا قالت الفلاسفة أن اسم الوجود من الأسماء

---

٦ وجوده] وجود، د | وجوده انتفى] وجود وانتفى، د ١٨ ترجح] ترجيح، د

المشككة، وليس من الأسماء المشتركة ولا من المتواطئة، فالمتواطئة عندهم هي التي تنطلق على المسميات على وجه واحد، كالحيوانية للحيوانات المختلفة كالإنسان والفرس والثور، والمشتركة هي المنطلقة على مسميات مختلفة، كاسم العين ينطلق على الذهب وعين الماء وغير ذلك، والمشككة مترددة بين هذين، كوجود الجوهر ووجود العرض، لأن الوجود يثبت للجوهر أولاً، ثم للعرض، أي وجود الجوهر أصل لوجود العرض، قالوا: فهو ثابت بتقدم وتأخر. وقال المتكلمون في حد العرض أنه الذي يعرض في الوجود، وليس له بقاء كبقاء الجوهر، قالوا: ونعني بقولنا: ليس له بقاء كبقاء الجوهر، أن وجود محله أقوى من وجود العرض، لأنه يصح بقاء المحل مع انتفاء العرض، ولا يصح بقاء العرض مع انتفاء المحل.

ويقال لمن أنكر هذه القوة: هل تفصل بين واجب الوجود بالذات وبين الممكن الوجود في استحقاق الوجود أم لا؟ فإن قال: أفصل بينهما، رجع إلى قولنا، وإن قال: لا أجد بينهما فصلاً في وجوب الوجود، قيل له: فلم زعمت أن وجود ممكن الوجود مستفاد من واجب الوجود ولم تقل أن وجود واجب الوجود مستفاد من الممكن الوجود؟ وهذا لازم للفلاسفة، لأنهم يقولون: إن الممكن الوجود يقارن وجوده وجود واجب الوجود في نفي الأولية عنهما، وفي استمرار الوجود فيما لا يزال، فلا بد من أن يقول أن واجب الوجود مستغن بوجوب وجوده من موجد، وليس كذلك الممكن الوجود، لأن وجوده متردد بين أن يثبت وأن لا يثبت، فلا بد من موجد. قيل له: فقد أقررت أن وجود واجب الوجود أقوى. هذا لبيان أن الكل مسلّمون لقوة الوجود في بعض الذوات وضعفه في بعضها، ولو لم يكونوا مسلمين لهذا الفرق لأمكن أن ندل عليه بأنا نجد الفصل بين موجود وموجود، فنجد البعض أولى بالوجود من آخر، نحو ما تقوى الدواعي إلى إيجاده حتى أنها قد تبلغ في القوة ما يوصف بأنه إلجاء، فيقوى وجود الفعل عندها قوةً يسقط بها ذم الرجل أو مدحه، وليس كذلك ما تتردد في إيجاده الدواعي.

---

٧ ونعني] ومعنى، د

وإذا صح الفرق بين القادر والموجبات فلندل على أن القادر يوجد منه الفعل على جهة الصحة، لا على جهة الوجوب، فنقول: إن العلم بأنا نوجد أفعالنا على طريقة الصحة وأنه لا يجب وقوعها منا على وجه يستحيل انتفاء وقوعها، وكذلك العلم بأن أفعال غيرنا من المختارين توجد على هذا الوجه، هو من الأوليات في العقل، والمتكلمون يقولون: هو علم ضروري، ومتى راجع المرء نفسه وجد منها أنها متى فعلت فعلاً وقع منها على وجه الصحة، ولم يقع منها على وجه يستحيل أن لا يقع. والذي يدل على أن العلم بذلك ضروري أن العقلاء يستحسنون ذم المختار لفعل القبيح ومدحه على فعل الواجب، ويستحسنون أمر القادر بالفعل ونهيه عنه، فلولا أنهم عرفوا بعقولهم أن الفعل يقع منه على وجه الصحة لما استحسنوا ذلك، لأن العلم بنفي الذم والعقاب على ما لم يكن من وقوعه بدّ ويستحيل نفي وقوعه هو من الأوليات. ألا ترى أن العقلاء لا يستحسنون الذم على إدراك الحي منا للمدركات كالألم والمرئي وسماع الأصوات، ولا المدح ولا الأمر به ولا النهي عنه، لما علموا أن ذلك يجب لا محالة عند شرائطه؟ ولا يستحسنون ذم الهاوي من شاهق على هويه، حياً كان أو جماداً، لما وجب ذلك بالطبع واستحال أن لا يقع، ولهذا يميل الجاني المعتذر إلى أنه كان لا بد من وقوع الجناية، ويعذر العقلاء الملجأ إلى الفعل لما كان وقوعه منه على وجه له شبه بالواجبات لبلوغ دواعيه إلى حد لا بد معها أن يفعل، فصح أنه لو كان في القادر طبع موجب للفعل عند الاختيار أو قوة موجبة لما ثبت استحسان ما ذكرناه في العقول، وعلى هذا الوجه يصح أن يتخير القادر بين الأفعال المتضادة، فيختار فعلاً على ضده وعلى نفيه، وكل ذلك لا يصح في الموجبات، وعلى هذا الوجه صح تكليف القادر المختار وإثابته ومعاقبته على الوجه الذي يذهب إليه المسلمون دون الفلاسفة.

فإن قال قائل: إنا نجد القادر منا يقع منه الفعل في حال قوة دواعيه إليه، ولا يقع منه مثله وإن كان على الحالة الأولى، نحو المسلم الذي يعتقد استحقاق العقاب على المعصية، ثم مع ذلك قد يعصي وقد لا يعصي وحاله واحدة في الدواعي، فلولا أن فيه موجباً للفعل تارة دون تارة لما اختلف فعله ودواعيه واحدة، قيل له: هذا السؤال ألزم

---

٩ ابنفي الذم] بأن الذم + (حاشية) خ بنفي الذم، د

لمن يقول أن القادر يوجب وجود الفعل عند الدواعي، لأنه متى كانت دواعيه متساوية إلى أن يعصي وإلى أن [لا] يعصي يلزم أن تقع منه المعصية وأن لا تقع، فلا بد من القول باختلاف حالة القادر في الدواعي والصوارف حتى يؤثر الفعل على أن لا يفعل أو على ضده، والأمر فيه ظاهر على طريقتنا، لأنه في بعض الأحوال تكون شهوته أقوى إلى المعصية، فلذلك يؤثرها دون غيرها من الأحوال، أو تكون غفلته في بعضها آكد. فإن قال: فلم دعاه الداعي إلى فعل دون فعل؟ إن قلتم: لأمر يصح أن يوجد وأن لا يوجد، أدى ذلك إلى ما لا نهاية له أو إلى أمر موجب، وفي ذلك صحة قولنا، قيل له: إن الداعي إلى الفعل لو صدر عن سبب موجب لم يوجب ذلك القول بوجوب وقوع الفعل من القادر، بل يصح مع ذلك القول بصحة وقوعه منه على الوجه الذي فسرنا به صحة وقوع الفعل.

فإن قيل: هلا قلتم أن كونه قادراً يصحح الفعل، ودواعيه توجبه؟ قيل له: إنه إن عني بذلك أنه يوجب وقوع الفعل من القادر لم يصح لما بيناه، ولأن الداعي محرض على إيجاد الفعل كالمستحث منا للغير على الفعل، والمحرض على الفعل لا يغير حال المؤثر في الفعل فيجعل ما ليس بمؤثر في الوجوب مؤثراً فيه، وإن عني به أن الداعي يؤثر في وقوع الفعل على جهة الوجوب لم يصح، لأنه كان يلزم في الزمن الذي تدعوه الدواعي إلى المشي أن يقع منه، لأن رجله تصحح التحرك، والموجب للتحرك قد حصل على هذا القول، فينبغي أن لا يختلف التحرك، فلما تعذر مع ذلك التحرك علمنا أنه لا بد من القدرة المؤثرة في وقوع الفعل. فإن قال: إن الداعي موجب لوجود الفعل، لكن بشرط القدرة عليه، قيل له: إذا كان الداعي موجباً لتحرك الزمن، وجسمه مصحح للتحرك، فاشتراط القدرة على التحرك بعد ذلك كاشتراط غيرها مما لا تأثير له في الفعل، فيلزم إثبات شروط لا نهاية لها، ولأن الداعي محرض على الفعل، والمحرض لا يؤثر في وقوع الفعل أصلاً، فكيف يؤثر في وقوعه على جهة الوجوب؟

فإن قيل: هلا قلتم: إن الملجأ إلى الفعل يجب وقوع الفعل منه، فلذلك يسقط ذمه ومدحه، وهذا أدخل في سقوط ذلك مما قلتم، وهو أنه عند الإلجاء يشبه الموجب،

---

١٣ إيجاد] الايجاد، د ١٩ مصحح] يصحح، د | للتحرك] للتحرك، د

قيل له: إنا قد بينا أن كونه قادراً يؤثر في وقوع الفعل على جهة الصحة، وبينا أن تأثير الداعي هو في الحث على الفعل، فكلاهما غير موجب، فكيف يصح أن يقال أنه يجب وقوع الفعل من الملجأ على وجه يستحيل خلاف وقوعه؟ والذي يبين أن الفعل يقع من الملجأ حسب وقوعه من المخلّى أن الملجأ إلى الهرب من السبع، لو اعترضه نار أو مهواة، لتنكب عنها ويعدو في هربه بحسب اعتقاده في عدو السبع خلفه في السرعة والبطوء، ولو اعتقد بعد ما ألجئ إلى الهرب أنه يقوى على دفع الأسد عنه لامتنع من الهرب ولما كان ملجأ إليه، فعلم أن الملجأ يقع منه الفعل بحسب دواعيه كالمخلى، إلا أن الفرق بينهما أن الملجأ تقوى دواعيه قوة يحدث معها الفعل كأنه لا بد من وقوعه، وليس كذلك فعل المخلى. وأما قول الناس: فلان كريم الطبع، فإنهم لا يعنون به الطبع الذي يذهب إليه القوم، بل لا يخطر ببالهم، وإنما يعنون به أنه اعتاد الكرم، وقويت دواعيه إلى فعل الإحسان، وعلى هذا الوجه ذم الله تعالى الكفار الذين اعتادوا كفرهم وتقليدهم لأسلافهم، فلا يرجى منهم الإقلاع عن كفرهم، فقال ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِم﴾ [١٦ النحل ١٠٨] الآية، وقال تعالى ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [٤ النساء ١٥٥].

وإذا ثبت ما ذكرنا بطل ما قالته الفلاسفة من أن القادر علة في فعله وأنه موجب عند الإرادة. وقد حكى قاضي القضاة عن الجاحظ هذا المذهب أيضاً، لكنه حكى عنه أنه إذا كان متردد الدواعي وقع منه الفعل باختيار، وإذا قويت دواعيه إلى الفعل أو ألجئ إليه وقع منه الفعل بطبعه. فأما الفلاسفة فإنهم يقولون أنه إذا أراد الفعل وجب وقوع الفعل منه، واعتلوا لذلك بعد قسمة ذكروها، فقالوا: إن الموجود ينقسم إلى موجود بالقوة وإلى موجود بالفعل، فأما الموجود بالفعل فهو الواقع الحاصل، وأما الموجود بالقوة فهو الذي ليس بحاصل، لكنه يمكن أن يحصل، كما يقال: العلم موجود في الصبي بالقوة، والنخل موجود في النواة بالقوة، أي يمكن أن يعلم وتصير النواة نخلاً، قالوا: ووصفنا له بأنه موجود هو على طريقة المجاز. قالوا: والقوة تنقسم إلى قوة الفعل وإلى قوة الانفعال، فقوة الانفعال هو كالدوية في السمع القابل للانتقاش والتشكيلات،

---

٨ يحدث] توحدت، د

وقوة الفعل هو عبارة عن المعنى الذي به يتهيأ للفاعل أن يكون به فاعلاً، وقوة الفعل تنقسم إلى ما هو قوة على الفعل، لا على نقيضه، كقوة النار على الإحراق، لا على عدم الإحراق، وإلى ما هو قوة على الفعل وتركه، كقوة الإنسان على الحركة والسكون، فالأولى تسمى قوة طبيعية، والثانية تسمى قوة إرادية، وهذه القوة الثانية مهما انضافت إليها الإرادة التامة، ولم يكن ثم مانع، كان حصول الفعل منها لازماً بالطبع، كما يلزم الفعل من القوة الأولى.

وبالجملة، كل علة فإنه يلزم معلولها على سبيل الوجوب، فإذا ثبت شروط العلة تعيّن حصول المعلول واستحال أن لا يحصل، لأن الموجِب إذا حصل ولم يحصل الموجَب وتأخر، لم يكن ذلك إلا لقصور في طبعه إن كان الفعل بالطبع، أو في ذاته إن كان بالإرادة، أو لعدم ذاته إن كان بالذات، وما دام يجوز أن لا يحصل منه الموجب فهو ليس علة بالفعل، بل بالقوة، ولا بد من أمر جديد يخرجه عن القوة إلى الفعل، فإذا حضر ذلك الأمر صار الخروج إلى الفعل واجباً. وهذا كما ترى إشارة إلى أنه لو لم يستحل أن لا يحصل الفعل بعد إرادة الفعل وزوال المانع وحصول شروط وقوع الفعل لاحتيج إلى أمر زائد على الإرادة، ثم الكلام في الأمر الزائد كالكلام في الإرادة، وذلك إما أن يؤدي إلى ما لا نهاية له أو إلى وجوب وقوع الفعل عند الإرادة، وذلك قولهم.

والجواب ما أشرنا إليه، وهو أن الفعل عند الإرادة وكمال الشرائط يكون أولى بالوقوع من أن لا يقع، فإن عني بوجوب الوقوع هذا المعنى فهو قولنا، ولا مضايقة في العبارات إذا فهمت المعاني، ولسنا نختار هذه العبارة لأن وجوب الوقوع يوهم أن يقع الفعل من القادر كوقوع الإحراق من النار ونزول الحجر بطبعه، وقد بينا أن وجود الفعل من القادر مفارق لما يجب بالطبع لما بيناه، وأنه لا يستحيل أن لا يقع الفعل عند الإرادة وكمال الشروط، كما يستحيل أن لا يقع الواقع بالطبع بعد زوال المانع وكمال الشروط.

---

٤ فالأولى] فالاول، د **١٠** بالذات] باللذات، د **١٤** لاحتيج] الاحتيج، د **١٥** أو إلى] اولى، د
٢١ يستحيل] لا يستحيل + (حاشية) ظ بحذف لا، د

فإذا صح بما ذكرنا الفرق بين القادر وبين الموجب، وبينا في أول هذا الكتاب أن ذات الباريء ليست بموجبة، بل هو قادر مختار، بطل جميع ما استدلوا به على أن ذاته تعالى موجبة، وبطل ما فرعوا على ذلك، ثم إنا مع هذا نتكلم على ما ذكروه إن شاء الله تعالى.

باب فيما رجحوا به طريقتهم على طريقة أهل الإسلام

قد بينا أن مذهبهم أن ذات الله تعالى هي علة موجبة، وأنها العلة الأولى، وأنه يصدر منها الفعل لا على طريقة الدواعي، بل تفيض الخيرات من ذاته لا بقصد. قالوا: وهذه الفاعلية أعلى وأجل من الفاعلية لغرض وقصد. وقد اعتلوا لذلك بأن العلة الفاعلية إما أن تفعل بطبع، كالنار تحرق والشمس تنوّر، وإما بإرادة، كالإنسان يمشي، وكل فاعل له غرض في الفعل فينبغي أن يكون غرضه مرجحاً لوجود الفعل على عدمه، إذ لو لم يكن مرجحاً لوجوده لم يكن بأن يميل إلى إيجاد الفعل أولى من عدمه، والغرض يجعل وجود الفعل عند الفاعل أولى من عدمه، وكل فاعل له غرض في الفعل فهو ناقص، لأن ذلك الغرض هو خير له من لاحصوله، فله إذن في نفسه من الخيرات مفقود ويحصل له بالفعل، فيكمل بحصوله، ولا يكون كاملاً بذاته دون ذلك. قالوا: وقول القائل أنه يفعل لا لفائدة ترجع إليه، بل إلى غيره، غلط، لأنه يقال: حصول الفائدة لغيره هل هو في حقه أولى من لاحصوله؟ فإن كانت إفادته أولى وأليق به فقد استفاد في نفسه بإفادة غيره ما هو أولى به وأليق وكان منفكّاً عنه قبله، فكان ناقصاً، وإن لم يكن له في إفادة الغير فائدة رجع السؤال بأنه لم أفاد غيره؟ وإذا كان في الإمكان ذات يلزم منها المعلول لذاته من حيث أن ذاته ذات يفيض منها وجود غيره لا محالة من غير غرض كانت هذه الفاعلية أعلى وأجلّ له.

---

٣ وبطل] مكرر في د **١٧** غيره] غير، د **١٩** منها[1]] منهما، د | يفيض] نفض، د

والجواب: يقال لهم: قولكم أن غرض الفاعل في الفعل مرجح لحصوله على أن لا يحصل هي قضية مسلمة على الجملة، ولكن ما تعنون بالغرض في الفعل؟ أتعنون به نفعاً يعود إلى الفاعل بوجود الفعل، أو تعنون به أمراً يرجع إلى نفس الفعل؟ لأن الفاعل قد يختار الفعل لنفع يعود إليه أو إلى من يمسه أمره، فهو كالنفع العائد إليه أيضاً، وقد يختار الفعل لا لنفع يعود إليه، بل لأن حصول ذلك الفعل أولى في نفسه من لاحصوله، فعلم الفاعل بما يرجع [إليه] في كونه أولى بالحصول من أن لا يحصل يوصف بأنه غرض له وداعٍ إلى الفعل، فمتى كان الفاعل مختاراً للفعل لما يرجع إليه كان محتاجاً إليه وكان منقوصاً، ويجوز أن يقال: إنه يكمل بذلك الفعل ويجبر به نقصاً يعود إليه. فأما إذا كان مختاراً له لأن إيجاده في نفسه أولى من لاوجوده فلم زعمتم أن اختياره لهذا الغرض يكون نقصاً؟ وذلك نحو إيجاد الفعل لأنه إحسان إلى الغير وإنعام عليه، فإن سلموا أن اختيار الفعل لهذا الغرض ليس بنقص فقد سلموا أنهم أخطأوا حين أطلقوا هذه القضية، وهو أن إيجاد الفعل لغرض يكون نقصاً، وليست بمطلقة، بل يجب أن يقال: إن إيجاده لغرض يعود إلى الفاعل هو النقص دون غرض يعود إلى الفعل، وإن ادعوا أن اختياره لغرض هو نقص على الإطلاق، سواء عاد إلى الفاعل أو إلى الفعل، لم نسلمها على الإطلاق، وقلنا لهم: أليس أن العقلاء يمدحون المحسن ويشكرونه على إحسانه إذا علموا أنه فعله لكونه إحساناً إلى المحتاج فقط، ويصفونه لذلك بأنه جواد وخير، ومتى وصفه واصف بالنقص ذموه وعابوه على ذلك؟

ويقال لهم: إن رئيسكم ابن سينا ذكر في كتاب الإشارات، وهذه ألفاظه[٦]: أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لغرض، فإن من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد، ومن يهب ليستعيض معامل، وليس الغرض كله عيناً، بل الثناء والمدح. وهذا إقرار منه أن من أفاد ما ينبغي لغيره ويحتاج إليه، لا ليستعيض منه عوضاً ولا ليمدح بذلك، فهو جواد ممدوح بذلك، لا أنه منقوص، وهذا هو صفة المحسن إلى غيره،

---

[٦] انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ج ٣، ص ١٥٢-١٥٣

---

٥ الفعل[٢]] بفعل، د **١٢** الفعل لغرض] فعل الغرض، د **١٣** إلى[١]] + الفعل لغرض يكون نقصاً وليست مطلقة، د **١٤** الفعل] الفاعل، د

وليس يوجد هذا المحسن الفعل إلا لأن فعله خير من [أن] لا يفعله، لا لغرض سواه، ولا شبهة في أن وجود الخير خير من لا وجوده لما يرجع إليه لا لغيره، كما يقولون: إن وجود الكل خير من لاوجوده، وهذا الأمر يرجع إلى الفعل، لا إلى غيره، وبهذا يسقط ما قاله هذا المستدل من أن حصول الفائدة لغيره هل هو في حقه أولى من لاحصوله؟ لأنا نقول: ليس بأولى في حقه، بل هو أولى في نفسه، ولو لم يوجد في الإحسان إلى الغير إلا ما هو في حق الفاعل لما عرف الإحسان ولا عرف وجوب الشكر به، وكل ذلك يدفعه العقل.

ثم يقال لهم: قولكم: إذا أمكن أن تكون ذات يلزم منها الخير من غير قصد وغرض كانت هذه الفاعلية أجل، هي قضية كاذبة، بل هذه الفاعلية هي النقص، والفاعلية بقصد الإحسان إلى الغير هي الكمال والجود المحض، والفاعلية بالطبع من غير قصد إلى ما ذكرناه ليس بجود. يبين هذا أن العقلاء ليس يمدحون من نفع غيره لا لقصد منه إلى نفعه. ألا ترى أن إنساناً لو سقط من شاهق، واتفق وقوعه على عدو لنبي فهلك لذلك لم يمدحه أحد من العقلاء على ذلك؟ ولو قتله لأنه عدو له، لا لأنه عدو للنبي، لم يمدح عليه أيضاً، لأن قصده بقتله كان نفع نفسه، ولو قتله للدفع عن النبي مدحه العقلاء على ذلك وأثنوا عليه. ولو مد النائم رجله سهواً فدفع برجله طعاماً إلى قدم زمن، وانتفع به، لم يشكره على ذلك، ولو وضعه في فمه دفعاً لحاجة الزمن لزمه شكره. ولو هبت الريح على ثوب ضاع من إنسان فألقته في حجره لم يمدحها على ذلك، ولو رد الإنسان على غيره الآبق منه من غير طمع في الأجرة على الرد، بل إحساناً إليه، مدحه العقلاء على ذلك، فصح أن الكمال عند العقلاء هو في قصد الإحسان إلى الغير، ومتى أمكنه أن ينفع غيره لقصد الإحسان فنفعه لا لهذا القصد، بل تحذلقاً أو رياء وسمعة، لامه العقلاء على ذلك.

قال الشاعر:

---

١٢ لنبي] النبي، د ١٧ يمدحها] يمدحه، د ٢٠ تحذلقاً] تحريفا، د

لَا تَمْـدَحَنَّ ابْـنَ عَبّـادٍ وَإِن هَطَلَـتْ   كَفَّـاهُ بِالْجُـود حَتَّـى جَـاوَزَ الدِّيَمَـا
فَإِنَّهَـا خَطَـرَاتٌ مِـن وَسَاوِسِـهِ   يُعْطِـي وَيَمْنَـعُ لَا بُخْـلاً وَلَا كَرَمَـا

فذم الشاعر هذا المهجو بأنه ينفع غيره من غير قصد منه بذلك إلى الكرم والجود، فصح أن الجود لا بد فيه من قصد الإحسان حتى يمدح به فاعله، فصح أن ما قالوه [من نفي الغرض] هو النقص عند العقلاء، وأن نفع الغير لقصد الإحسان هو الكمال، وصح أن ما يختاره المسلمون عند العقلاء من المذهب هو الصحيح، وهو الوصف للبارئ تعالى بالكمال والجود والكرم، وأن ما اختاروه هو الوصف له تعالى بالنقص ونفي الجود والكرم، تعالى عن قولهم علواً كبيراً.

واعتلوا أيضاً فقالوا: كل ما لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً فلا بد أن يكون لطريان أمر أو تجدده من شرط أو طبع أو إرادة وغرض أو قدرة أو حال، أيّ حال شئت، وإلا فإن كانت أحوال الفاعل كما كانت فلم كان الفعل بالوجود أولى من العدم؟ بل كان يجب أن يكون العدم أولى لأنه المستمر، ثم ذلك الأمر المتجدد إما أن ينتهي أو لا، فإن لم ينته أدى إلى حوادث لا أول لها، وإن انتهى إلى ذات البارئ تعالى صح أنه فاعل لذاته وأنه فاعل لم يزل.

والجواب: إنا قد بينا فيما تقدم أن الفاعل الحكيم لا بد من أن يوجد الفعل بعد عدمه، وأنه هو المعقول دون غيره فيمن يوجد الفعل للدواعي، وأنه لا افتقار بعد ذلك إلى معرفة ما لأجله يقع فعله مختصاً بوقت دون وقت. وأجاب بعض أصحابنا عنه فقالوا: إنه لا بد من أمر متجدد كما قلتم، لكن ذلك راجع إلى نفس الفعل، وهو ارتفاع وجوه القبح عنه، وقد نقضنا هذا الجواب في باب حدوث الأجسام، فلا وجه لإعادته.

ومما مدحوا به طريقتهم ما ذكره بعض النقلة في مقدمة كتاب صنفه، وبين فيه طريقة الفلاسفة في التوحيد وصفات البارئ، فقال: وأنا أنبهك الآن على عظم قدر هذا العلم وشمول منفعته فأقول: قد عرفت ما بين أصحاب الملل وأصحاب المذاهب من الخلاف العظيم، والبغض الشديد، مثل ما بين اليهودي والنصراني من العداوة، وما بين المعتزلي

٦ من] وان من، د   ١٠ أو تجدده] وتجدده، د

والجبري من المضادة، ثم لو اتفق لليهودي والنصراني والمعتزلي والجبري أن يحصلوا هذا العلم صاروا ببركة العلم الحق إخواناً متحابين، يقر هذا اليهودي بصدق ذلك النصراني، وهذا المجوسي بفضل المسلم المعتزلي أو الجبري. انظر إلى أبي علي بن سينا البخاري في إسلامه، وإلى أبي سهل المسيحي في نصرانيته، وإلى بهمنيار المجوسي الإصفهاني في مجوسيته، وإلى أبي البركات اليهودي البغدادي في يهوديته، كيف اتفقت كلمتهم وكيف ارتفع الخلاف من بينهم مع اختلاف مذاهبهم وتباين ديارهم، وما ذاك إلا ببركة هذا العلم الحق الذي هو صديق وجامع أصحاب العقائد المتفرقة والقلوب المتنافرة على الصداقة.

يقال له: إن أقلّ ما يجب على المتكلم أن يتحفظ في كلامه عن المناقضة الظاهرة، وقد ينسى المتكلم كلاماً قدمه في مصنفه وتخلل بينه وبين ما تأخر عنه كلام متطاول ومعانٍ كثيرة، فلا يتعجب منه أن يأتي بما يناقض ما قدمه. فأما المناقضة في جملتين، إحداهما عقيب الأخرى، فعجب، وأنت قلت: كيف ارتفع الخلاف بينهم مع اختلاف مذاهبهم؟ ولفظة: مع، تفيد المقارنة في وقت واحد، فكيف ارتفع الخلاف بينهم مع ثبوته بينهم؟ فإن قال قائل: إنه أراد أنه ارتفع الخلاف بينهم بعد كونهم مختلفي المذاهب، قيل له: ليس هذا هو المفهوم من ظاهر كلامه، وعلى أن المعلوم ممن ذكره الإقامة على اليهودية والنصرانية والمجوسية، فكيف يصح أن يقول أنهم اتفقوا؟ وإن قال: إن هذه العلوم إذا حصلت فإنه يمكن معها تخريج المجوسية والنصرانية والإسلام على وجه يتفق عليه الكل، قيل له: إن هذا المصنف يقول بصحة دين الإسلام، وإن كان يخرجه على مذهب الفلاسفة، وكل من قال بصحته لم يذهب عليه بطلان المجوسية والنصرانية، وقد وصفهم الله تعالى في كتابه بالكفر والضلال، فكيف يمكن أن يقال بصحتها على وجه من الوجوه؟ وإن علوماً تؤدي إلى تصويب المجوسية والنصرانية واليهودية على وجه أولى بالتنقيص من أن يجعل ذلك لها فضيلة.

ويقال له: إن المختلفي المذاهب إذا حصلوا هذه العلوم أيقر كل واحد منهم بفضل مخالفه فيما وافقه عليه من تحصيل هذه العلوم، أم يقر بفضله فيها وفيما يخالفه فيه؟ فإن قال: يقر بفضله في هذه العلوم، قيل له: فليس هذا بفضيلة لهذا العلم، فإن سائر

١٢ فكيف] وكيف، د

العلوم، إذا توافق المختلفون فيها في بعض المذاهب، صوب مخالفه فيما يوافقه عليه، وإن كان يضلله فيما يخالفه عليه، وليس هذا يختص بهذه العلوم، وإن قال: يقر بفضل علمه فيما يخالفه عليه، قيل له: إنه إذا كان يضلله في ذلك فكيف يصفه بالفضل فيه؟ وعلى أنك ذكرت أقواماً معينين يجوز عليهم الغلط والمناقضة، فكيف يصح أن تجعل تحابّهم دليلاً على فضل هذا العلم؟

باب فيما استدلوا به على حدوث العالم

استدلوا لذلك على ما حكاه بعض النقلة عنهم فقالوا: كل ما له جزء معنوي كأجزاء الحدّ، أو قوامي كالمادة والصورة، أو كمي كالعشرة، فوجوده بشرط جزئه، وجزؤه غيره، لأن كل واحد من الأجزاء شيء غير الآخر بذاته، وكل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليست هي ذات الأخرى ولا ذات المجتمع، فليس واجب الوجود بذاته، بل هو ممكن الوجود، وإمكان الوجود هو الحدوث لا غير.

يقال له: ما تعني بقولك أن وجود ما هذا صفته بشرط جزئه؟ أتعني به أن وجوده هو وجود أجزائه، أم تعني به أن للمجتمع وجوداً غير وجود أجزائه؟ فإن عنى الثاني، وهو أن للمجتمع من الأجزاء وجوداً غير وجود أجزائه، قيل له: إنك لم تدلّ على ذلك بدلالة، ثم تقول من بعد: فإذن هو ممكن الوجود. فإن قال: ما أنكرتم أن يحصل من الأجزاء المجتمعة شيء ليس هو الأجزاء المجتمعة، ولا كل واحد من الأجزاء، ويكون شرط وجود ذلك الشيء اجتماع الأجزاء، فيكون معللاً وجوده باجتماع الأجزاء، نحو أن تحصل الجسمية عند اجتماع المادة والصورة، ونحو أن توجد الدار عند اجتماع اللبن والخشب والطين إلى غير ذلك من أجزائه؟ قيل له: إنه لو كان الجسمية معنى وشيئاً غير اجتماع المادة والصورة، وكانت الدار شيئاً غير اجتماع اللبن والطين والخشب اجتماعاً مخصوصاً، لعقل أحد الأمرين دون الآخر، فكنا نعقل الجسم أمراً دون المادة والصورة،

---

٢ يختص] المختص، د **٣** بالفضل] بالفعل، د **١٩** الجسمية] الخمسة، د

أو نعقل المادة والصورة ولا نعقل الجسمية، ونعقل الدار شيئاً دون اجتماع أجزائه اجتماعاً مخصوصاً، أو نعقل اجتماع أجزاء الدار ولا نعقل كونها داراً، لأن هذا واجب في كل أمر واحد. وأيضاً، فلو كانا أمرين يصح وجود أحدهما من دون وجود الآخر لكان توجد الدار من دون وجود الأجزاء وجوداً مخصوصاً، أو توجد الأجزاء ذلك الوجود المخصوص ولا توجد الدار. ولا يجوز أن يتعلق كل واحد منهما بالآخر لما في ذلك من تعلق الشيء بنفسه، ومتى كان المتعلق أحدهما بالآخر صح وجود الأصل من دون فرعه، فكان يلزم أن توجد الدار من دون وجود الأجزاء وجوداً مخصوصاً، أو توجد الأجزاء على ذلك الحدّ ولا توجد الدار، فلما استحال ذلك علمنا أن المعنى واحد، لكنه وضع للمجتمع من الأجزاء اجتماعاً مخصوصاً اسم لم يوضع لتلك الأجزاء إذا لم تكن مجتمعة ذاك الاجتماع المخصوص، فظن لإمكان إطلاق اسم الدار عليه، ومن قبل كان لا يصح إطلاقه عليه، أنه حدث أمر متجدد غير اجتماع الأجزاء على الحد المخصوص.

والذي يبين ما ذكرناه أنا نجد هذا الاسم المتجدد عند نفي الأجزاء كما نجده عند جمعها. ألا ترى أن الخشب ينحت، فيظهر بإزالة بعض أجزائه تمثال سبع أو إنسان، مع علمنا ضرورة أن ما ظهر كان موجوداً قبل النحت، وإن كان مستوراً بما أزيل، لا أنه تجدد وجود؟ فلو لزم من اجتماع الأجزاء وجود شيء غير الاجتماع للزم من هذا النفي وجود شيء لم يكن قبل النفي مع علمنا بتقدم وجوده. وإذا صح بما ذكرنا أن وجود المجتمع ليس إلا وجود الأجزاء، والأجزاء كانت موجودة من قبل، وإنما حصل لها بالاجتماع صفة لم تكن، علمنا أنه ما حدث المجتمع، وإنما تجدد لأجزائه صفة، وتجدد الصفة للأجزاء لا يكون وجوداً للمجتمع، ولا يكون وجوداً للأجزاء، فبطل قولهم أنه وجد المجتمع وأن وجوده معلل بالأجزاء. وإن عنى هذا المستدل بوجود المجتمع تجدد الصفات للأجزاء بالاجتماع لم يصح، لأن هذه الصفات أعراض للموضوع، ووجود الأعراض في الموضوع لا يكون وجوداً للموضوع ولا وجوداً لشيء ثالث.

---

٤ وجود] + احدهما من دون وجود، د **١٠** لإمكان] لمكان امكان، د **١٤** بما أزيل] بما ارمل + (حاشية) اظنه بما ازيل، د **١٩** وجوداً[١]] وجوده، د | للأجزاء[٢]] للاخذ، د | فبطل] بطل، د **٢٠** عنى هذا] هذا عنى، د

وهذا الذي ذكرناه فيما له أجزاء قوامية أظهر فيما له أجزاء معنوية كالحد، لأن الحد اسم لكلمات منبئة عن حقيقة المحدود، وتلك الكلمات تتلاشى عند تمام الحد، فكيف يصح أن يقال: إنه وجد شيء هو الحد بعد عدم تلك الكلمات؟ وهو أيضاً أظهر فيما له أجزاء كمية، لأن المجتمع من الأجزاء القوامية كالدار يتجدد [به] للأجزاء صفات لم تكن، فيصح أن يظن ظان لذلك أنه حدث شيء هو دار. فأما عشرة أشخاص من الرجال مثلاً، إذا قلنا هم عشرة لم ينبئ قولنا عشرة عن أمر مجتمع للأشخاص ولا عن تجدد عرض وصفة لهم، فكيف يصح أن يقال: إنه حدث معنى للأشخاص اسمه عشرة؟

وإذا لم يمكن تحصيل وجود العالم بالمعنى الذي ذهبوا إليه لم يمكن أن يدل عليه دلالة، فضلاً عن أن يقال: إنه دليل على حدوثه. وإن عنى القسم الأول، قيل له: استدلالك لا يدل على أن أجزاء العالم ممكنة الوجود، لأن أجزاءه ليست بذي أجزاء فيقال: إن كل واحد من تلك الأجزاء معلول بأجزائه، فكان ممكن الوجود. فإن عنيت بقولك في الاستدلال: إن وجود ما هذا صفته بشرط جزئه، أن وجود المجتمع هو بوجود الأجزاء، ووجود المجتمع على هذا الأصل هو وجود الأجزاء، فكأنك قلت: فوجود الأجزاء مشروط بوجود الأجزاء، وهذا تكرار محض، أو تعليل الشيء بنفسه. ولأنه إن صح وجود الجزء من دون الجزء الآخر بطل قوله: إن وجوده بشرط الجزء الآخر، وإن لم يصح وجود كل واحد منهما إلا مع وجود الآخر كان كل واحد منهما محتاجاً وجوده إلى وجود الآخر، وفي ذلك حاجة الشيء إلى نفسه، وفيه تعليل الشيء بنفسه أيضاً.

وأما قوله: إن إمكان الوجود هو الحدوث لا غير، فإن عنى به أن العرب يسمون الممكن الوجود، وإن لم يكن متجدد الوجود، محدثاً فليس كذلك، لأن المحدث الحديث عندهم هو المتجدد الحصول عن قرب، ولهذا يذكرون في مقابلته العتيق والقديم، فيقولون: أحديث أم عتيق؟ فكيف يجيزون تسمية ما لا أول لوجوده محدثاً، وإن كان ممكن الوجود؟ والعالم لا ابتداء لوجوده عنده، فكيف يصح وصفه له بأنه محدث على طريقة العرب؟ ومتكلمو الإسلام يعنون بالمحدث الموجود المسبوق العدم، وإن لم يكن

---

١ فيما[٢]] على ما، د   ٦ ينبئ] ينب، د

متجدد الحصول، فما قاله خارج عن اللغة واصطلاح المسلمين. فإن عنى به أن الفلاسفة اصطلحوا على تسمية الممكن الوجود بأنه محدث، وإن لم يكن لوجوده ابتداء، فلا مضايقة في الاصطلاحات، لكنه أوهم أنه يدل على حدث العالم على ما يتعارفه الناس، وأنه يزيل بذلك إساءة ظنهم بالفلاسفة، ثم عنى بالحدوث غير ما يتعارفونه، فكان ملبساً ،فكان ما أتى به باطلاً من جهة المعنى والعبارة.

وذكر أيضاً أن العالم المحسوس ليس إلا الأجسام والأعراض، والأجسام ممكنة الوجود لما تقدم، وأما الأعراض فهي تحتاج في وجودها إلى موضوعاتها، فيصح من هذا أنها ممكنة الوجود. قال: وأيضاً، واجب الوجود بذاته يستحيل أن يكون وجوده بغيره، وواحب الوجود بغيره يستحيل أن يكون وجوده بذاته، والذي يجب وجوده لا بذاته إذا اعتبر ماهيته بلا شرط علّته لم يجب وجوده، فإذن وجوده بشرط لاعلّته ممتنع، وبشرط علّته واجب وبذاته ممكن. يقال له: هذا الذي ذكرته هو بيان لحكم واجب الوجود وحكم ممكن الوجود، وليس فيه بيان أن هذا هو حكم الأجسام والأعراض، فلم يتبين به أن العالم المحسوس محدث، فلم أوردت هذا في دلائل حدوث العالم؟ قال: وأيضاً، نقول ممكن الوجود بذاته ليس له وجود عن ذاته، وإلا لوجب وجوده عن ذات، فإذن وجوده عن غيره، ووجوده عن غيره معنى غير وجوده في نفسه، لأن وجوده في نفسه غير مضاف وعن غيره مضاف، وكل ما يكون وجوده في نفسه مضافاً فإن ذاته بذاته غير واجب وجوده، وكل ما هو غير واجب وجوده بذاته فإن وجوده بذاته ممكن، والممكن حين يوجد إنما يجب وجوده عن غيره، فهو إذن محدث. يقال له: إن الأمر، وإن كان كما ذكرته، إلا أنه ليس فيه بيان أن العالم المحسوس [ممكن] الموجود، فلم يدل ما ذكرته على أنه محدث.

فإن قال قائل: إنه بين في استدلاله الأول أنه ممكن الوجود، وبين في هذا الدليل أن ممكن الوجود لا يكون وجوده إلا من غيره، وما وجوده من غيره فهو محدث، قيل له: فإذن ذلك هو الدليل على حدوثه دون غيره مما ذكره من بعد، لأن الدليل إذا لم يدل على الشيء إلا أن يضم إليه ما يمكن أن يدل بنفسه على المدلول فإنه لا يكون

---

١١ وبشرط] وشرط، د | لحكم] الحكم، د

دليلاً على المدلول. وأما قول القائل: إنه بين بهذا الدليل أن ممكن الوجود وجوده بغيره، وكل موجود بغيره فهو محدث، لا يصح لأنه إنما يثبت أن وجوده بغيره إذا تقدم عليه العلم بأنه ممكن الوجود، فكيف يتبين أنه ممكن الوجود بما هو فرع له عندهم؟ والقول بتعليق العلم بكل واحد منهما على العلم بالآخر قول باطل، فسقط ما قاله.

ونقل عنهم أيضاً أن ممكن الوجود لا يكون موجوداً بنفسه بل بغيره، وهذا معنى كونه محدثاً، والعالم ممكن الوجود، فهو إذن محدث، ومعنى كونه محدثاً أن وجوده من غيره، فهو باعتبار غيره له وجود، وما له بذاته قبْل ما له بغيره، قبلته الذات، فالعدم له بالذات، والوجود له بالغير، وما عدمه قبْل وجوده فهو محدث أزلاً وأبداً، لا أنه موجود من غيره أزلاً وأبداً. فيقال له: إذا كان معنى كونه محدثاً أنه موجود من غيره فما الدليل على أنه موجود من غيره؟ فلا بد من أن يقول: لأنه ممكن الوجود، وما كان ممكن الوجود فهو محدث، ووجوده من غيره، فيقال له: فقد استدللت بالشيء على ما لا يعلم ذلك الشيء إلا به، لأنه لا يمكن أن يعلم أن وجوده من غيره إلا إذا علم أنه محدث، ولا يعلم على قولك أنه محدث إلا إذا علم أن وجوده من غيره. ويقال لهم: إن كان معنى كون العالم محدثاً أن وجوده من غيره فلا تستدلوا بحدوث العالم على إثبات المحدِث، على ما نحكيه عنهم.

واعلم أنهم بعد أن بينوا أن العالم محدث دلوا على أن العالم مبدَع مخلوق وليس بحادث بالاتفاق والبخت وتلقاء النفس، لأنه قد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن العالم حدث بالاتفاق، وهو أبرقلس، وفسروا الاتفاق والبخت وتلقاء النفس، فقالوا: إن الأمور منها دائمة ومنها أكثرية ومنها أقلّية، فالدائمة نحو ما لا يعارضه معارض، والأكثرية نحو إحراق النار للحطب، لأنها في أكثر الأحوال تحرق الحطب إذا لاقته، ومن له داعٍ إلى الفعل فإنه في أكثر الأمر يفعله. وأما الأقلي فنحو وجود ست أصابع للإنسان، والفرق بين الدائم والأكثري أن الدائم هو الذي لا يعارضه معارض، والأكثري قد يعارضه معارض، فالأكثري يتم بشرط رفع الموانع، وهذا في الأمور الطبيعية ظاهر، نحو

٧ له[٢]] ليس، د | الذات] بالذات، د **٨** لا أنه] لانه، د **١٤** على] مكرر في د **١٨** أبرقلس] ابيرقلس، د

إحراق النار، وكذلك في الإرادية، فإنها إذا تمت، والفعل ممكن ولم يعرض سبب مانع، فإن المراد يوجد لا محالة.

والاتفاق إنما يكون في الأقلي دون الدائم والأكثري، وليس معنى الاتفاق أنه يحدث من غير سبب، بل بسبب، غير أن الفاعل لا يعلم أن السبب يوصل إليه، نحو أن يعثر الماشي على كنز فيظفر به، أو يحفر لقلع شجرة فيظفر بكنز، ولو كان من قبل عالماً بأن هذا السبب يوصل إليه لما وصف بأنه اتفاق، فالأسباب بالنسبة إلى علم الله تعالى لا توصف بأنها اتفاق، وكذلك ما لا يؤدي إلى الشيء لا يوصف أيضاً بأنه اتفاق، نحو قعود زيد في حال كسوفة القمر، لما لم يؤدِّ قعوده إلى ذلك. فالاتفاق عرض للسبب، نحو سقوط الحجر على حاجة، لأنه ليس يجب ذلك في نزوله، وإن كان نزوله إلى أسفل بالذات.

وأما البخت فهو السبب الاتفاقي إذا كان نافعاً أو ضاراً، فالنافع كوجود الكنز عند الحفر، ويوصف بأنه جودة البخت، والضار يسمى سوء البخت، إنما يكون لمن يغفل، فأما عبادة الصنم فلا توصف بختاً له لما لم يعلم فضيلة تلك الحال، فالبخت كمال عارض لحركة اختيارية، نحو أن يقصد الإنسان إلى غاية فيعرض له في قصده إلى الشيء ما هو أوفق له، والغاية عندهم ما يسميه المتكلمون غرض الأغراض، نحو السكنى من بناء البيت. وأما تلقاء النفس فهو الكمال العارض للأمور الطبيعية، نحو سقوط كرسي من السطح، فيقع على قوائمه بحيث يصلح للجلوس عليه، فتلك الهيئة ليست من سبب خارج، بل من تلقاء نفسه.

فإذا عُرف هذا فالدليل على إبطال القول بأن العالم حدث بالاتفاق، قالوا: إن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي، وذلك العارض لا بد من أن ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فالطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق، يعنون أنهما متقدمان عليه، فما لم تكن أسباب طبيعية أو إرادية لم يقع الاتفاق. قالوا: والأمور الطبيعية والإرادية إنما تتوجه نحو غايات بالذات، لا بالعرض، والاتفاق طارٍ عليها، فيتبين أن العالم ليس على سبيل الاتفاق. فيقال لهم: إن كان معنى الاتفاق ما ذكرتم من أنه أمر عارض في

١٣ بختاً] بحياله، د

الأسباب الطبيعية أو الإرادية، لا يقصده الفاعل ولا يكون غاية لطبيعة، صار معنى قول أبرقلس أن العالم حدث لأمر عارض في الأسباب الطبيعية التي ليست من غاياتها، وأنتم جوزتم أن يعرض مثل هذا العارض للطبيعة، فكيف يبطل هذا القول بما ذكرتم أن الاتفاق يعرض للطبيعة أو للإرادة وهما أقدم من الاتفاق؟ أليس كونهما أقدم من الاتفاق لا يعصمهما من أن يعرض لهما الاتفاق؟ فما أنكرتم أن ذلك بدء عرض للطبيعة التي هي سبب لحدوث العالم؟ وإن عنى أبرقلس بالاتفاق أنه حدث لا لسبب لم يبطل أيضاً بما ذكرته، لأن الذي ذكرته هو اقتصار على الوجود، فما أنكرت في الحوادث ما يحدث لا لأمر؟

وأما على قول المسلمين فقد تبين بطلان هذا القول بما تقدم من أن الأفعال المحكمة لا تصح إلا من عالم قادر. وأبطل الفلاسفة ذلك أيضاً بأنه إذا لم يمكن أن يتكون شيء من الحيوانات والنبات من أي مادة وأي زرع اتفق، بل لكل واحد منها أسباب محصلة لا تكون إلا منها، فالأوجب أن تكون السماوات مع ترتيبها ونظامها وشرف جوهرها وكذلك العالم من أسباب محصلة. فيقال لهم: إذا جوزتم أن يعرض الاتفاق للطبيعة، أو جوز المخالف حدوث شيء لا لسبب، لزمكم تجويز ما ذكره في الحيوانات والنبات كلها. وأيضاً، فإذا كان الرجل يجوز في العالم أن يحدث بالاتفاق فكيف لا يجوز مثل ذلك في أجزاء العالم؟ وقولكم أن أسبابها محصلة لا يسلمه المخالف. وأما موادها فكونها محصلة لا يقتضي أن تكون صورها لأسباب محصلة، فجوزوا الاتفاق في صورها. ألا ترى أن سقوط الكرسي من السطح قد يعرض له أن يقع على قوائمه؟ فإذا جوزتم أن يكون وقوعه على تلك الهيئة ليست غير محصل فما أنكرتم أن يتفق مثله في صور الحيوانات والنبات؟

وسألوا أنفسهم فقالوا: ولقائل أن يقول أن الطبيعة ليست تفعل لأجل شيء، لكن البخار الذي يتصاعد يبرد في الجو ويصير ماء فينزل إلى أسفل، فإن صادف بذراً في الأرض أنبته، وإن صادفه في البيدر أفسده، ولم يكن مجيئه لا لنفع ذلك ولا لضر هذا،

---

٢ أبرقلس] ابيدقلس، د **٤** للإرادة] للإرادية، د **٥** يعصمهما] بعضهما، د **٦** للطبيعة] للطبيعية، د أبرقلس] ابيدقلس، د **١١** منها] منهما، د **١٦** ذلك] تلك، د

لكن وقع بالاتفاق وبالعرض. وعلى هذا ا لمثال أعضاء الحيوان، فإنه لما اتفق أن كانت مقادير الإنسان التي يلزمها كمالات لما اتفقت أن كانت كذلك تبعته تلك الكمالات. وأجابوا بأن جميع ما يكون بالطبيعة إما أبدي وإما أكثري، وليس شيء من الاتفاق أبدياً ولا أكثرياً، وإذا بطل أن يكون اتفاقاً لزم أن يكون من أجل شيء. فيقال لهم: إن الخصم له أن لا يسلم أن المجرى الطبيعي أبدي أو أكثري، بل له أن يجوّز في كل ما يجري عليه أمر الطبيعة عندكم أن يكون حادثاً بالاتفاق ولأسباب غير محصلة، وإنما ينسدّ باب هذا التجويز على قول المسلمين، لأنهم بينوا بالدليل أنه يستحيل حدوث حادث مرتب موافق للمنفعة إلا بقصد قادر عالم مختار. فإن قال قائل: كيف يجوز فيما يحدث مراراً مرتباً على طريقة واحدة، كثمار الأشجار وأنوارها وأوراقها إلى غير ذلك، أن يحدث بالاتفاق؟ قيل له: إنا لا نجوز ذلك، وإنما نلزمه على من يرى أن ذلك يحدث على مجرى الطبيعة، فنقول: إنك إذا جوزت فيما يحدث بالطبيعة أن يكون فيه ما يحدث بأسباب غير محصلة لم يكن لك طريق إلى العلم فيما يحدث على طريقة واحدة أنه حادث بسبب محصل، بل يلزمك أن تجوز في كل ذلك أن يكون حادثاً بسبب غير محصل. ألا ترى أن من جوز في بعض الحوادث أن تحدث لا بسبب فإنه يلزمه أن يجوز ذلك في كل حادث، وليس يمكنه مع ذلك القول أن يثبت حادثاً بسبب؟ فكذا هذا القائل.

قالوا: وأيضاً، فإن الطبيعة لما كانت مناسبة للصناعة، وكانت الصناعة تفعل أبداً من أجل شيء، وجب أن تكون الطبيعة أيضاً كذلك. يقال لهم: إنكم إذا جوزتم في بعض الحوادث أن تحدث بالاتفاق، وإن كان مرتباً موافقاً للمنفعة، لزمكم تجويز ذلك في كل حادث، فلا يمكنكم أن تعلموا أن الصناعة لا تفعل بالاتفاق. وأيضاً، فإذا كانت الطبيعة مناسبة للصناعة وتفعل عندكم لا بقصد ورويّة، والصناعة تفارقها في ذلك لأنها لا تفعل من غير قصد وروية، فهلا جاز أن تفارقها في أن تفعل الصناعة أبداً من أجل شيء، ولا تفعل الطبيعة أصلاً من أجل شيء؟ قالوا: وأيضاً، فإن الصناعة في أكثر الأحوال مقتدية بالطبيعة، فإذا كانت أفعالها من أجل غايات فالأوجب أن تكون أفعال الطبيعة

---

٢ مقادير] مقاديم، د **٣** بالطبيعة] بالطبيعية، د **٢٤** أفعال الطبيعة] افعالها الطبيعية، د

لأجل غايات، ولا تكون مهملة. يقال لهم: لسنا نسلم أن الصناعة تقتدي في بعض الأحوال بالطبيعة، بل الصنائع تابعة لعلم الصانع بأحكام الصناعة وتصوره للكيفيات التي إذا وقعت عليها الصناعة طابقت المنفعة، وإذا عدمت الطبيعة تلك العلوم فكيف تكون الصناعة مقتدية بها؟ ولسنا نسلم لكم أيضاً أن ما يحدث في العالم من الأمور المرتبة المطابقة للمنفعة فهي من أفعال الطبيعة فيصح قولكم أن الصناعة مقتدية بها، بل ذلك من أفعال البارئ القدير العليم بكل شيء. هذه الأجوبة لبعض النقلة عنهم.

ثم قال: ويعرف أن الطبيعة تفعل من أجل شيء بأنها لا تفعل كيف اتفق، بل تبتدئ من مبدأ ما له غاية معلومة، ثم من أول ما تبتدئ تفعل بحيث يصلح لتلك الغاية، ولا تزال تستعمل على الاتصال أشياء مؤدية إلى تلك الغاية، وتسلك على هذا المثال من غير إخلال حتى تنتهي إلى الغاية التي لها ابتدأت، ثم تقف وتقطع الفعل، فإذن جميع ما فعلت كان مطبوعاً أن تفعل، أعني واجباً. مثال ذلك في النبات هو أن الطبيعة لا تكوّن من أي بذر اتفق، بل من بذر كحّ نبات كذا، ثم تسلك في تكوينه وتقديم ما يجب أن يقدم وتأخير ما يجب أن يؤخر على نحو يؤدي إلى المقصود، وذلك مثل أن يضرب عروقاً إلى أسفل أولاً ليجذب الغذاء، ثم يرفع أصله إلى فوق، ثم لا تهمل شيئاً ينتفع به في بلوغ الغاية إلا وتفعله، مثل اللحاء الذي يوقي الأصل، والورق الذي يستر الثمر، وكذلك إذا خرجت الثمرة يصونها بأغشية تصلح لها، وبالجملة لا تفعل شيئاً إلا ما يؤدي إلى الكمال أو يعين فيه أو يدفع الضرر، وكما أنها لا تفعل شيئاً إلا أحد هذه الثلاثة كذلك لا تدع شيئاً من هذه الثلاثة إلا وتفعله، وجميع ما يقع من الانحرافات عن هذا المجرى الطبيعي فليست مقصودة عن الطبيعة، بل على سبيل الآفة لعارض منع، وهذه الانحرافات هي الاتفاقات أنفسها، لأنها ليست بمقصودة ولا أبدية ولا أكثرية، وآثار الكمال تظهر في الحيوان أكثر لأنه أكثر معانٍ وأبين كمالات وتقع فيه تشويهات بطريق العرض، فكذلك الصانع الحاذق يغلط، أو لا يتم مقصوده في

---

٧ بأنها] انها، د ١٠ تنتهي] تنبى، د ١٢ كحّ] كي، د ٢١ وأبين] اتبين، د ٢٢ تشويهات] تشهويهات، د

أشياء كثيرة لموانع عرضية، فإذن الأفعال الطبيعية هي الغايات المقصودة، وأكثرها تبلغ الغايات، وأقلها تعجز عنها لموانع عرضية.

وهذا الذي ذكره هو تقرير ما يقوله أوائلهم من أن الطبيعة لا تفعل العبث وأنها حكيمة. فيقال لهم: كل ما تذكرونه من هذا الجنس هو تحكم منكم من غير برهان له، وتقليد منكم لأوائلكم، وإلا فما برهانكم على إثبات هذه الطبيعة؟ وبماذا علمتم أن الطبيعة تكوّن ما ذكرتم على النظام الذي نجد عليه هذه الحوادث؟ وما أنكرتم أن يكون البارئ هو الذي يفعل ذلك على هذا النظام في هذه المواد على ما يقوله المسلمون، وإنما يجري الأمر في خلقها على هذا النظام لأنه تعالى يقصد به منفعة العباد في دنياهم ومصلحتهم في دينهم؟ وما أنكرتم على طريقتكم أن تفيض من ذاته هذه الأمور على نظامها من دون واسطة عقل ونفس وطبيعة؟ لأن كل ذلك يجوزه العقل، ولن يتم القطع على واحد من ذلك إلا بعد بطلان غيره مما يجوزه العقل. فإن قالوا: إن هذه الأمور كثيرة مختلفة، والواحد عندنا لا يوجب إلا واحداً، قيل لهم: إنا سنتكلم على بطلان هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ثم يقال لمن يضيف إلى الطبيعة حوادث العالم على ما تحدث عليه من النظام والمطابقة للمنفعة: أفتشعر الطبيعة بالغايات التي تفعل لها الأفعال والتي يجب تقديمها وتأخيرها لتحصل الغايات؟ فمن قولهم: لا، لأن الطبيعة ليست بحية ولا عالمة عندهم، فيقال لهم: فكيف يصح حدوث الفعل المرتب المطابق للمنفعة ممن ليس بعالم؟ ولو جاز ذلك فهلا جاز أن تصدر الكتابة المحكمة ممن ليس بعالم؟ وإذا كان ما يجب تقديمه يصح فيه [أن] يتأخر وما يجب تأخيره يصح أن يتقدم فلم صار بأن يتقدم المتقدم بأولى من أن يتأخر، وكذلك المتأخر لم صار بالتأخر أولى من التقدم؟ فإن قالوا: لأجل الطبيعة، قيل لهم: إن ذات الطبيعة إذا كان حالها مع المتقدم كحالها مع المتأخر، ولم يكن في ذاتها ما يوجب تقديم المتقدم وتأخير المتأخر، ولم يكن عندها قصد إلى التقديم والتأخير، ولا اقترن بها ما يقتضي ذلك، لزم ما قلناه من أنه لم صار المتقدم بالتقدم أولى من المتأخر؟ وكيف جاز في جمله العالم على ما فيه من عجائب الصنعة وبدائع الإحكام والإتقان،

---

١٨ يصح] يصلح، د

وموافقة كل جزء من ذلك لمنافع الإنسان وغيره من الحيوان، وما في بدن الإنسان وأعضائه وحواسّه من آثار الكمال حتى سميتموه العالم الأصغر، وما في بدن سائر الحيوان، أن تصدر عن طبيعة جاهلة ولم تصدر دار مبنية بحسب المنافع من طبيعة؟ وكذا هذا في سائر الصنائع، ليس تجوزون أن يصدر مثلها عن الطبيعة، ولو أن واحداً من العقلاء قعد في مكان يتربص أن يبني داراً محكمة مطابقة للسكنى بطبيعة من دون أن يعمل فيها عملة وبنّاء ورهاص لسفّهه العقلاء ولنسبوه إلى الجنون، أفحين كانت آثار الكمالات في المواد أكبر وعجائب الإتقان والإحكام والمطابقة للمنفعة أظهر جاز عندكم أن يصدر ذلك عن طبيعة جاهلة؟ وإذا كانت آثار الكمال أشرف والمنفعة بها أبرز وأحضر لم يجز أن تصدر إلا من عالم حاذق بصير بالغايات عليم بالكمالات، لولا قلة إنصافكم وتقليدكم لأسلافكم وإعجابكم بأنفسكم وازدراؤكم بمتكلمي الإسلام، سميتموهم أصحاب جدل وسميتم أنفسكم أصحاب البراهين، ثم هذا غاية اختباركم ومحصول خياركم.

ومن عجيب أمرهم أنهم يضيفون إحكام جملة العالم وما فيه إلى الطبيعة التي ليست بحية ولا قادرة عالمة، ويضيفون إلى الله تعالى مع قولهم أنه تعالى عالم حي قادر مريد مختار حادثاً واحداً وهو العقل عندهم، وقالوا: إن الواحد لا يوجب إلا واحداً، والشيء الواحد لا يظهر فيه إحكام وإتقاق، وإنما يظهر ذلك في الأشياء الكثيرة المختلفة، فأضافوا الإحكام والإتقان إلى الجماد الذي لا حظ له في العلم، وقطعوه عن الحي القادر العالم المختار، وليس يعصمهم عما ألزمناه عليهم قولهم أن البارئ يفيض الخير على العقل، ثم العقل على النفس، ثم النفس على الطبيعة، فالخير كله من الله تعالى، وكذلك قولهم في كتبهم [أن العقل] واهب الصور وأن الكل من البارئ تعالى، لأن الاعتبار ليس بإطلاق القول، فإنما الاعتبار بالمعنى، فإذا كان قولهم أن البارئ يستحيل أن يوجب أكثر من شيء واحد، فما عدا ذلك الواحد إذاً لم يكن موجَباً من ذاته ولا كان مفعولاً بأمره تعالى، لأنه ليس من قولهم أن ما تفعله الطبيعة تفعله بأمره تعالى، ولو قالوا ذلك لبطل بأن الطبيعة إذا لم تفهم الخطاب فكيف يخاطبها البارئ بالأمر؟ ولبطل أيضاً بأن

---

١ الإنسان[١]] الاحسان، د ٥ داراً] دار، د ٦ فيها] منها، د ٧ الإتقان] الاتفاق، د ٨ أشرف والمنفعة] ايسرو المنفعة، د ١٠ سميتموهم] سميتوهم، د ٢٠ بإطلاق] اطلاق، د

الأمر ليس من قبيل العقل، فلو فعله تعالى لكان موجباً لأكثر من واحد، ولا كان مفعولاً بقصده وإرادته، لأنهم يقولون أنه لا يقصد فعل نفسه وإنما يفيض منه من غير قصد، فكيف يقولون بقصده فعل غيره؟ ولا كان مفعولاً بتخلية، لأنهم يقولون أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يمنع الطبيعة من فعلها، ولهذا قالوا: إن النار لما لم يمكن أن تمنع من الإحراق فلذلك أحرقت ثوب الفقير ووقع هذا الشر وما أشبهه في العالم، ولا كان مفعولاً بعلمه، لأن الجزئيات ليست معلومة لله تعالى عندهم، وأفعال الطبيعة هي من جزئيات العالم، فما معنى إضافة إحكام العالم إليه، تعالى عن قولهم؟

فإن قالوا: إن وجود الموجودات مضاف إلى الله تعالى بوسائط، لأنه لولا ما أوجبه ذاته تعالى لما وجدت، قيل لهم: إن كنتم تضيفونها إليه تعالى على هذا الوجه فصفوه بأنه شرير كما تصفونه بأنه خير، وقولوا أنه يفيض الشر كما تقولون أنه يفيض الخير، لأنه لولا ما أوجبه ذاته لما كان الموجودات، ومن جملة الموجودات الشرور كالخير، وسنتكلم على ما يقولونه في هذا الباب إن شاء الله تعالى. ويقال لهم: إذا كانت الطبيعة عندكم ليست بعالمة ولا مريدة فكيف يستقيم كلامكم أنها تفعل لأجل شيء، وأنها تقدم وتؤخر حتى يؤدي إلى المقصود، وأنها لا تهمل شيئاً، وأن الانحرافات عن الكمال ليست بمقصودة لها، وأنها تستعمل وتسلك على هذا المثال؟ وكل ذلك لا يصح إطلاقه إلا في العالم المتصور للكمالات القاصد بالأفعال إليها.

قالوا: واعلم أنه ليس إذا عدمت الطبيعة الرويّة وجب أن لا يكون لفعلها غاية، فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل تعيّن الفعل الذي يختار من بين أفعال جائز اختيارها لكل واحد منها غاية تخصه، ولو كانت النفس مسلمة من المعارضات المفتنة لكان يصدر عنها أفعال متشابهة على نهج واحد من غير روية، وحال الفلك كذلك، فإنه سليم من العوارض والدواعي المختلفة، فلهذا يصدر عنه الفعل على نهج واحد من غير روية. انظر إلى الكاتب الماهر لو روّأ في كتب حرفاً حرفاً لكان يتبلد، وكذلك الضارب بالعود، وكذلك اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد إلى حك العضو من غير فكر ولا روية،

---

٣ بقصده] بقصد، د **٥** أشبهه] اشبهه، د **٧** معنى] يعني، د **١٠** وقولوا] وقوله، د **١٣** وتؤخر] + حر، د **٢٠** أفعال] فعل، د **٢٢** حرفاً حرفاً] حرف حرف، د **٢٣** الزالق] الراق، د

فيبين من هذا أن كون الفعل ذا غاية ليس يجب أن يصدر عن روية. يقال له: إنه لا بد من أن تعني بالروية العلم، لأن الروية تراد للعلم، والعلم هو الذي يعيّن الفعل دون غيره، وقد بينا فيما تقدم من الكلام عليك أنه يستحيل أن يتعين فعل دون فعل من غير علم بعينه، وما قاله في الفلك فسنتكلم عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ويقال له: إذا كان الفلك عندكم حياً مختاراً فاعلاً بإرادة فما علّمك بأنه فعل ما يفعله من غير روية؟ وما ذكره في الكاتب الماهر أنه يكتب حرفاً دون حرف من دون روية لم نسلم أنه يعيّن حرفاً دون حرف من غير علم. يبين هذا أنه لو صح من الكاتب ذلك من غير علم لما افترق في ذلك الماهر وغير الماهر، فلما صح من الماهر ما لا يصح من غيره علمنا أن العلوم التي تعيّن الحروف حاضرة عنده، لا يفتقر فيها إلى كثير روية، أو تحضره من دون روية، وإن كان الأقرب أن يروّئ فيستحضر العلوم بذلك، لكنه لمهارته لا يتبين من نفسه الفكر كما يتبينه غيره، ولهذا إذا داوم الماهر الكتابة فإنه يتبين في آلات الفكر الإعياء، فلولا أنه يستعمل الفكر في كتابه لما وجد الإعياء في آلات الفكر، وكذلك هذا في الزالق الذي يعتصم بشيء دون شيء، وكذا الذي يحك من بدنه موضعاً دون موضع، ولو جاز أن يتعين فعل دون فعل مع جواز أن يتعين غيره بدلاً منه لبطل الطريق إلى إثبات المحدث، لأنه كان يجوز أن يختص الممكن الوجود بالوجود بدلاً من العدم من غير علة.

باب فيما استدلوا به على إثبات المحدث الواجب الوجود بذاته

قالوا: كل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم فوجوده غير واجب بذاته، وما حقه من نفسه الإمكان ليس يصير موجوداً من ذاته، لأن الممكن ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار بأحدهما أولى فلحضور علة أو غيبتها. يقال لهم: إنا قد بينا في الباب المتقدم أنكم ما دللتم على حدث العالم والأجسام، فما تبنونه عليه من إثبات المحدث يكون باطلاً لا محالة. ثم يقال لهم: إن هذا الدليل، وإن كان صحيحاً مستعملاً عند المتكلمين وغيرهم، لكنكم نقضتموه بمذهب لكم، فلم يصح

لأجله أن تستدلوا به على إثبات المحدث، وهو ما ألزمناكم في الباب المتقدم من أن الطبيعة تفعل أفعالاً لها غاية وتنهي الفعل إلى غاية، وتقدم بعض الأفعال وتؤخر البعض من غير علم وقصد وروية، ومن دون ما أمر يقترن بها يقتضي اختصاص المتقدم بالتقدم والمتأخر بالتأخر مع إمكان تقدم المتأخر وإمكان تأخر المتقدم، فإذا جاز عندكم أن يختص المتقدم بالتقدم مع إمكان ألا يختص به لا لأمر فهلا جاز أن يختص الممكن الوجود بالوجود دون العدم لا لأمر؟ وليس يلزم مثل هذا الإلزام متكلمي الإسلام، لأنهم لا يجوزون ثبوت أمر مع إمكان أن لا يثبت لا لأمر مخصص بالثبوت، هذا هو الذي يختاره المتأخرون منهم، وإن كان في المتقدمين من يرد عليه مثل هذا الإلزام لأجل مذاهب لهم.

ثم يقال لهم: إن الذي ذكرتموه إنما يدل على أنه لا بد في الممكن الوجود إذا اختص بالوجود دون العدم من أمر ما له اختص بالوجود، ولا يعين ذلك الأمر هل هو نفي أو إثبات، ولهذا قلت في استدلالك: فإن صار بأحدهما أولى فلحضور علة أو غيبتها، فلم استدللت بها على إثبات المحدث الواجب الوجود بذاته وهي لا تدل عليه بعينه؟ كان ينبغي أن تقسم الأمر الذي لا بد منه إلى نفي وإثبات، ثم تبطل أن يختص الممكن الوجود بوجوده بغيبة علة حتى يتبين أنه راجع إلى الإثبات، ثم تقسم العلة الثابتة إلى ممكنة الوجود وإلى واجبة الوجود، ثم تبطل أن تكون علة وجود الممكن الوجود ممكنة الوجود، فتثبت أنه ينتهي إلى واجب الوجود، وأنتم لم تفعلوا ذلك، فكان ما استدللتم به على إثبات واجب الوجود قاصراً غير موصل إلى المقصود. فإن قال قائل: إنهم أوردوا بعد هذا ما هو إتمام لهذه الدلالة وعطفوه عليها بلفظة: أيضاً، وهم قد يذكرون لفظة: أيضاً، ولا يعنون به إحداث معنى مبتدأ، بل يريدون به إتمام المعنى الأول، قيل له: إن ما ذكروه بعد هذا بلفظة: أيضاً، يصلح أن يكون دلالة مبتدأة تامة بذاتها، فإن قال: إنها دلالة مبتدأة وهي مع ذلك إتمام للأول، قيل له: إن الدلالة إذا لم تتم إلا بما هو دلالة مبتدأة فإنها لا تكون دلالة وتكون مطّرحة، فتم ما أردناه من الإلزام عليه.

---

١٢ فإن] فلم، د | علة] علته، د ١٦ الوجود[١]] + لوجوده ممكنه الوجود، د

باب في ذكر قولهم في صفات واجب الوجود

اعلم أنهم لا يجوزون ثبوت صفة لذاته تعالى بمعنى الحالة لذاته كما يقوله بعض شيوخنا ولا بمعنى قيام معنى به كما يقوله الصفاتية، ويقولون أن صفاته تعالى إما إضافية أو سلبية، أما الإضافية فكقولهم: مبدأ وعلة، وكقوله تعالى ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ [٥٧ الحديد ٣]، وأما السلبية قالوا: هو كقولنا: هو عقل، أي وجوده مسلوب عنه مخالطة المادة، وكقولنا: واحد، أي وجوده مسلوب عنه الكثرة، وكقوله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [١١٢ الإخلاص ٣] وسنبين دليلهم لهذه الجملة. وذكروا الصفات السلبية قبل الإضافية، وهي أمور، منها قالوا: الباريء تعالى ليس بعرض ولا جسم ولا صورة للجسم، قالوا: لأنه لو كان عرضاً أو صورة لتعلق وجوده بوجود المحل والجسم، بحيث لو عدم الجسم لعدم الباريء، فكان لا يكون واجب الوجود. قالوا: وأما أنه ليس بجسم فلأن الجسم يكون مركباً من أجزاء، فيكون وجود الجملة متعلقاً بالأجزاء، بحيث لو قدر عدم أحدهما لزم عدم الجسم، فلو كان جسماً لكان وجوده معللًا بالأجزاء والصورة والهيولى، فكان لا يكون واجب الوجود. قالوا: ونحن نعني بالواجب الوجود ما لا يلزم عدمه لعدم غيره، وإنما يلزم عدمه إذا قدر عدم ذاته.

يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنا لو قدرنا عدم الأجزاء لكان تعدم ذات الباريء؟ أتعنون به أنا إذا قدرنا الأجزاء متفرقة، أم تعنون به إذا قدرناها منتفية؟ فإن عنيتم الأول لم يسلم الخصم أنه تعدم ذاته إذا تفرقت أجزاؤه، لأن ذاته لم تكن إلا تلك الأجزاء، والأجزاء بعد التفرق تبقى [غير] معدومة. فإن قال قائل: إنه يعدم الجسم جسماً عند تفرق الأجزاء، فلو كان ذاته جسماً لعدم بتفرق أجزائه، قيل له: إنّ بتفرق الأجزاء لا تعدم ذات الجسم، وكيف تعدم ذاته وذاته لم تكن إلا هذه الأجزاء المتفرقة، وهي بعد موجودة، وإنما تبطل بالتفرق صفة من صفاته، وهو كون أجزائه مجتمعة مركبة، وهذه الصفة داخلة في فائدة تسميته جسماً، فلا يصح بعد زوال تلك الصفة أن يسمى جسماً، لا أن ذاته قد بطل بالتفريق، فنظيره أن يبطل من الأسود السواد، فإنه تزول

---

٢٢ بعد] تعذر، د

تسميته بكونه أسود، لا أنه قد بطل ذات الأسود، وقد قررنا هذا فيما تقدم، وهم لم يجعلوا نهاية استدلالهم القول بأنه تزول تسمية البارئ جسماً بتقدير تفرق أجزائه، وإنما جعلوا نهايته القول بأنه تعدم ذاته فلا يكون واجب الوجود، فإذا صح بما ذكرنا أن ذات الجسم لا تبطل بالتفرق، وإنما تبطل صفة من صفاته فتزول التسمية، لم يتم قولهم أنه لا يكون واجب الوجود. وأما إن عنوا الثاني، وهو إذا قدرنا عدم أجزاء الجسم، قيل لهم: إنا إذا قدرنا عدم الأجزاء فقد قدرنا عدم ذات الجسم، وقد قلتم أن واجب الوجود هو الذي لا يعدم بتقدير عدم غيره، وإنما تعدم ذاته بتقدير عدم ذاته، فلا يظهر على هذا القسم أنه لا يكون واجب الوجود بتقدير عدم أجزائه، وهذا الإلزام يرد عليهم أيضاً في قولهم أن الجسم مركب من هيولى وصورة.

ومنها قالوا: إن وجود البارئ تعالى ليس هو غير ماهيته، بل تتحد أنيته وماهيته، وإن كان الوجود في الأشياء التي لها ماهية غير ماهياتها. قالوا: وإنما قلنا: إن وجوده تعالى ليس غير ماهيته، لأن الوجود عارض للماهية، وكل عارض فهو معلول، لأن كل عارض له تعلق بغيره، فلولا ذلك الغير لما كان هذا العارض، ثم لا يخلو إما أن يكون علة الوجود هي الماهية أو غيرها، فإن كان غيرها لم يكن واجب الوجود، وباطل أن تكون الماهية سبباً لوجود نفسها، لأن الماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود، وإذا لم يكن لها وجود قبل هذا الوجود، والمعدوم لا يكون سبباً للوجود، ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكان مستغنياً به عن وجودها، ثم كان السؤال لازماً في ذلك الوجود، فإنه عرضي فيها، فمن أين عرض ولزم؟ فثبت أن واجب الوجود أنيته ماهيته، وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره، ومن هذا الوجه يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره، فإن ما عداه فممكن، وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته.

واعلم أنهم ليس يعنون بقولهم أن أنيته هو ماهيته أن له تعالى ماهية وأن تلك الماهية هي وجوده، لأن القوم يأبون أن يكون للبارئ تعالى ماهية، وقد نصوا في كتبهم أنه ليس بذي ماهية، وإنما يعنون بقولهم أن أنيته ماهيته أنه لا ماهية له، بل هو

---

٢ البارئ] بالباري، د **١٠** غير] من غير، د **١٧** وجودها] وحودنا، د **١٩** وجوب] واجب، د
٢٢ للبارئ] الباري، د

واجب الوجود فقط، وليس وراء وجوده أمر يكون هو ماهية له، وقد قسموا الكلام فقالوا: إن وجوب الوجود بذاته إما أن يكون أمراً لازماً للماهية، تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود، كما أن إمكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له في نفسه ماهية ومعنى مثل أنه جسم أو لون، ثم هو ممكن الوجود، ولا يكون وجوده داخلاً في حقيقته، وإما أن يكون واجب الوجود بذاته بنفس كونه واجب الوجود هو واجب الوجود، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة ذاتية له.

فنقول: لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للماهيات، لأن تلك الماهية تكون حينئذٍ سبباً لوجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متعلقاً بسبب، فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته، فصح أنهم لا يثبتون للبارئ تعالى ماهية، فقد وافقوا متكلمي الإسلام في وصفه تعالى بأنه واجب الوجود بذاته، وأنه تعالى لا ماهية له، وقد تقدم هذا.

ومتى سئل القوم عن حقيقة الوجود قالوا في الجواب: إن الوجود أظهر عند العقلاء وأسبق إلى الفهم عند ذكر اسمه من أن يحد أو يرسم، قالوا: ولأن الحد يتركب من جنس وفصل وليس فوق الوجود شيء هو أعم من الوجود فيكون جنساً له. قالوا: فهو أشهر المعلومات ما [كان]. قالوا: وكما لا يحد الوجود فكذلك لا نشتغل بإثباته، لأنه أظهر من كل معلوم، وذهبوا إلى أن الوجود أمر زائد على حقيقة الشيء وماهيته، لأنه عرضي للماهيات. وقالوا: إن الوجود ليس من الأسماء المشتركة فيفيد حقيقة كل شيء من المختلفات، قالوا: وقد ذهب قوم إلى أنه من الأسماء المشتركة فيفيد كل شيء على اختلافه. قالوا: وهذا لا يصح لأن القسمة تدخل في الوجود، فيقال: إن الوجود إما واجب وإما ممكن، والقسمة لا يصح دخولها في الأسماء المشتركة، كقولنا عين، فإنه لا يصح أن يقسم إلى عين الشمس وإلى الحاسة الباصرة، قالوا: ولأن قولنا: الجوهر موجود، كلام مفيد، ولو كان وجود الجوهر عين الجوهر لكان قولنا: الجوهر موجود، كقولنا: الجوهر جوهر، ولأن العقل يقضي بأن الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فلو كان قولنا: موجود، واقعاً على حقيقة مخالفة للأخرى لكانت قضية العقل

---

٤ هو] مكرر في د **١٤** الوجود[٢]] الوجوده، د **٢٠** وإما] او اما، د

أكثر من هذين القسمين، لأن الحقائق المختلفة كثيرة، ولأنه يقال: ما الذي جعل الجوهر موجوداً؟ ولا يصح أن يقال: ما الذي جعل الجوهر جوهراً؟ فصح أن الوجود زائد على ماهية الشيء.

قالوا: وليس الوجود من الأسماء المتواطئة، لأنه يقع على الجوهر أولاً وعلى العرض ثانياً وتابعاً للجوهر، فهو إذن من الأسماء المتفقة، وهي التي تفيد في المسميات معنى واحداً، وإن كان ذلك المعنى متفاوتاً فيها، كالوجود في الجوهر والعرض. فهذا ما ذكروه في الوجود. وقالوا أيضاً: لو كان وجود البارئ تعالى زائداً على ماهيته لكان مركباً من وجود وماهية، وكان يحصل في ذاته كثرة، ولا يجوز أن يكون في ذاته كثرة بوجه من الوجوه، على ما سنذكر تعليلهم لهذا، وقالوا: ومعنى كونه واجب الوجود هو أن وجوده ليس بمستفاد من غيره.

فنقول لهم: إن كان الوجود أظهر المعلومات عند العقلاء وأسبقها إلى الفهم، ولذلك لا يُحدّ ولا يشتغل بإثباته، لم يشك عاقل أنه أظهر المفهومات في الأشياء المحسوسة والمعلومة بالبديهة للعقلاء، فليس يخلو إما أن تفهّمونا بقولكم في البارئ بأنه واجب الوجود ما فهّمنا العقلاء من وجود الأشياء المعلومة بالبديهة، أو تفهمونا فيه تعالى أمراً خاصاً مخالفاً لما يفهمونه من وجود الأشياء المعلومة، فإن عنيتم الثاني فقلتم: الوجود من الأشياء المشتركة، إذ يفهم منه في ذاته تعالى أمر مخالف لما يفهم من وجود غيره، وإن عنيتم الأول قيل لكم: فإذن ذات البارئ شارك سائر الموجودات في الوجود وإن الوجود جنس يعم واجب الوجود وغيره من الموجودات، فلا يخلو إما أن ينفصل عنها بفصل أو لا، فإن انفصل بفصل فهو مركب من جنس وفصل، وتبطل الوحدة من جميع الوجوه، ويحصل في ذاته كثرة، وإن لم ينفصل منها بفصل فقد قلتم أن ذاته تعالى مشاركة لوجود الأشياء وأن لها مثلاً، وقيل لكم: هذا يدل على أنكم تعتقدون أن ذات البارئ تعالى هو وجود محض، ووجوبه هو حكم له راجع إلى السلب، وقد قلتم: إن الوجود أمر عرضي للموجود، وما كان عرضياً فإنه لا يعقل من دون موضوع، فكيف عقلتم وجوداً محضاً حتى قلتم: إنه البارئ؟ لأنا متى قدرنا الوجود أمراً زائداً على حقيقة الشيء فإنا لا نفصله إلا صفة لذلك الشيء، والصفة لا تعقل من دون موصوف، فبطل قولكم: إن وجوده تعالى هو ماهيته، إذ لا بد من أن تثبتوا وراء وجوب ذاته ماهية له

حتى تعقل ذاته. وقولكم: إن معنى كونه واجب الوجود أن وجوده ليس بمستفاد من غيره غير صحيح، لأنه يقال لكم: لم لم يكن وجوده مستفاداً من غيره؟ فلا بد من القول في الجواب بأنه واجب الوجود بذاته، فاستحال أن يكون وجوده مستفاداً من علة، وهذا يقتضي أن الوجوب هو أمر راجع إلى وجوده، ومن حكمه أن يستحيل أن يكون مستفاداً من غيره.

ثم يقال لهم: إن كان لا اختلاف للوجود في الأشياء فهلا قلتم أن الوجود من الأسماء المتواطئة؟ وقولكم: إن الوجود يثبت لبعض الذوات أولاً وبعضها لا أولاً، كوجود الجوهر أو العرض، فإنه يقال لكم: إن كون الوجود أولى وأقوى في بعض الذوات لا يقتضي اختلاف حقيقة الوجود في الأشياء، بل من حيث أنه وجود لا اختلاف فيه. ألا ترى أنا لو قدرنا الحيوانية في بعض الأشياء أولى وأولاً وفي بعضها لا أولى ولا أول لم يقتض ذلك اختلاف الحيوانية في الحيوانات؟ وليس يبعد هذا على طرقكم، لأن البارئ حي، وكذلك جرم الفلك عندكم حي غير مائت لأنه لا يقبل الفساد، والإنسان حي مائت، فالحيوانية في ذات البارئ وفي الفلك أقوى وأولى، لم تخرج بذلك من كون الاسم متواطئاً، وكذلك بعض الأعراض لازمة للموضوع، ككون زوايا المثلث متساوية لقائمتين، وبعضها غير لازمة، كسواد الزنجي، ثم لا يختلفان في كونهما عرضين. وإن عنوا الوجه الثاني، وهو أنا نعقل الماهية وإن لم تتعين، ثم تتعين الماهية، وتعينها هو وجودها، فإنه زائد على الماهية على معنى أنها تعقل من دون التعين، وإن لم يكن تعينها حقيقة زائدة على الماهية. وقد أشار إلى هذا بعض النقلة عنهم، وسنحكي ذلك ونبين أنه هو الصحيح دون قول من عسى أن يقول منهم أنه صفة زائدة على الماهية.

وزعم بعضهم أنه اعترض على هذا الفصل من كلامهم فقال: إذا قلتم أن الوجود ليس من الأسماء المشتركة، وأنه ليس من الأسماء المتواطئة لأنه في بعض الموجودات أولى وأول، وفي بعضها لا أولى ولا أول، فإنه لا فرق بين الأسماء المتواطئة [على] هذا

---

٨ كوجود] لوجود، د ١٠ لا...١١ أولى] بالاولى، د ١٣ ذات] ذوات، د | وأولى] واول، د
١٧ فإنه] وانه، د. ١٨ التعين] التعيين، د

القول وبين قولكم أن الوجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن في المعنى، فإنه ذكر في المنطق في تعريف الذاتي أنه هو الذي إذا فهم معناه، وفهم معنى ما هو ذاتي له وأخطر بالبال معاً، لم يمكن أن تفهم ذات الموصوف إلا وقدمتم ذلك المعنى معه أولاً، والأمر في واجب الوجود وجائز الوجود كذلك، فإن الوجود إذا أخطر معناه بالبال، [ثم يرد] معنى واجب الوجود بالبال، لم يمكن أن يفهم معنى واجب الوجود إلا ويفهم أولاً الوجود، وليس كذلك الحال في نسبة الوجود إلى الجوهر والعرض، فإن الجوهر له ماهية متصورة في الذهن متقومة بذاتياته سواءً عرف أنه موجود أو غير موجود، فإذا تحقق أن الوجود أمر ذاتي لواجب الوجود الذي الوجود أولى به وأول، ولممكن الوجود الذي الوجود لا أولى به، كان بالنسبة إلى قسميه بإزاء منزلة الجنس، بل هو الجنس الحقيقي. قال: فيبطل قولهم أن واجب الوجود [لا] يكون له مبادئ يتقوم بها، لأن الوجود إذا كان جنساً كان الوجوب فصلاً، فتتركب ذاته من جنس وفصل، وينزل كل واحد منهما منزلة الجزء المقوم لذاته، ويلزم من ذلك أن يكون له حد واحد وآخر هو القول الشارح، يدل كل واحد منهما على معنى لا يدل عليه القول الآخر، فيدل الوجود على ما لا يدل عليه الوجوب، لأن المقابل للوجود هو العدم والمقابل للوجوب هو الإمكان، وإذا اقترن المعنيان في الذهن بطلت الوحدة في الذات، وتحققت الكثرة من حيث الجنس والفصل والمشابهة والمباينة والعموم والخصوص أو من حيث الاعتبار والوجوه، وهم يأبون ذلك كله.

قالوا: نحن إنما نتصور من واجب الوجود وجوداً محضاً وكمالاً مطلقاً لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، لا من حيث الكم، ولا من حيث الكيف، ولا من حيث الاعتبار، ونقول: إن ذلك الوجود واجب له لذاته، ومعناه أنه ليس بمستفاد له من غيره، وإنما يتميز الوجود عن الوجوب في التصور الذهني، فأما في الخارج عن الذهن فوجوده عين وجوبه، ووجوبه عين وجوده، فهو واحد في وجوده ووجوبه، فلم يلزم عليه الجنس والفصل والتركيب عن المبادئ.

---

١١ الوجوب] الوجود، د ١٢ لذاته] بذاته، د. | وآخر] احد، د ١٤ المقابل] القابل، د | هو[١]] وهو، د ٢١ الوجوب] الوجود، د

قال المعترض: قلت: ذلك الوجود المتصور المحض أهو وجود مطلق عام [أم] وجود مقيد خاص؟ فإن كان عاماً فهو الذي يقبل القسمة إلى واجب وإلى ممكن، وإن كان وجوداً خاصاً معيّناً في التصور العقلي فقد أثبتم له معنى يعم، ومعنى يخص، فهو جنس أو في حكم الجنس، وفصل أو في حكم الفصل، وقولهم: معنى الوجوب أنه لم يستفد وجوده من غيرٍ تغيير عبارة من الإيجاب إلى السلب، وإلا فلا بد من تمييز وفصل [بين] وجود واجب الوجود ووجود الممكن. قال: ولفظ ابن سينا في تصانيفه: لا نشك أن وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فقد وضع الوجود موضع الجنس ووضع الواجب والممكن موضع الفصل، وقولهم: إن الوجود إنما يتميز عن الوجوب في التصور الذهني، ففي سائر الأجناس الفصول بذلك، فإن الحيوانية إنما تتميز من الإنسانية في الذهن، وإلا ففي الخارج عن الذهن فحيوانية الإنسان عين إنسانيته. قالوا: للحيوانية والإنسانية ماهية ووجود خارج عن الماهية، فإنه يمكننا أن نتصور إنساناً ونشك في هل له وجود أم لا، ولذلك فإثبات الوجود غير إثبات الماهية، ووجود البارئ تعالى عين ماهيته. قيل لهم: نسبة الوجود المطلق إلى قسمي الواجب والممكن كنسبة الحيوانية إلى قسمي الناطق والصاهل، وكلامنا في شمول الأمر العام لقسميه وانفصال الخاص من العام بأخص وصفه، وليس يضرنا في هذا الإلزام أن الحيوانية تحتاج إلى وجود الماهية، ولا يحتاج واجب الوجود إلى وجود آخر. ويقال لهم: إن لم يكن هاهنا أمر عام فلم قلت: إن وجوداً؟ وإن لم يكن أمر خاص فلم قسمته إلى نوعين؟ ولم جعلت الوجود المطلق موضوع العلم الإلهي؟ ولم جعلت وجود الممكن مستنداً إلى وجود الواجب؟ ولم جعلت نفي الكثرة ونفي الحاجة والنقص لازماً لوجوده لولا أن لوجوده أخص وصف يتميز به عن سائر الموجودات؟

قالوا: الوجود كيف يصلح أن يكون جنساً، وهو من حيث أنه وجود أولى في واجب الوجود لا أولى في الممكن؟ يقال له: إن كان كون وجوده أولى قد أثر في الوجود حتى أخرجه عن شمول حقيقته فليلتحق بالأسماء المشتركة حتى يكون معناه في

---

٨ يتميز] يتغير، د ١٢ ولذلك] وكذلك، د | فإثبات] فاسباب، د | إثبات] اسباب، د ١٣ عين] غير، د ١٦ وجود[١]] وجودا، د

واجب الوجود غير المعنى في ممكن الوجود غيرية تختلف بها الحقيقة، فيبطل قولك: إن وجوداً، وإنه ينقسم، وتبطل طريقتكم العظمى في إثبات واجب الوجود، فإنكم على اعتقادكم أن الانحدار من الأعم إلى الأخص وأن الأخذ من الوجود المطلق هو النظر من الأعلى إلى الأدنى والاستشهاد بالوجود عليه، بل بوجوده الواجب على الأشياء، وليس يمكن وضع تلك الطبيعة إلا بوضع الوجود أولاً مفهوماً غير مشترك، وإذا بطل قسم الاشتراك تعين قسم التواطؤ، ولم يضر الاختلاف بالأولى والأول إن سلم ذلك، فإن الجوهر ينقسم إلى جواهر أولى وثانيه وثالثه، كالشخص والنوع والجنس، ثم لم يمنع هذا الاختلاف من أن يكون لفظ الجوهر جنساً، وكذلك الاختلاف بالأشد والأضعف لم يمنع من الجنسية في كثير من المقولات.

هذا جملة اعتراضه عليهم، والذي ألزمه عليهم في شمول الوجود للموجودات لازم إن جعلوا للوجود أمراً زائداً على ماهية الشيء، فأما إن جعلوه تعين الماهية، وسنبين عنهم أنهم يميلون إلى هذا، فما ألزمه فهو غير لازم، وسنفصّل هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى، فيتبين أنه يترأى من صفة الوجود أنه أمر شائع في الموجودات، وإن لم يكن كذلك. وأما ما ألزمه عليهم من أن الوجوب يكون فصلاً في واجب الوجود فلهم أن يقولوا: إن الوجوب يرجع إلى نفي محض، لأنه يرجع معناه إلى أنه مستحيل زواله في كل حال وإن قدر عدم غيره، وليس كذلك وجود الممكن، لأنه لا يستحيل زواله إذا قدر [عدم] علته، والنفي لا يصلح أن يكون فصلاً، وإضافة النفي إلى الذات لا يقتضي كثرة فيها. ولهذا لم يقتضِ في ذاته تعالى كثرة كونه واحداً وعيناً.

وأما ما قاله على ما حكاه عنهم من العذر من أن وجود واجب الوجود هو وجود محض لا تركيب فيه بوجه وأن وجوبه هو عين وجوده، ووجوده عين وجوبه، يقال له: ذلك الوجود المحض أهو وجود مطلق عام أم وجود مقيد خاص؟ فإن كان عاماً فهو الذي يقبل القسمة، وإن كان خاصاً معيناً في التصور العقلي فقد أثبتم معنى يعم ومعنى يخص، فهو جنس أو في حكم الجنس وفصل أو في حكم الفصل، فيقال له: ما تعني

١ بها] به، د ٤ بوجوده] لوجوده، د ١٤ ألزمه] الزمهم، د ١٧ علته] عليه، د | وإضافة] واماد، د
٢٠ بوجه] يوجبه، د | عين[١]] غير، د | عين[٢]] غير، د ٢١ ذلك] اذلك، د

بقولك لهم: إنكم أثبتم معنى يعم ومعنى يخص، أتعني أنهم إذا أثبتوا وجود الباريء خاصاً معيناً بعد ما أثبتوا وجوداً عاماً في الأشياء ووجوداً خاصاً في ذات واجب الوجود؟ فإن عنيت هذا فقد أثبتوا معنيين للوجود خاصاً وعاماً، غير أنه لا يلزمهم لذلك أن يكونوا أثبتوا للبارئ جنساً، أو [ما] في حكم الجنس، لأنهم لما أثبتوا وجوده تعالى خاصاً معيّناً فقد أبطلوا أن يكون الوجود شاملاً له ولغيره، فكيف يكونون مثبتين جنساً أو ما هو في حكم الجنس حتى يلزمهم أن يثبتوا له فصلاً أو ما هو في حكم الفصل؟ وإن عنيت به أنهم إذا أثبتوا وجوداً مطلقاً في الأشياء، وأثبتوا وجود البارئ خاصاً كانوا أثبتوا للبارئ وجودين، أحدهما يشمله وغيره، والثاني خاص له، لم يلزمهم هذا أيضاً، لأنهم لا يثبتون للبارئ وجودين، بل وجوداً واحداً هو خاص له معين، وليس يفهم من قولهم أن له وجوداً خاصاً معيناً مع قولهم أن للأشياء وجوداً مطلقاً عاماً أن له وجودين، فبطل أن يلزمهم لهذا أن يكونوا أثبتوا له جنساً أو ما هو في حكم الجنس.

وأما قوله عليهم في قولهم: إن معنى وجوب الوجود هو أن وجوده ليس بمستفاد من غيره، أن هذا تغيير عبارة من الإيجاب إلى السلب، وإلا فلا بد من تمييز وفصل بين وجود واجب الوجود وبين وجود الممكن، فإنه يقال له: إنما يكون هذا تغيير عبارة من الإيجاب إلى السلب إن لو ثبت أن وجوب الوجود لا يرجع إلى السلب وإنما يرجع إلى الإثبات، فأما إذا لم يبين ذلك، ولا يمكن أن يبين له معنى إلا وهو راجع إلى السلب، فلا معنى لقولك: إنه تغيير عبارة. وعلى أنهم إذا جعلوا وجود واجب الوجود أمراً خاصاً معيناً فقد فصلوا بينه وبين وجود الممكن، إلا أن ذلك الفصل لا يرجع إلا إلى نفس وجوب الوجود، فلم يحتج إلى فصل آخر زائد عليه.

وقال بعض النقلة عنهم بعد ما بين أن الوجود لا يحدّ ولا يشتغل بإثباته وأنه أول كل متصور: أما إذا قلنا: كذا موجود، فليس المعنى به أن الوجود أمر خارج عنه، فإن كون الوجود معنى خارجاً عن الماهيات إنما عرفناه ببرهان، وذلك حيث يكون ماهية ووجوداً كالإنسان الموجود، ولكنا نعني به أن كذا في الأعيان أو فى الذهن، وهذا على

١ بقولك] بقولكم، د | إنكم] انهم، د ٦ يثبتوا] ثبتوا، د ٨ خاص] خاصاً، د ٩ وجوداً واحداً] وجود واحد، د ٢٠ يشتغل] يستعمل، د ٢١ كذا] الذي، د

قسمين، فمنه ما يكون في الأعيان بوجود يقارنه، ومنه ما لا يكون كذلك، والوجود الذي هو الكون في الأعيان ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان لكون آخر يقترن به، فإن ما به يصير الشيء في الأعيان هو أولى أن يكون بذاته في الأعيان، فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون ما هذا حقيقته، والفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود؟ وإيجاب الوجود هو إفادة حقيقته، لا إفادة وجوده، ويشبه أن يكون الموجود الذي له علة يجب أن يكون مركباً حتى يصح أن يكون معلولاً.

وأيضاً، لأن الموجود المعلول في ذاته ممكن، فيحتاج إلى ما يخرجه إلى الفعل، ونعني بالمعلول أن حقيقته بذاته وباعتبار ذاته ليس بالفعل، فإنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاثة لا محالة، كذلك إذا تصورت الوجود المعلول تصورت معه العلة لا محالة، ومتى بان أن هاهنا وجوداً بسيطاً ظهر أنه غير معلول إذ الحقائق البسيطة لا علة لها، لست أقول أنه لا علة لوجودها، بل أعني بهذا أنه لا علة لها في تحققها ذاتاً، كالبياض الذي لا علة له في كونه بياضاً، إذ ليس البياض كالمثلث الذي لماهيته علة وهي الخطوط، بل نقول أن الوجود إما أن يكون كالشيء بالقياس إلى الماهيات، كذلك الوجود من لوازم صفات لا اسم لها بها يوصف الشيء بأنه في الأعيان، ويصح أن يكون جنساً في الصفات في الموجودات المعلولة.

وأما في الوجود الذي لا سبب له فإنه لازم لا غير، ونحن إذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني به الوجود العام، بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجوده، أعني بوجود خاص، والوجود إما أن يتخصص بفصول ويكون الوجود على هذا الوجه جنساً، أو يكون الوجود العام من لوازم معانٍ خاصة بها يصير الشيء موجوداً، ثم لا يمتنع أن تكون الوجودات معنى جنساً لما تحتها. فأما في واجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون جنساً، وكل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة، وتلك الصفة حقيقتها أنها وجبت في تلك الماهية، وواجب الوجود بذاته معنى يلزمه الوجود، وحقيقة ذلك المعنى هو أنه يجب وجوده بذاته، لا في ماهية ولا بسبب، فإذاً الوجود هو يعيّن

---

٢ لكون] بكون، د. **٤** هذا] هذه، د **١٢** ذاتاً] اذانا، د **١٤** بأنه] فإنه، د. **٢٣** يعيّن] بغير، د

صيرورة الشيء في الأعيان. فتبين من جميع ذلك أنه لا يصح أن تكون ذات واجب الوجود بذاته مركبة من وجود ووجود، فبقي أن تكون حقيقته ما لا اسم له سوى أنه يجب وجوده، بل هو معنى مجهول الاسم، إذا عقل لزمه في العقل أنه يجب وجوده بذاته، فيكون تخصص الوجود العام فيه بأنه لا علة له، كما الموجودات المعلولة كانت تتخصص بموضوعاتها أو بعللها، فحقيقته إذاً أعلى من الوجود، وأحق ما يمكن أن يعبر عنه بأنه واجب الوجود.

هذا جملة كلامه، وترديده الكلام في الوجود وإكثاره فيه يدل على أنه أصل مشكل عليهم في واجب الوجود، فيقال له: إنه إذا كان الوجود أمراً زائداً على ماهية الشيء في ذوي الماهيات، كان لذلك الأمر حقيقة لا محالة، فمتى استعملتم اسم الوجود في واجب الوجود فإما أن تقيموا فيه ما تقيمونه من حقيقة الوجود في ذوي الماهيات ويلزم عليه ما تقدم في هذا الباب. ويقال له: قولك: إذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني به أن الوجود أمر خارج عنه، وإنما نعني به أن يكون في الأعيان، وهو على قسمين، أحدهما يكون في الأعيان بوجود يقارنه، ومنه ما ليس كذلك، فيه تناقض، لأنك زعمت أنّا نعني أنه في الأعيان، فجعلت المستفاد من قولنا: موجود، أنه في الأعيان، وقلت: إن الشيء نعني به أنه في الأعيان، فجعلته يكون في الأعيان بذاته، وقلت: إن الوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، ثم قلت: وهذا على قسمين، تعني به أن كونه في الأعيان على قسمين، ثم قلت فمنه ما يكون في الأعيان بوجود يقاربه، فإذا كان الوجود أمراً يقارن كون الشيء في الأعيان فإذاً هو أمر غير كون الشيء في الأعيان، لأن ما يقارن الشيء هو غير ذلك الشيء.

ثم يقال له: إن كان معنى الوجود أن الشيء في الأعيان، وأن الشيء بذاته يكون في الأعيان، وأن حقيقة الوجود هذا لا غير، وكل شيء فإنه يكون في الأعيان بذاته، فقد صار اسم الوجود مشتركاً، لأنه صار مفيداً لعين كل شيء، فكأنك قلت: إن الوجود يفيد عين كل شيء، لأنا لا نعقل من قولنا: هو في الأعيان، إلا أنه عين، لأنه لو احتيج

١ أنه] لانه، د ٩ ذوي] ذي، د ١٠ فيه] منه، د | ذوي] ذي، د ١٢ يكون] كون، د
١٣ بوجود] بوجوده، د ١٥ فجعلته] فجعلت، د ٢٣ عين[1]] عن، د

في كونه في الأعيان إلى أمر زائد من أنه عين لكان: يكون الشيء في الأعيان [معنى زائداً على] أن يكون، وأنت أثبت هذا، وقولك: إنا إنما عرفنا أن الوجود معنى خارج عن الماهيات ببرهان، يدل على أن الوجود في ذوي الماهيات أمر زائد على الماهية، وقولك من بعد أن الوجود يصح أن يكون جنساً في ذوي الماهيات، يدل على ذلك أيضاً، والشيء الذي له ماهية إنما يكون في الأعيان بماهيته، فيلزم منه أن يكون وجوده زائداً على ماهيته، فيلزم من ذلك تناقض في كلامك حيث جعلت الوجود زائداً على الماهية، ثم جعلت حقيقة الوجود أنه في الأعيان لا غير، فنفيت الأمر الزائد على الماهية.

ومن وجه آخر، وهو أنه إن كان حقيقة الوجود هذا، والشيء بذاته يكون في الأعيان، كان معنى مفهوماً من قولنا: كذا موجود، وإذا كان أمراً خارجاً عن الماهيات فُهم ذلك الأمر في ذوي الماهيات من قولنا: موجود، فصار قولنا: موجود، مشتركاً بين ذلك الأمر وبين كون الشيء في الأعيان. ثم قولك من بعد: إنا إذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني به الوجود العام، بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجوده، أعني بوجود خاص، يدل على أن الوجود منه عام ومنه خاص، وهذا يقتضي أنه مشترك.

وينبغي أن يقال: إن الصحيح أن اسم الوجود يفيد كون الشيء في الأعيان، وأن الشيء بذاته يكون في الأعيان، فهو يعيّن صيرورة الشيء في الأعيان كما قاله صاحب كتاب المصباح، وإذا عقل هذا، ولم يصر الشيء في الأعيان إلا بعينه لا غير، صار قولنا: موجود، بدلاً من قولنا: إنه عين، وإذا قلنا: عين، فقد قلنا: إنه في الأعيان، لأن كل عين هو عين من الأعيان، فيكون قولنا: موجود، اسماً مشتركاً في الأعيان كقولنا: هو عين من الأعيان، فسقط كل سؤال سئل في أن الوجود اسم جنسي للموجودات، وأن وجوده فصل في واجب الوجود، إلى غير ما تقدم. غير أن قولنا: هو في الأعيان، يتخايل منه أنه معنى شامل في الأعيان، وإن لم يكن هناك معنى زائد على العين، كقولنا: عين من الأعيان، من حيث أن قولنا في الشيء أنه عين يفيد ذاته على الجملة

---

٣ ذوي] ذي، د ٤ ذوي] ذي، د ٥ يكون[٢]] لا يكون، د ٧ فنفيت] فيثبت، د ١١ فُهم… الماهيات] الجملة مكررة في د | ذوي] ذي، د ١٢ في] لفي، د

دون التفصيل، فيصح أن يقع على ما يخالفه، والذي يفيد الشيء على الجملة والذي يفيده على التفصيل متفقان في أن كل واحد منهما يفيد عينه، لكن هذا على الجملة وذاك على التفضيل، فلأجل هذا التخايل يجري مجرى الأسماء المتواطئة الشاملة للأشياء المختلفة في معنى متفق، وإن لم يكن في الحقيقة ثَمّ معنى متفق لما بيناه.

وعلى هذا يخرج جميع ما ذكرناه من مطاعنهم في كون اسم الوجود مشتركاً، وهو قولهم: إنه ينقسم الوجود إلى واجب وإلى ممكن، لأنه إنما تدخله هذه القسمة، وإن كانت الأسماء المشتركة لا يصح دخول القسمة فيها، من حيث يتخيل منه معنى يشمل المختلفات، كقولنا في الشيء أنه عين من الأعيان، ولما كانت الأعيان تختلف، فمنها ما يجب كونه عيناً، كذات الباري تعالى، ومنها ما هو عين مع إمكان أن لا [يكون] عيناً، كالمحدثات، قسموا الموجود إلى واجب وإلى ممكن، كما إذا قلنا: الأعيان منها واجب ومنها ممكن، وكذلك قولهم: إن قولنا: إن الجوهر موجود، كلام صحيح، وإن كان قولنا: الجوهر جوهر، كلاماً فاسداً، لأنه إنما لم يفسد قولنا: الجوهر موجود، لأن وقوع اسم الوجود على الجوهر هو بطريقة الإجمال، كقولنا: الجوهر عين من الأعيان، وإن كان اسم الجملة لا يفيد معنى زائداً على المفصل. ألا ترى أن قولنا: الجوهر عين، كلام صحيح، وإن كان قولنا في الجوهر أنه عين لا يفيد إلا جوهريته، وليس كذلك الاسم المفصل لما بيناه أن الاسم المجمل للشيء يجري عليه مجرى اسم شامل له ولغيره في معنى متفق، وإن لم يكن ثم معنى متفق، والاسم المفصل ليس كذلك، فكان إطلاقه عليه مرتين تكراراً محضاً. وكذا هذا هو التخريج لما قالوه أن الشيء يقسم إلى موجود ومعدوم، ولو كان اسم الوجود واقعاً على المختلفات لا بمعنى شامل لم تكن القسمة على اثنين، بل كان يزيد عليها، وذلك أنه إنما استقام هذا التقسيم لأن اسم الشيء يقع في اللغة على كل ما يصح أن يعلم، وما يصح أن يعلم إما ثابت على الحقيقة، وهي الأعيان التي يعبر عنها بالوجود، وإما ثابت في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بالمعدوم، وقد بينا أن اسم الوجود يقع على الأعيان من غير أن يفيد معنى شاملاً فيها، فكان قولنا: الشيء موجود، مفيداً لكل عين على الجملة، فلذلك صح التقسيم.

ثم إنهم أتبعوا إثباتهم أن الباري تعالى واجب الوجود قولهم بأنه تام الوجود. قالوا: لأن التام هو الذي يوجد جميع ما من شأنه أن يوجد له، وواجب الوجود لا يصح أن

يكون بقي له شيء منتظر، ولا يجوز أن يستأنف له حالة لم تكن. وهذا وإن كان صحيحاً لكن [بطل] البيان في تصحيحه، وهم يعتلون للقول بأنه لا يجوز أن يثبت له حالة لم تكن ثابتة له بأن ذلك تغير، والتغير عليه تعالى لا يجوز، وقد تقدم الكلام أن ذلك لا يكون تغيراً على الإطلاق.

فصل

ومنها أن قالوا: إنه تعالى واحد، واستدلوا لكونه واحداً بأنه لو كان في الوجود واجبا وجود لم يمكن أن يفصل أحدهما من الآخر بوجه. وقد ذكرنا نحن هذا الدليل في باب وحدانيته تعالى وقررناه ثم بألفاظ المتكلمين، وبينا صحته.

فصل

ومنها قالوا: لا يجوز أن يكون للبارئ تعالى صفة زائدة على ذاته، وهذا هو الطريق الذي اخترناه وقررناه فيما تقدم. واستدلوا لذلك بأنه إن كان يتقوم وجوده بتلك الصفة حتى يبطل وجوده بتقدير عدمها فقد تعلق بها وصار مركباً من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها، وكل مركب من أشياء فهو معلول، وإن كان لا يلزم من تقدير عدم تلك الصفة عدمه كانت عرضية، وكل عرضي فمعلول، وعلته إن كانت ذات واجب الوجود كان الذات فاعلاً وقابلاً، وكانت تقبل لا من حيث تفعل، وتفعل لا من حيث تقبل، فتكون كثرة، والكثرة في ذات واجب الوجود محال، لأنه يوجب تعليل الجملة بالآحاد، وهو واحد من كل وجه، وباطل أن يكون ذلك العارض من غيره، لأنه يصير ذا علاقة مع ذلك الغير، فإن وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجود ذلك الغير، ووجوده

٢ البيان] الشان، د ٤ تغيراً] تغييراً، د

خالياً من تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك الغير، والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول، لأنه لا تستغني ذاته عن ذلك الغير.

فيقال لهم: إن ما اعتمدتموه في مثل هذا الباب هو اقتصار منكم على دعاوى، فيقال لكم: ما أنكرتم أن تتقوم ذاته بحالة ذاتية، ولاختصاصه بتلك الحالة توجب أحوالاً إما مشروطة أو غير مشروطة؟ وقولكم أن وجوده على تلك الصفة يكون معلولاً، قيل لكم: وما أنكرتم أن يكون معلولًا على هذا التفسير؟ وقولكم: كان لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها، قيل لكم: وما الذي يحيل ذلك؟ لأن استحالة ذلك ليس من الأوليات ولا من سائر أقسام العلوم التي تذكرونها، وقولكم: إن كان العلة لتلك الصفة ذات واجب الوجود كانت فاعلة وكانت قابلة، ولا بد من أن تقبل من غير الوجه الذي له تفعل، وذلك كثرة، قيل لكم: وما أنكرتم أن تقبل من الوجه الذي تفعل؟ فإن قالوا: إن الواحد لا يفعل إلا واحداً، فسنتكلم عليه من بعد إن شاء الله تعالى. وقولكم: إن كانت العلة غير ذاته تعالى كان لذاته تعلق بذلك الغير، قيل لكم: وما أنكرتم أن يكون له تعلق بالغير وأن لا يكون مستغنياً عن ذلك الغير؟ وكل هذه الأقسام، وإن كانت باطلة عندنا، لكنه يجب أن يبين بطلانها بغير الاقتصار على الدعوى، فيجب أن يعتمد في بطلانها على ما تقدم ذكره في هذا الكتاب دون ما ذكروه.

فصل

ومنها [قالوا]: إن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة، وإنما يصدر عنه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط، وذلك لأنه ثبت أنه واحد لا كثرة فيه لوجه، وإنما يختلف فعل الواحد إما باختلاف المحل، أو باختلاف الآلة، أو بسبب زائد على ذات الفاعل، وبرهانه أنا إذا عرضنا جسماً على شيء فسخنه، فعرضناه على آخر

---

٢ الغير] + والمتعلق وجوده، د **٦** تلتئم] تلتام، د **٧** بمجموعها] بمجموعهما، د

فبرده، نحكم أن بينهما اختلافاً، لأنهما لو كانا مثلين لتماثل فعلاهما، فمهما استحال وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين فبأن يستحيل من ذات واحدة أولى، لأن الشيء عن غيره أبعد منه عن نفسه. يقال لهم: هذا بناء منكم على أن ذاته تعالى موجبة لما يصدر عنها، وقد بينا بطلان هذا فيما تقدم، وبينا أنه تعالى قادر مختار، والقادر يصح أن يفعل أفعالاً مختلفة، كالواحد منا، وبينا الفرق بين القادر والموجب.

ثم يقال لهم: وما أنكرتم أن يصدر من الموجب شيآن مختلفان؟ وقولكم: إنا إذا عرضنا جسماً على شيء فسخنه، وعرضناه على آخر فبرده، حكمنا ضرورة أن بينهما اختلافاً، فإنه يقال لكم: إنما حكمنا بذلك ضرورة لأنه سبق على ذلك تجربتنا للأشياء الحارة كالنار والباردة كالثلج، فوجدنا الحارة تسخن على طريقة واحدة، والباردة تبرد على طريقة واحدة، فلذلك نحكم باختلاف المبرد والمسخن. فأما لو لم يتقدم لنا هذه التجربة لما حكمنا بذلك، والعلوم التجربية تجري كذلك، فلم زعمتم أن ما عدا المسخن والمبرد يجب أن يكون حكمه حكم المسخن والمبرد؟ أليست العناصر عندكم يستحيل بعضها إلى بعض، فالماء يصير هواءً أو يصير أرضاً أو ناراً، فيفعل الماء البسيط بالقوة هذه الأفعال المختلفة مع بساطته، وعلى طريقتنا الثقل يوجب أكواناً مختلفة في جهات متغايرة، وهو واحد. وقولكم: مهما استحال وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين فبأن يستحيل من ذات واحدة أولى، فإنه يقال لكم: إذا جاز عندكم أن يصدر المتماثل من شيئين مختلفين، كالنار والحركة، فإن النار تسخن والحركة عندكم تسخن، فهلا جاز أن يصدر المختلفان من المتماثلين؟ وإن سلم أنه لا يجوز أن يصدر شيآن مختلفان من متماثلين لم يلزم من ذلك أن لا يجوز صدور المختلفين من المتماثلين.

ويقال لهم: إذا جاز أن يصدر المختلفان من الشيء الواحد إذا اختلف المحل أو الآلة، والمحل والآلة شرطان، والمؤثر ذات ما المحل والآلة شرطه، فهلا جاز مثله من دون شرط؟ يبين هذا أنه إن لزم من إيجابه شيئين مختلفين أن يكون في نفسه على وجهين مختلفين لزم مثله إذا اختلف المحل أو الآلة، لأن الموجب للأمرين المختلفين ليس إلا المؤثر دون المحل والآلة، لأن الشرط لا يؤثر أصلاً، وإنما يقف عليه تأثير المؤثر.

---

١ نحكم] نحلم، د | بينهما] بينها، د ١٨ المختلفان] المختلفات، د

فصل

فأما مقالتهم في إثبات الصفات للبارئ تعالى فقد قالوا: إنا قد بينا أنه تعالى واحد لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، فلا يجوز إثبات صفة له تؤدي إلى كثرة، فلا بد من أن نفرق بين الأوصاف التي تؤدي إلى الكثرة والتي لا تؤدي إليها، فنقول: الأوصاف على خمسة أقسام يجمعها قولنا في إنسان معين أنه جسم أبيض عالم جواد فقير. أما الأول، وهو قولنا فيه أنه جسم، فهو ذاتي له يدخل في ماهيته، وهو جنس له، ومثل هذا لا يجوز إثباته في ذات واجب الوجود لما سبق أنه تعالى لا جنس له ولا فصل، فأما الثاني، وهو قولنا: أبيض، فهو عرضي للإنسان، ومثله لا يجوز إثباته للبارئ تعالى، وأما الثالث، وهو قولنا: عالم، فهو عرضي للإنسان متعلق بالغير، وهو المعلوم، والبياض عرضي غير متعلق، ولا يجوز إثبات عرضي للبارئ تعالى، متعلقاً كان أو غير متعلق، وأما الرابع، وهو قولنا: جواد، فهو يرجع إلى إضافة الذات إلى فعل صدر منه، وهذا مما يجوز إثباته للبارئ تعالى، ولا يوجب كثرة، لأنه لا يرجع إلى صفة في الذات، وأما الخامس، وهو قولنا: فقير، فهو صفة سلب، فإن معناه عدم المال، وإن كان يتوهم أنه وصف يرجع إلى الإثبات، ومثل هذا لا يبعد أن يكثر في صفات البارئ تعالى. ويتولد من وصفَي الإضافة والسلب أسامٍ كثيرة للبارئ تعالى، وذلك لا يوجب كثرة فيه تعالى.

فأما صفاته تعالى فأولها أنه حي، لأنه يعلم ذاته، وكل من يعلم فهو حي، وذكر في كتاب المصباح أن معنى الحي هو الدراك الفعال، ونعني بالفعال أنه تصدر عنه أفعال الحياة، ونعني بالدراك أنه يعقل الكل، لأنه مبدأ الكل، وعلمه بالكل هو إدراكه للكل، فهذا حياته. فيقال لهم: أتجعلون كونه عالماً بذاته وعقله للكل دليلاً على كونه حياً أم تجعلون كونه عالماً هو حقيقة كونه حياً؟ فإن قالوا بالأول فهو صحيح، إلا أنه يقال لهم: ما طريقكم إلى العلم بأنه عالم؟ وسنبين أنه لا طريق لهم إلى ذلك إذا تكلمنا عليهم في باب كونه تعالى عالماً، وظاهر كلامهم يدل على القسم الثاني، وهو أن كونه عالماً بذاته أو

---

١٩ يعقل] يفعل، د

بالكل هو كونه حياً، وهذا غير صحيح، لأن حقيقة الحياة ليست هي حقيقة العلم، لأن الحياة صفة مقصورة على الحي لا يعقل لها تعلق بالغير، والعلم لا يعقل إلا متعلقاً بالمعلوم، فكيف يكون أحدهما هو الآخر؟ ولأن قولنا: فلان حي عالم، كلام صحيح، وقولنا: فلان عالم عالم، كلام فاسد، فصح أن كون الحي حياً أمر زائد على كونه عالماً، ولأنهم قالوا: إن صفة العالم صفة عرضية للإنسان، وإن كونه حيواناً ذاتي له، فكيف يكون العرضي هو الذاتي؟

فإن قال قائل: إنه يجوز أن تكون صفة العالمية مغايرة لصفة الحيوانية في الإنسان، ثم لا تكون مغايرة في ذات البارئ تعالى، قيل له: إنا نعقل حقائق الأمور فيما بيننا، ثم نعقلها في الغائب بناء على ما عقلناه في الشاهد، فإذا اختلفت حقيقة العالمية والحيوانية في الشاهد فكيف نعقلها أمراً واحداً في الغائب؟ وإنما قالوا بذلك في حق البارئ تعالى توهماً منهم أن كونه تعالى حياً لو لم يكن هو كونه عالماً لاقتضى الكثرة في ذاته، لأنهم قالوا: إن صفة الحي له بذاته تعالى، ومعنى قولنا: [حي] بذاته، هو: أنيته حياته، وأن أنيته هي كونه بحيث تصدر عنه أفعال الحياة، وهذا يشير إلى أن وجوده هو حياته. وليس الأمر كما توهموه، لأن معنى كونه تعالى حياً هو أنه لا يستحيل أن يعلم، فهو يرجع إلى السلب، ولا تختلف حقيقة في الشاهد والغائب، وإنما لا يستحيل أن يعلم تعالى لوجوده وذاته، وهذا لا يؤدي إلى كثرة، والإنسان لا يستحيل فيه ذلك لكونه على بنية مخصوصة على طريقتنا.

فصل

قالوا: ومن صفاته تعالى أنه عالم، قالوا: ولا بد من أن تعرف أولاً معنى قولنا: إن الشيء عالم، ومعنى قولنا: علم، ومعنى قولنا: معلوم، فمعنى كونه عالماً أنه موجود بريء من المادة، ومعنى كون الشيء معقولاً ومعلوماً أنه مجرد عن المادة، فمهما فرض حلول

---

٣ ولأن] لان، د **٥** وإن] فان، د

مجرد في بريء كان الحالّ علماً، وكان المحل عالماً، إذ لا معنى للعلم إلا انطباع صورة مجردة عن المواد في ذات هي بريئة عن المواد، فيكون المنطبع علماً والمنطبع فيه عالماً، ولا معنى للعلم إلا هذا. والمراد بالبريء والمجرد واحد، ولكن خصصنا المجرد بالمعلوم والبريء بالعالم حتى لا يلتبس في ترديد الكلام، ثم الإنسان فإنما علم نفسه لأن نفسه مجردة، وليس غائباً عن نفسه حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ليعلمه، بل نفسه حاضرة لنفسه، وذاته غير غائب عن ذاته، فكان عالماً بنفسه، وواجب الوجود بريء عن المواد براءة أشد من براءة النفس الإنساني، لأن النفس تتعلق بالمادة تعلق الفعلية، وذات الأول منقطع العلائق عن المواد كما سنبين، فذاته حاضرة في ذاته، فيكون بالضرورة عالماً بذاته، لأن ذاته المجردة غير غائب عن ذاته البريئة، والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة.

يقال لهم: إنه ليس يتحصل معنى العلم ومعنى العالم عن الجملة التي ذكرتموها، لأنكم قلتم تارة أن معنى كون الشيء عالماً أنه موجود مجرد عن المواد وبريء عنها، ثم قلتم: فمتى فرض حلول مجرد في بريء كان الحال علماً والمحل عالماً، إذ لا معنى للعلم إلا انطباع صورة مجردة في ذات هي بريئة عن المواد، فتارة جعلتم حقيقة كون العالم عالماً كونه بريئاً عن المواد فقط، وعلى هذا لا تكون حقيقة العلم إلا براءته عن المواد، ثم قررتم هذا فقلتم: إن الإنسان إنما علم نفسه لأن نفسه مجرد، وكذلك البارئ إنما علم نفسه لأنه بريء عن المواد، وتارة جعلتم حقيقته هو كونه محلاً لما انطبع فيه من الصورة المجردة عن المواد، وجعلتم العلم هو الحالّ في بريء، وما ينبغي أن تختلف حقيقة العالم والعلم في الجملة.

ثم يقال لهم: لو كان كون العالم عالماً هو كونه بريئاً عن المواد للزم أن يكون كون العالم عالماً من صفات السلب، لأن كونه مجرداً وبريئاً عن المواد هو صفة سلب، أي ليس بذي مواد وليس مركباً عن المواد، وليس من قولكم أن كونه عالماً من صفات السلب، ولهذا أوردتموه في صفات الإثبات للبارئ تعالى، ولأنا نجد من أنفسنا صفة العالم ونجده أمراً ثابتاً لا منتفياً، ولأن العلم والعالم لا يعقلان من دون إضافة إلى معلوم، فلا بد من

---

٥ مجردة] مجرد، د | مثاله] امثاله، د ٨ العلائق] عن العلائق، د ١٦ لأنه] لا، د

أمر يتعلق بالمعلوم، وكون الذات بريئة عن المواد يعقل من دون إضافة إلى شيء، فكيف يكون كونه بريئاً حقيقة كونه عالماً؟ ولأنا قد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب أن كون العالم عالماً لا يرجع إلى السلب، بل يرجع إلى الإثبات. فأما إن جعلوا حقيقة العالم هي الذات البريئة عن المواد المنطبع فيها صورة مجردة عن المواد بطل بكون الإنسان عالماً بنفسه، لأنه سلم أنه يعلم نفسه من دون انطباع نفسه في نفسه، وكذلك البارئ تعالى يعلم ذاته وإن لم تنطبع ذاته في ذاته، ويعلم الكل ولا يصح أن ينطبع في ذاته شيء، وإلا لزم أن يكون محلاً للأعراض، وحقيقة كون العالم عالماً لا يختلف، ولأن أحدنا يعلم النفي كما يعلم الإثبات، والنفي لا يتصور انطباعه في النفس، ولأنكم قلتم: إن العلم هو انطباع الصورة المجردة عن المواد في بريء عن المواد، والانطباع لا يعقل إلا في المركب عن المواد. ألا ترى أنه لا يعقل انطباع الصورة إلا في المرآة المركبة عن المواد؟ فأما ما ليس بذي مواد فإنه لا يعقل فيه الانطباع، فبطل قولكم.

فيقال لهم: ما برهانكم لقولكم هذا أن حقيقة العالم وحقيقة العلم ما ذكرتم، إذ لا يمكنكم أن تدعوا أن العلم به من الأوليات؟ فإن قالوا أن العلم هو إدراك بحس باطن كما أن إحساس المحسوس هو إدراك بحس ظاهر، ثم الحس الظاهر ليس إلا انطباع صورة المبصر المحسوس في الحاسة، فهو مدرك لذلك الأثر المنطبع فيه ومحس له فقط، فأما الشيء الخارج فهو مطابق لذلك وسبب لحصول الأثر، وهو المدرك الثاني دون الأول، والملاقي لك ما حصل في ذاتك، والحس عبارة عن ذلك الأثر، فكذلك الإدراك بحس باطن ينبغي أن يكون هو انطباع مثال الشيء المعلوم في النفس، والموجود الخارج مطابق له وسبب لحصوله في النفس، فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة الحاصلة في النفس، فثبت أن حقيقة العالم والعلم ما ذكرنا. قيل لهم: ولم إذا كان الحس الظاهر هو انطباع صورة المحسوس في الحاسة لزم منه أن يكون العلم بالشيء هو انطباع صورته ومثاله في النفس؟ لأن هذا اقتصار منكم بمجرد التشبيه، ومثله لا يوصل إلى العلم، وقد بينا ذلك فيما تقدم، ولأن هذا بناء منكم على اعتقادكم للنفس، ولا طريق إلى العلم بالنفس التي يذكرونها على ما سنتكلم عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

٦ ويعلم] والعلم، د ١٣ باطن] بالظن، د ١٥ لذلك] بذلك، د ٢٠ فثبت أن] فثبتان، د

ثم يقال لهم: إن كان يلزم لمجرد التشبيه أن يجري الحس الباطن مجرى الظاهر في حقيقته، فشرِّكوا بينهما في الشروط، وإلا فإن جاز أن يختلفا في الشروط جاز أن يختلفا في حقيقتهما، لأنا نتصور أموراً ونتصور أشكالاً وصوراً للأجسام مختلفة، ثم نوجد تلك الأشكال، كالذي يتصوره النجّار من التماثيل، ثم ينحت الخشب عليها. وكذلك كل صانع متصور صنعته على صورة واحدة، ثم يوجده مطابقاً لما تصوره من قبل، وليس يجوز أن يصور تلك الأشكال بمثلها في النفس قبل وجودها. ولأنا نفرض الإلزام فيما يتصور الصنّاع فيما لم يروا له مثالاً قط، فصح أن النفس هي التي تفعل هذه التصورات، وإن كانت النفس قد تفعل صوراً عند إحساس بعض الأشياء، لكن [ليس] ذلك بشرط لفعلها، إلا أن تلك المحسوسات كمثل صورها في النفس. ألا ترى أنا لو فرضنا عدم ذلك المحسوس وزوال صورته عن النفس لصح من النفس أن تتصور مثال ذلك المحسوس مرّة ثانية؟ وإذا ثبت أن النفس تفعل الصور لم يمكن تحصيل دلالة تدل على أن غيرها يمثل الصور فيها، فوجب نفي ذلك وإثبات ما قلناه، ولسنا نعني بالنفس ما يذهبون إليه، وسنبين ذلك في مسألة الإنسان إن شاء الله تعالى.

قالوا: وإذا ثبت أن الله تعالى عالم لذاته، وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته، فلا يوجب فيه كثرة. ثم بينوا أن علمه ذاته بما قدمنا من أن العلم هو المعلوم، والمعلوم هو العلم، والعلم هو العالم، قالوا: لأن المعلوم هو حصول مثال الموجود الخارج في النفس، وهو العلم، فإذا كان المعلوم هو ذات العالم فقد اتحد المعلوم والعلم والعالم، وإذا اتحد الكل، وكان ذاته معلوم البارئ، كانت ذاته علمه وعلمه ذاته، فلم يكونا أمرين بل كانا واحداً. فيقال لهم: قد بينا نحن فساد القول بأن معنى العالم هو كونه بريئاً عن المواد، وفساد القول بأن معنى العالم أيضاً هو حصول مثال المعلوم في النفس، فبطل ما بنيتم على ذلك، فينبغي أن يرجع في أن كونه تعالى عالماً لا يوجب فيه كثرة إلى ما قدمناه في هذا الكتاب في معنى العالم ومعنى كونه تعالى عالماً، ولا ما حكيناه عنهم.

قالوا: إن ذاته تعالى هو عقل وعاقل ومعقول، قالوا: لأن ذاته لما كان بريئاً عن المادة لم يكن له ماهية، فنقول: [كون] الموجود المجرد عن المادة غير محتجب عن ذاته يوجب

---

٢ حقيقته] حقيقة، د **٩** كمثل] لمثل، د **١٥** بينوا] بنوا، د **٢١** لا ... ٢٢ ما] ولما، د

أن يعقل ذاته، فنفس وجوده إذن معقوليته لذاته وعقليته لذاته، فوجوده إذن عقل وعاقل ومعقول، ويعنون بالعقل العلم على حسب ما ذكرنا أن العلم والمعلوم عندهم واحد إذا كان معلوم العالم هو ذاته. قالوا: وكما أنه تعالى عالم بذاته فكذلك هو عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها. واستدلوا لكونه تعالى عالماً بما قالوه أنه إذا ثبت أنه يعلم ذاته فينبغي أن يعلمها على ما هو عليها، لأن ذاته مجردة وهي مكشوفة له على ما هو عليه، وهو وجود محض وينبوع كل وجود من الجواهر والأعراض، فإذا علم نفسه مبدأ لها فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته، وإن لم يعلم نفسه مبدأ لها فلم يعلم نفسه على ما هو عليه، وهو محال، والواحد منا إذا علم ذاته فإنه يعلمه على ما هو عليه من كونه حياً قادراً لا محالة، فكذلك الأول يجب أن يعلم ذاته مبدأ للموجودات، وفي ذلك علمه بها.

اعلم أن بعض الفلاسفة قالوا: إن البارئ لا يعلم إلا ذاته فقط، ولا يعلم ما سواه، وهؤلاء المتأخرون يقولون: بل يعلم غيره من الموجودات، وهذا الذي حكيناه هو استدلالهم لذلك. وقد اقتصروا فيه على دعاوى، مثل قولهم: إن ذاته مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته، فيقال لهم: ولم إذا علم ذاته بحقيقته لزم أن يعلمه على سائر ما عليه؟ وما أنكرتم أن يعلم حقيقة ذاته ولا يعلم صفة من صفاته، فلا يعلم [نفسه] مبدأ؟ وكون ذاته مشكوفة له لا يقتضي العلم بصفاته، لأن كل ما يصح أن يعلم هو في نفسه مكشوف، ثم لا يجب لكونه مكشوفاً أن يعلمه كل عالم، ولأنكم تقولون أن البارئ تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي وهي مكشوفة في نفسها، ولهذا يعلم على هذا الوجه الواحد منا كثيراً منها على الوجه الجزئي والكلي، كالعلم بأن فلاناً سيموت، وإذا مات فإنه يعلم أنه قد مات، ويعلم أنه قد كان حياً، وهو تعالى لا يعلمها على هذا الوجه عندكم. وقولكم: إنه محال أن يعلم ذاته، ثم لا يعلمها على ما هي عليه، تسليم منكم للمذهب قبل أن تصححوا الدليل عليه، فيقول مخالفكم: إن ذلك ليس بمحال، وقولكم: إن الواحد منا لما علم ذاته علمه على ما هو عليه، فإنه يقال لكم: إن هذا القدر غير كافٍ في الاستدلال، بل لا بد من بيان الجامع ليتم، أليس الواحد منا، كما يعلم ذاته على ما هو عليه، فإنه يعلم أيضاً الجزئيات على ما هي عليه، والبارئ عندكم لا يعلمها؟ فما

---

٢ على] + ما، د **١٧** يعلم[٢]] + على هذا الوجه، د **٢٠** تسليم] تسلم، د

أنكرتم أن يفارق البارئ الواحد منا في كونه عالماً بأحوال نفسه كما فارقه في كونه عالماً بالجزئيات؟

ثم يقال لهم: العجب منكم معشر الفلاسفة تزعمون أن البارئ تعالى عالم بأجناس الموجودات وأنواعها وأنه عالم بالكل، ثم تزعمون أنه يستحيل أن يكون عالماً بالجزئيات على الوجه الجزئي، وقد علم كل عاقل أن الكل ليس إلا مركباً من الجزئيات وأن الجنس يتركب من أشخاص الجزئيات، وكذلك النوع، فكيف يستقيم فيمن لا يعلم جزئيات الموجودات وأنها موجودة الآن أن يعلم الكل؟ ولأنكم قلتم أن علمه تعالى بكونه مبدأ للحوادث يتضمن العلم بالموجودات وأجناسها، فللخصم أن يقول لكم: إن كان العلم بأجناس الموجودات لا يتضمن العلم بأشخاص الموجودات أنها موجودة الآن لم يسلم لكم أن العلم بكونه تعالى مبدأ للموجودات يتضمن العلم بالموجوادت، فيبطل طريقكم إلى العلم بأنه تعالى يعلم أجناس الموجودات، ويبطل قولكم أنه تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولأنا قد بينا أنه ليس معنى كون العالم عالماً هو أن ذاته مجردة عن المواد، ولا هو انتقاش مثال المعلوم في النفس، فبطل قولهم أنه تعالى يعلم ذاته، ويبطل بذلك أنه يعلم الموجودات، ويبين هذا أن من لم يسلك طريقة المسلمين في تثبيت كون البارئ عالماً وأنه عالم لذاته وأن العالم لذاته يجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم، فإنه لا يحصل له العلم بكونه عالماً بذاته وبغيره من المعلومات.

ثم سألوا أنفسهم فقالوا: إن المعلومات الكثيرة تستدعي علوماً كثيرة، لأن العلم الواحد بمعلومات مفصلة محال، إذ معنى الواحد هو أنه لا جزء له، ومتى قدر عدم جزء لزم عدمه إذ لا بعض له، والعلم بالجواهر والأعراض إذا فرض واحداً لم يصح، لأنه إذا قدر زوال تعلقه بالأعراض نفي تعلقه بالجواهر، وكذا هذا في كل معلومين، وإذا صح هذا فمتى قلتم أنه يعلم أجناس الموجودات لزم منه كثرة في علومه، وذلك كثرة في ذاته. وأجابوا بأنا نقول بأنه تعالى يعلم الأجناس والأشخاص الجزئيات على الوجه الكلي، فلا يؤدي إلى كثرة، وبيان ذلك أن للإنسان في العلم ثلاثة أحوال، أحدها أن يفصل صور المعلومات في نفسه فيرتب بعضها بعد بعض، وهذا هو العلم المفصل، والثاني أن يكون

---

١ نفسه] نفيقه، د ٧ مبدأ] ميتدأ، د ٩ بأشخاص] باستحصاص، د

قد مارس الحساب مثلاً واشتغل به وحصل قوته، فإنه يقال في غفلته عن تفاصيل المسائل أنه حاسب، وليس في ذهنه في حال وصفه بذلك علم حاضر، ولكنه اكتسب حالة وملكة، فتلك الملكة مبدأ فياض بالصور التي لا تتناهى من الحساب، وهي حالة واحدة بسيطة ولا تفصيل فيها، ولها نسبة إلى صور غير متناهية، والثالثة، وهي حالة بين حالتين، وذلك نحو أن يسمع الإنسان مثلاً في مناظرته شبهة في مسألة وهو مستقل بمعرفة جوابه، فيعلم أن جوابه حاضر عنده مع أن ذكره وإيراده يستدعي تفصيلاً وتطويلاً، فهو يعلم من نفسه أنه محيط بالجواب جملة، ولم ينفصل في ذهنه، بل يخوض في الجواب مستمداً من الأمر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه، فلا يزال يحدث صورة صورة مفصلة ويعبر عنها بعبارة عبارة، ويورد مقدمة مقدمة، إلى أن يستوفي إيضاح ما كان في نفسه من الجواب البسيط، وتلك الحالة هي مبدأ التفاصيل خلاق لها. فينبغي أن يكون علم البارئ تعالى من قبيل الحالة الثالثة دون الأولى والثانية، أما أنه ليس من قبيل الأولى فلأن العلم المفصل لا يصح أن يجتمع منه اثنان في النفس في حالة واحدة، بل يضاد الواحد الواحد لأن العلم نقش في النفس، وكما لا يتصور أن يكون في شمعة نقشان وشكلان في حالة واحدة، بل تتعاقب عليها على القرب بحيث لا يدرك تعاقبها للطف الزمان، وهذا التفصيل والانتقال لا يكون إلا للإنسان، فإن فرض في حق الله تعالى كانت علوماً متعددة واقتضى كثرة، [ثم] كان متناقضاً، لأن [اشتغال] الإنسان بواحد مفصل يمنع من الآخر.

قالوا: فإذاً معنى كون البارئ عالماً أنه على حالة بسيطة نسبتها إلى سائر المعلومات واحدة، فمعنى عالميته كونه مبدأ يفيض التفصيل منه على غيره، فعلمه هو الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والإنس، فهو عالم بهذا الاعتبار، وهذا أشرف من العلم بالتفصيل، ومثاله أن نفرض ملكاً معه مفاتيح خزائن أموال الأرض وهو مستغنٍ عنها، ويفيضها على الخلق، فكل من له ذهب فيكون منه أخذ بواسطة مفتاحه،

٢ حاسب] حساب، د ٣ فتلك] تلك، د | الملكة] المملكة، د ٦ مستقل] منشغل، د | بمعرفة] بمعرفته، د ٨ مستمداً] مستنداً، د ١١ خلاق] خلاف، د | علم] علمه، د ١٩ عالميته] عالمية، د الخلاق] الخلاف، د ٢٠ الملائكة] المكية، د

فكذلك الأول عنده مفاتيح الغيب يفيض العلم بالغيب والشهادة على الكل، وكما يستحيل أن لا يسمى ذلك الملك غنياً كذلك يستحيل أن لا يسمى الذي بيده مفاتيح الغيب عالماً.

فإن قيل: إن تلك الحالة ترجع إلى أنه خالٍ عن العلم إلا أنه مستعد لقبول العلم بالقوة القريبة، فلقرب القوة يوصف بأنه عالم، وإلا فهو منفكّ عن العلم، فإذاً البارئ منفك عن العلم بالفعل، ولا يتصور أن يكون عالماً بالقوة لأنه لا يكون قابلاً، فلا يكون عالماً بالفعل ولا بالقوة، قيل له: ما ذكرته في السؤال هي حقيقة الحال الثانية، لا الحال الثالثة، والثالثة مفارقة للثانية لأن صاحب الثانية غافل عن العلم والمعلوم جملة وتفصيلاً، [وصاحب الحالة الثالثة] عالم ببطلان الشبهة وعالم بوجه الجواب عنها، فله حالة حاضرة بالفعل لتلك الحالة نسبة إلى علوم مفصلة، ليس تفصيلاً حاضراً، بل هو قادر على إحضارها، فبهذه الحالة ينبغي أن يمثل حال البارئ في كونه عالماً بالأشياء.

فيقال لهؤلاء: إن كان علمه تعالى بالأشياء علماً كلياً على ما فصلتموه فأخبرونا عن علمه بذاته تعالى، أهو علمه بالكل أم هو غير علمه بالكل؟ وأخبرونا عن علمه بكونه مبدأ للكل، هل هو علمه بالكل أم هو غير علمه بالكل؟ فإن قالوا: العلم بجميع ذلك هو علم واحد، قيل لهم: إذا كان العلم يتبع المعلوم ويتغاير بتغاير المعلوم، وذاته ليس هو الكل، ولا الكل هو ذاته، فكيف يكون العلم بهما واحداً؟ وكذلك علمه بكونه مبدأ للكل هو علمه بصفة لذاته لها تعلق بالكل، وكيف يكون هو العلم بالكل؟ ولو جاز أن يقال: إن العلم بجميع ذلك هو واحد مع اختلاف المعلومات، فقولوا: إنه تعالى يعلم الجزئيات وأجناسها على الوجه الجزئي، والعلم بها علم واحد، واستغنوا عن هذا التطويل والتمثيل الذي ذكرتموه، وإذا بطل أن يكون العلم بكل ذلك علماً واحداً لزمهم كثرة علومه، وذلك كثرة في ذاته على طرقهم، وبطلت الحكمة التي طولوها.

وذكر بعضهم أن حاصل مذهب الفلاسفة يرجع إلى أن الموجودات كما هي مستندة إلى ذات البارئ حصولاً فهي مستندة إليه أيضاً إدراكاً وتعقلاً، ثم لم ينسب إليه الكل

---

٢ يستحيل[٢]] لا يستحيل، د ٤ العلم[١]] العالم، د ٥ فلقرب] فلقرر، د ٧ ذكرته] ذكره، د
١٣ غير] عن، د ٢١ طرقهم] طردهم، د | الحكمة] الحكم، د ٢٣ فهي مستندة] فهو مستند، د

حصولاً جملة، بل بوسائط وأسباب، وكذلك لا ينسب إليه الكل تعقلاً جملة، بل بوسائط وأسباب، فعن هذا قال بعضهم: لا يعقل إلا العقل الأول، إذ هو سبب الأسباب، وقال بعضهم: إنه يعقل الكليات دون الجزئيات، أي المبادئ والأسباب، وهذا لا يدفع ما ألزمناهم، ومتى قال بعضهم: لا يعقل إلا ذاته، طالبناهم بالدلالة عليه، ولا طريق لهم إلى ذلك.

فأما ما ذكروه من تقسيم علم الإنسان إلى أقسام ثلاثة، وقولهم أنه لا يثبت في النفس إلا علم واحد مفصل، ولا يصح أن يثبت فيها علمان مفصلان بشيئين في حالة واحدة، وتعليلهم لذلك أن العلم في النفس كالنقش في الشمع، فالمذهب في ذلك باطل والتعليل له فاسد. أما بطلان المذهب فلأن أحدنا قد يرى الجسم ولونه فيعلم في تلك الحالة لونه وحجميته ويعلم كونه، ويذوق في تلك الحال جسماً آخر فيعرف حجميته وطعمه، ويسمع في تلك الحال كلاماً فيعرف ما سمعه، وينتقش جميع ذلك في نفسه، وليس يمنع انطباع بعض ذلك في نفسه من انطباع الآخر. فإن قيل: إنه لا ينتقش في النفس العلم بجميع ما ذكرتم في حالة واحدة، قيل لهم: إذا كانت أسباب هذه العلوم تجتمع في الوجود في حالة واحدة فإما أن يؤثر الكل أو لا يؤثر الكل، أو يؤثر البعض دون البعض، فإن أثر الكل لزم ما قلناه، وإن لم يؤثر الكل بطل، لأنا نجد العلم في هذا الفرض ببعض هذه المحسوسات ضرورة، وإن أشكل الأمر في أنا هل نجد العلم بجميع هذه المحسوسات أم لا، وليس يجوز أن يؤثر البعض دون البعض لأن البعض ليس بأولى بذلك من الآخر.

وأما التعليل لذلك فباطل لأنه اقتصار على مجرد التشبيه، فيقال لهم: ولِمَ يلزم إذا لم يصح أن يحصل في شمعة نقشان أن لا يصح أن يحصل في النفس الواحد علمان مفصلان في حالة واحدة؟ وما أنكرتم أن تفارق النفس في ذلك الشمع، لو سلم لكم أن العلم من قبيل انتقاش مثال المعلوم في النفس؟ أليس عندكم هي نسخة مختصرة عن كل العلم، يعرف الكل وينتقش فيه الكل على وجه كلي بالفعل لا بالقوة، وإن كان لا يصح

---

١٢ يمنع] ويمتنع، د ١٧ بجميع] لجميع، د ١٩ لأنه] لا انه، د ٢١ وما] واما، د

أن ينتقش في الشمع كل ما يصح أن ينتقش فيه على وجه كلي بالفعل؟ فهلا جاز أن تفارقه في انتقاش العلوم المفصلة فيها في حالة واحدة؟

وأما المثال الثاني وقوله أنه اكتسب بها حالة وملكة هي مبدأ فياض بالصور التي لا تتناهى لها نسبة إلى صور [غير] متناهية، فليس الأمر كما ظنه، لأنه ليست تلك بحالة واحدة، إنما المكتسب لأصول علم، أي علم كان، يكسب المقدمات الجملية التي يتمكن بها من اكتساب العلم في تفاصيل تلك الجملة، فكلما وردت عليه مسألة فإنه يرتب تلك المقدمات ويدخل التفصيل في كل جملة مما اكتسبه من تلك المقدمات، أو يحصل المقدمات في نفسه وترتيبها، فإذا وردت عليه مسألة اكتسب العلم بها، والتمكن من الأنظار وترتيب المقدمات المختلفة لا يحصل إلا بعلوم كثيرة، فكيف يقال أنها حالة واحدة؟

وأما المثال الثالث، وهو العلم بالجواب عن شبهة في مسألة، وإن كان إيراده وذكره يستدعي تفصيلاً وتطويلاً، فليست تلك أيضاً بحالة [واحدة]، بل هي علوم بأمور مختلفة، يبين هذا أن العلم بالجواب عن الشبهة ليس إلا علماً بأن مقدمات ذلك الاستدلال في تلك المسألة إما كاذبة، أو بعضها كاذب، أو ترتيب ذلك الاستدلال فاسد، فهذا ضرب من العلوم وليست من أقسام العلوم، ليس هو العلم بأن المقدمة الثانية كاذبة أو صادقة، بل هو علم آخر، والمقدمة لا بد من أن تكون قضية، والقضية تكون مركبة من حدين، والعلم بالموضوع من الحدين ليس هو العلم بالمحمول منهما، فصح أن ما نجده من العلم بالجواب ليست حالة واحدة، بل نجد جملة من العلوم، ثم نعبر عنها بعد ذلك بعبارات وإيراد صورة بعد صورة، ويبين هذا أن هذا القسم والذي قبله قسم واحد، فبطل قوله أنهما قسمان متغايران.

وهذا يبطل قوله أيضاً أن النفس لا يثبت فيه علمان منفصلان في حالة واحدة، ويبطل قوله أنها حالة واحدة خلاقه للتفاصيل، ويبطل قوله أنها مثال علمه تعالى بالأشياء، لأنه إن كان مثال عالميته هذا فإذاً هو عالم لأجل علوم كثيرة، ثم إنه إذا بطل

---

١ ينتقش[٢]] ينتقض، د ٤ نسبة] سبب، د | صور] صورة، د ١٣ علماً] علم، د ١٦ والقضية] والعصبة، د ١٩ ويبين] وبين، د

جميع ما ذكره بما قاله أخيراً من أن معنى عالميته نعالى هو كونه مبدأ يفيض التفصيل على أنفس الملائكة والإنس، فعلمه خلاق للعلوم في غيره، فلذلك يوصف بأنه عالم كما أن الملك الذي يفيض الأموال على غيره يوصف بأنه غني وأنه أولى بهذه الصفة من غيره. فيقال له: فإذاً ذات البارئ على هذا تكون مبدأ لأسباب العلوم في غيره، والسبب لا يكون مشبهاً لأثره ومسببه على كل حال، وهذا أظهر من أن يمثل بمثال، ولهذا قلتم أن المعلوم الخارج سبب لحصول مثاله في النفس، وأن حصول صورته في النفس هو علم، والخارج الذي هو سببه ليس بعلم، وإذا لم يجب أن يكون سبب العلم علماً فما أنكرتم أن تكون ذاته تعالى سبباً للعلوم في غيره، وإن لم يجب أن يكون علماً، فلا يكون عالماً وعاقلاً؟ وأما المثال الذي ذكره فإنما لزم أن يوصف ذلك الملك غنياً لأنه فرضه مستغنياً عن الأموال، والمستغني عن الأشياء هو الغني في الحقيقة، فأما صاحب الأموال فإنما يوصف بأنه غني على جهة التوسع من حيث يستغني بماله عما في يد غيره، وليس بغني على الحقيقة، وكيف يكون علماً لأن الفاعل لا يجب أن يشبه فعله على كل حال؟ فلم يكن ما مثل به كونه تعالى عالماً مطابقاً.

قالوا: وكما يعلم تعالى الأجناس والأنواع فكذلك يعلم الممكنات، وإن كنا نحن لا نعلمها. ومعنى قولهم: إنه تعالى يعلم الممكنات، أنه يعلم أنها واقعة، فأما نحن فإذا لم نعلم منها الإمكان لم نعلم أنها واقعة، واعتلوا لذلك بأن الممكن واجب بسببه، فإذا كان تعالى يعلم أسباب الممكنات فقد علم أنها واقعة، ولو اطلعنا نحن على جميع أسباب الشيء الواحد، وعلمنا وجودها، لقطعنا على وجود ذلك الشيء، والمنجم لما فحص عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لم يعرف وجود الأشياء إلا ظنّاً لتجويزه أن ما اطلع عليه لم يعارضه مانع. يقال لهم: إن كان البارئ تعالى يعلم سبب كل ممكن بأعيانها، فلذلك يعلم في كل ممكن بأنه واقع، فقد قلتم أنه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي كما يعلمها على الوجه الكلي، وليس هذا من قولكم، وإن كان يعلم سبب كل ممكن على الوجه الكلي بمعنى أنه يعلم أنه إن وقع سبب كلي وقع مسببه لا محالة لم يلزم منه كونه عالماً بوقوع الممكن لا محالة، كالمنجم إذا علم في الشتاء أن الشمس إذا بلغت كبد السماء

---

٢ خلاق] خلاف، د   ١٣ فلم] لم، د | مطابقاً] لا مطابقاً، د

استحمى الهواء فإنه لا يعلم بذلك العلم أن الهواء مستحمٍ ما لم يعلم أن الشمس كائنة بعينها في كبد السماء، فكذلك يلزم مثله في حق البارئ على قولهم.

قالوا: إن البارئ تعالى لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحته الماضي والمستقبل والآن حتى يعلم مثلاً أن الشمس لم تكسف اليوم، وإنما ستكسف غداً، ثم [إذا] جاء الغد فيعلم أنها الآن مكسوفة، لأن هذا يوجب تغيراً في ذاته لاختلاف هذه العلوم عليه. وإنما قلنا ذلك لأن العلم يتبع المعلوم، فمهما تغير المعلوم تغير معه العلم، وذلك لأن العلم هو مثال المعلوم، فمتى اختلف المعلوم اختلفت أمثلته، بل إنما يعلم تعالى الجزئيات بنوع كلي، مثل أن يعلم أن الشمس إذا كانت [في] موضع كذا والقمر في موضع كذا وقع ثم كسوف في إقليم كذا، فهكذا يعلمه أزلاً وأبداً، ويكون صادقاً سواء كان الكسوف أو لم يكن، فما من جزئي ولو مثقال ذرة إلا وله سبب، فيعرفه البارئ بنوع كلي ليس فيه إشارة إلى وقت وزمان، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة، وجميع أحواله تتشابه ولا تتغير.

وهذه الطريقة يختارها ابن سينا، حكى عنه بعضهم أنه قال في كتبه: ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، فتكون ذاته متقومة بها، فيكون تقومها بالأشياء، وليس يجوز أن يكون تعقله لها عارضاً لذاته، لأنه محال أن تكون أمور من خارج لم يكن هو منها بحال، ثم يكون له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير حتى يكون تعقله تعقلاً انفعالياً كما يقرره الجدليون من أن علمه يتبع المعلوم، حتى إذا تغير المعلوم عدماً ووجوداً تغير معه العلم، لأن هذا يقتضي أن يكون واجب الوجود متغير الذات، بل واجب الوجود يعقل كل شيء على وجه كلي. ثم ذكر كيفية ذلك بأنه يعقل ذاته ويعقل أنه مبدأ كل موجود ويعقل أوائل الموجودات وما مولّد منها، ولا شيء في الأشياء إلا وله سبب ويجب وجوده بسببه، فالأول يعلم أسباب الأشياء ومطابقاتها، فهو مدرك للأمور الجزئية من حيث أنها كلية. واعتبر هذه الحالة بحال الكسوف، ثم ذكر المثال على الوجه الذي ذكرناه، ثم قال: فالشيء المدرك إذا اعتبر معه زمان الوجود تغير إدراكه بتغير الزمان، فأما المدرك الغير الزماني إذا كان

---

١١ يعزب] يعرف، د ١٥ أن[٢]] أو، د ٢٠ أنه] له، د

إدراكه كلياً لا زمانياً، والمدرك منه قضية كلية غير زمانية، لم يتغير علمه بتغير الزمان، ولم يتعلق علمه بالكائنات الفاسدات من حيث هي كائنة فاسدة.

وقد قدمنا نحن في أول هذا الكتاب كيفية كونه تعالى عالماً بالأشياء، وأنه تعالى يعلم الكليات على الوجه الكلي، وأنه يعلم الجزئيات، وأن ذلك هو ما يتم معه القول بأنه تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وذكرنا أن وصفه تعالى بأنه يعلم أن الشيء الآن موجود ليس بوصف انفعالي عن وجود ذلك الشيء، وأن [كون] العلم تابعاً للمعلوم لا يقتضي أن ينفعل كونه تعالى عالماً عن تغير الأشياء، بل ذاته تعالى توجب تعلقه بالمعلوم على ما هو به وعلى ما يصير به، فذاته يصدر عنه التعلق بالمعلوم، [لا] أنه ينفعل في ذاته بتأثير عن الغير، وبينا أن التغير يرجع إلى ما يصدر عن ذاته تبعاً للمتغير، لا أن ذاته تتغير تعالى عن ذلك، وكل ذلك يسقط ما يقولونه، ومن أحكم ما تقدم لا يذهب عنه التفصي مما قالوه.

ويقال لهؤلاء: إن العلم الكلي بالأشياء لا يكون علماً بالجزئيات أنها واقعة البتة، والعلم بالشيء على وجه لا يكون علماً به على وجه آخر، والعلم بالشيء على وجهين يجري مجرى العلم بمعلومين، فكما أن العلم بالمعلوم لا يكون علماً بمعلوم آخر فكذلك العلم على وجه لا يكون علماً به على وجه آخر، فكيف يصح لكم أن تقولوا أنه تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة مع قولكم أنه لا يعلم الكائنات الفاسدات من حيث أنها كائنة فاسدة؟ والوجوه الجزئية تزيد على القضايا الكلية بأضعاف كثيرة. ويقال لهم: إذا كنتم تقولون أن البارئ تعالى يعلم ذاته، وأنه يعلم الكل لذاته، لا لأمر عارض لذاته، فكيف يصح لكم مع هذا أن تقولوا أنه تعالى لا يعلم بعض الموجودات على بعض الوجوه، ومن حق صفة الذات أن تتعلق بالكل على كل وجه؟ وقد تقدم تقرير هذا الفصل، فبطل قولهم.

فهذا جملة ما قالوه في كون البارئ تعالى عالماً، وقد كان يليق ذكره فيما تقدم من الفصول في كونه تعالى عالماً، لكننا أوردناه هاهنا لتكون أقاويل المتأخرين من الفلاسفة في التوحيد مجتمعة مرتبة على ما يقولونه.

---

٩ بتأثير] تأثير، د ١١ عنه] اليه، د

فصل

قالوا: ومن صفاته تعالى أنه مريد وله إرادة وعناية، وذلك لا يزيد على ذاته، وبيانه أن الأول فاعل، لأن كل الأشياء حاصلة عنه، فهي عنه فعله، والفاعل إما أن يكون فاعلاً بالطبع المحض أو بالإرادة، والطبع المحض هو الفعل المنفكّ عن العلم بالمفعول وبالفعل، وكل فعل لا ينفك عن العلم فلا يخلو عن الإرادة، والكل فائض من ذات الله تعالى مع علمه بأنه فائض وفيضانه منه، وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة، ومبدأ فيضان الكل منه علمه بوجه النظام في الكل، فيكون علمه سبب وجود المعلوم، فإذن إرادته علمه، وكل فعل إرادي فلا يخلو إما عن اعتقاد جزم أو علم أو ظن أو تخيل. أما العلم فكفعل المهندس بموجب العلم الحقيقي، وأما الظن فكاحتراز المريض عما يتوهمه مضراً، وأما التخيل فكطلب النفس للشيء الذي يشبه المحبوب مع علمه بأنه غيره، وكامتناعه عن الشيء لشبهه بما يكرهه. وفعل الأول لا ينبغي أن يكون لظن أو تخيل لأن هذه عوارض لا تدوم، فينبغي أن يكون يعلم بعلم عقلي حقيقي، وتصوره لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه، إذ لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه لشوق وشهوة لأن ذلك محال عليه. فأما نحن فتصورنا للفعل ربما لا يكون كافياً لوجوده، فنحتاج إلى آلات وأعضاء وشوق يحركنا إلى الفعل، والأول فنفس تصوره كافٍ لوجود الفعل، ويفارقنا من وجه [آخر]، وهو أنا لا بد من أن نعلم أو نظن أو نتخيل أن ذلك الفعل خير لنا، وفي حق الأول إرادته للنظام الكلي باعتبار أنه خير في نفسه، لأن الوجود خير من العدم في ذاته، والوجود يمكن على انقسام، والأتم والأكمل من ذلك الانقسام واحد، وذات الأول يفيض منه كل وجود على الوجه الأتم الأكمل على ترتيبه الممكن.

وذكر بعض النقلة عنهم في باب كونه تعالى مريداً بأن قال: إذا كانت معقولاته هي ذاته ولوازم ذاته، وكانت لوازم ذاته غير منافية لذاته، فهي مرادة، فنفس معقوليتها له،

٧ علمه[١]] علم، د | في] + وهذه الحالة يجوز ان يعبر عنها بالا، د **٩** المهندس] المهتدي س، د بموجب] لموجب، د **١٠** يشبه] يسببه، د | المحبوب] المجبور، د **١٢** يعلم] فعلم، د **٢٢** منافية] متنافية، د | لذاته] للذاته، د | معقوليتها] معقولتها، د

ونفس تصوره لها، ونفس صدورها عنه، وكونها غير منافية لذاته هو رضاه بها وإرادته لها، فتبع معقوله صور الموجودات على النظام المعقول، لا أنها تابعة اتباع النور للمضيء، بل تعقله للكل أنها منه رضاه بها، فهو إرادته لها، ونحن إنما يمنع تصورَنا للأبين الملائم شوق وشوق إلى تحصيله، وليس هناك هذان الشوقان، فإذاً إرادته لا لغرض، بل لأمور كلها مرادة بالقصد الثاني، لا أنها بالحقيقة مرادة، بل لأجل صدورها عنه وكونها غير منافية لذاته هي مرادة.

يقال لهم: إذا كان كون البارئ تعالى مريداً يرجع إلى كونه عالماً، وقد بينا فيما تقدم أنكم ذهبتم عن العلم بحقيقة كون العالم عالماً وما سلكتم طريقاً موصلاً إلى العلم بكون البارئ تعالى عالماً قادراً، [فأثبتوا أولاً كونه عالماً] ثم اتفقوا على أنه تعالى مريد. وأما قولهم أن الفعل الذي لا ينفك عن العلم فلا يخلو عن الإرادة، ثم قولهم من بعد أن علمه بوجه النظام في الكل سبب لوجود المعلوم، وكذلك قولهم أنه تعالى يفارقنا لأنا لا نفعل إلا بأن نعلم أو نظن أن الفعل خير لنا، وفي حق الأول إرادته للنظام باعتبار أنه خير في نفسه، فكله كلام غير محصل، لأن أوله يشير إلى أن الإرادة هو تصور الفعل فقط، وما ينبغي أن يكون العلم بصدور الفعل عن الفاعل هو إرادته للفعل، أو تصوره للفعل هو الإرادة له، لأن هذا العلم وهذا التصور يحصل لنا مع فعل الغير، وإن كنا لا نريده. ألا ترى أنا نعلم تصرفات التجار في الأسواق ونتصورها، ولا نريدها ولا نكرهها؟ ولأن الجراح يريد بط القرحة ويريد خروج المادة منها، ولا يريد الألم الصادر عن بطه القرحة، وكان يعلم صدور الألم عن بطه لا محالة ويتصوره، فصح أن العلم بصدور الفعل من فاعله وتصوره منه ليس هو إرادته للفعل، وآخر الكلام يشير إلى أن علمه بنظام الكل وكونه خيراً في نفسه وتصوره لذلك هو الإرادة، وهذا ليس بعلم بصدور الفعل من الفاعل، بل هو أمر زائد على ذلك، لأن تصور الفعل أو العلم بصدور الفعل ليس يدعو إلى إيجاد الفعل ولا

---

١ منافية] متنافية، د ٣ فهو] لمو، د ٤ الملائم] المسلائم، د ٥ بالحقيقة] نا تحقيقه، د ٦ منافية] مساو، د ٩ مريد] مريدا، د ١١ قولهم] قوله، د | نفعل] نعقل، د ١٢ للنظام] النظام، د ١٦ نعلم] لعلم، د ١٧ بطه] سطه، د | وكان] ويريد خروج كان، د ١٨ ويتصوره] ومتصوره، د بصدور] بقدور، د ١٩ الكلام] اللام، د

هو سبب لوجود الفعل ومبدأ له على طريقتهم على ما بيناه، وتصور النظام وكونه خيراً في نفسه هو داع إلى إيجاده سبب له على طريقتهم ، فأحد الأمرين مباين للآخر. إن جعلوا إرادة الفعل هذا الثاني كان أقرب، وإن كان لا بد من أن يشرط فيه الخلوص عن الصارف أو ترجح الداعي على الصارف إذا لم يخلص عن الصارف، إلا أن هذا يبطل قولهم أن الكل يفيض من ذاته لا لقصد وإرادة، لأنه إن كان علمه بنظام الكل وكونه خيراً في نفسه هو الذي له فعل الكل فقد أوجده لقصد وغرض، إلا أن ذلك الغرض لا يعود إليه، بل يعود إلى غيره.

ثم العجب أنهم سألوا أنفسهم فقالوا: فإن قيل: وأي بعد [في] أن يكون له قصد ويكون قصده إفاضة الخير على غيره، لا لأجل نفسه؟ كما أنا [قد] نقصد إنقاذ غريق لا لغرض، بل نريد إفاضة الخير عليه، وأجابوا بأن القصد من ضرورته أن يكون المقصود أولى بالقاصد من نقيضه، وذلك يشعر بالغرض، والغرض يدل على النقص. وأما نحن فلا يتصور منا قصد إلا لغرض، وهو طلب ثواب أو محمدة أو أن نكتسب الفضيلة لأنفسنا بفعل الخير، فلو كان الفعل وعدمه بمثابة [واحدة] في حقنا استحال أن يكون لنا إليه قصد وانبعاث، إذ لا معنى للقصد إلا الميل إلى ما يقدّر موافقاً، فإن لم يعن بالقصد هذا فهو لفظ محض لا مفهوم له.

فيقال لهم: إن القصد إلى الفعل هو إرادة الفعل، فإن استحال أن يكون للبارئ قصد إلى الفعل استحال أن يكون له إرادة للفعل، فلا تقولوا: إن له تعالى إرادة وعناية، ولا تقولوا: إن تصوره لنظام الكل وكونه خيراً في نفسه هو مبتدأ وجود النظام في الكل وسبب له، ويقال لهم: أرأيتم لو لم يكن لمن أنقذ الغريق قصد في إنقاذه إلا إفادة الخير وإفاضته دون المثوبة والمحمدة واكتساب الفضيلة أكان يستحق المدح بذلك الإنقاذ أم كان يستحق الذم؟ فإن قالوا: كان يستحق الذم، كابروا لما تقدم من أنه متى كان

---

١ له] به، د ٤ الصارف[١]] العارف، د ٥ بنظام] سظام، د ٧ الغرض] العوض، د ٨ العجب] العجيب، د | له] كه، د ٩ إفاضة] اقامة، د | لأجل] لاحد، د | أنا] انه، د | إنقاذ] اسريقاو، د ١٠ إفاضة] اقامة، د ١١ أولى] اوسا، د | النقص] الغرض، د ١٢ منا] ما، د | أو[١]] اذ، د ١٤ وانبعاث] واسعاف، د | يقدّر] يقدره، د ١٨ مبتدأ] مستدا، د ١٩ يكن] يمكن، د ٢٠ وإفاضته] وافاضه، د

قصد المحسن هو نفع غيره من دون نفع له فيه كان أدخل في استحقاق المدح عند العقلاء، ومتى قالوا: كان يستحق المدح، تركوا قولهم أن القصد إلى الفعل نقص على الإطلاق.

وأما قولهم أن القصد من ضرورته أن يكون المقصود إليه أولى بالقاصد من نقيضه، فإنه يقال لهم: لم زعمتم أن هذا من ضرورة القصد لا محالة؟ بل هذا من ضرورته إذا كان القاصد محتاجاً إلى المقصود، فأما إذا كان مستغنياً عنه لم يقصده إلا لأن وجوده أولى في نفسه من أن لا يوجد. ألستم قد قلتم أن الوجود خير من العدم في ذاته؟ فما أنكرتم أن يكون قصد البارئ بالفعل هو أنه خير في نفسه من نقيضه الذي هو العدم، وأن يكون قصده به هو أتم أقسام الوجود وأكملها، لا غيره من الأقسام؟ لأنكم قلتم أن الوجود يمكن على انقسام، وأن الأتم والأكمل من تلك الأقسام واحد، وما عداه ناقص بالإضافة إليه، والأكمل ضد الأنقص، وذات الأول يفيض منه لا محالة كل وجود على الوجه الأتم والأكمل. وأما قولهم أنه لا يتصور منا الفعل إلا لغرض، فإن عنوا إلا لغرض يرجع إلينا لا محالة، فليس كذلك لما تقدم، وإن عنوا أنه لا يتصور منا إلا لغرض إما راجع إلينا أو إلى غيرنا فهو صحيح، فيقال لهم: فما أنكرتم أن يصدر من البارئ الفعل بغرض يرجع إلى غيره؟

وأما قولهم أن الفعل وعدمه إذا كانا عندنا بمثابة [واحدة] استحال أن يكون لنا إليه قصد وانبعاث، قيل لهم: إنه وإن كان كذلك في بعض الأفعال لكن الوجود إذا كان خيراً من العدم عندكم في نفسه لم يتصور أن يكونا بمثابة عند العقلاء. وأما قولهم: إن القصد ليس إلا الميل إلى ما يقدّر موافقاً، وإلا فهو لفظ لا مفهوم له، فإنه يقال لهم: ما تعنون بقولكم: الميل إلى ما يقدّر موافقاً؟ إن عنيتم به أن يكون موافقاً لذات الفاعل لم نسلم أنه الإرادة والقصد فقط، بل هو قصد وإرادة، وغيره أيضاً قصد وإرادة، وهو الميل إلى فعل ما يوافق غير الفاعل أو إلى ما يوافق الحكمة في نفسه، وإن لم يوافق ذات الفاعل.

ويقال لبعض النقلة عنهم: أتجعل المجموع، نفس معقوليتها له وتصوره لها وصدورها عنه وكونها غير منافية لذاته، هو الإرادة، أم الإرادة واحدة منها بشرط البواقي؟ فإن

---

٢ كان] لو كان، د ١١ ضد] من، د

قال: المجموع هو الإرادة، قيل له: إن كونها غير منافية له راجع إلى السلب، ومعقوليتها له راجع إلى الإيجاب، فكيف يشترك الإيجاب والسلب فيكونا حقيقة لشيء مع علمنا أن الإرادة ترجع إلى الإيجاب؟ وأيضاً، فالإرادة مبدأ لصدور الفعل من الفاعل، فكيف يكون صدور الفعل من نفس ما هو مبدأ له؟ وإن قال: الواحد منها هو الإرادة، والبواقي شرط، وهو معقوليتها له، رجع الكلام إلى أن الإرادة هو علمه بصدور الفعل منه، وفي ذلك ما قدمنا عليه.

فصل

قالوا: ومن صفاته أنه تعالى قادر. قالوا: وبرهانه أن القادر عبارة عمن فعل إن شاء، ولم يفعل إن لم يشأ، وهو تعالى بهذه الصفة، فإنا قد بينا أن مشيئته تعالى علمه، فما علم أن الخير فيه فقد كان، وما علم أن الأولى أنه لا يكون لم يكن. ثم سألوا أنفسهم فقالوا: قولكم: لو أراد لفعل، يشعر بأنه يتصور أن يستأنف إرادة شيء، وهذا يدل على التغير، وأجابوا بأن العبارة الصحيحة أن يقال: هو قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له فهو كائن، وما ليس بمريد له فغير كائن، والذي هو مريد له لو جاز أن لا يكون مريداً له لما كان، والذي ليس بمريد له لو جاز أن يريده كان، فهذا معنى قدرته وإرادته، وقد رجعا جميعاً إلى علمه، ورجع علمه إلى ذاته، فلم يوجب شيء منه فيه تعالى كثرة. وذكر بعض النقلة عنهم أنه تعالى قادر لأنه يعقل وجود الكل عنه ولأن القدرة هو صدور الأمر عن الشيء بمشيئته، وهذه الأمور صادرة عنه بعلمه علماً هو بعينه مشيئته، فالقدرة هي بعينها الإرادة.

يقال لهم: إن كانت القدرة عندكم هي الإرادة فسد كلامكم في هذا الفصل كله، بيانه أنه يصير تقدير كلامكم أن القادر هو الذي فعل إن شاء كأنكم قلتم: القادر هو الذي

---

٣ وأيضاً] وانفا، د ١٢ التغير] التغيير، د ١٣ بمريد] مريد، د | كائن[٢]] كان، د ١٥ رجعا] رجعنا، د ١٦ يعقل] يفعل، د

فعل إن قدر ولم يفعل إن لم يقدر، وهذا كلام فاسد، لأنه إن كانت القدرة هي المشيئة فلا معنى لتعليق فعل القادر بكونه شائياً بعد ما قدمتم كونه قادراً عليه، لأن الشيء لا يعلق بنفسه في تأثيره، وإنما يتعلق بغير هو شرطه في تأثيره، وقولكم: إن شاء، كلمة شرط، ولأنه إن كانت القدرة تؤثر في وجود الفعل من دون شرط هو المشيئة لأن المشيئة هي القدرة عندكم صار حقيقة القادر هو المؤثر في وجود الفعل، والطبيعة عندكم تؤثر في وجود الفعل، فقولوا: إن الطبيعة قادرة وهي شائية ومريدة وعالمة، لأن كل ذلك يرجع عندكم إلى القدرة، ولأن القدرة تؤثر في وجود الفعل والإرادة تأثيرها في البعث على الفعل، فكيف يكون أحدهما هو الآخر؟ ولأن قولنا: البارئ قادر وعالم ومريد كلام مفيد، ولو كان الأمر كما زعموا لكان غير مفيد، لأن تقديره على قولهم: البارئ قادر وقادر وقادر، ولأن الزمن يريد أن يعدو، ويتصور وجود العدو مع تعذر ذلك عليه، فلو كانت الإرادة وتصور الفعل هي القدرة على الفعل للزم أن يكون الزمن قادراً على العدو، وهذا يؤدي إلى أن لا فرق بين العجز والقدرة.

فإن قال قائل: إن الإرادة غير القدرة فيما بيننا لأنا بعد القدرة على الفعل نحتاج إلى شروط زائدة عليها، ونحتاج إلى أعضاء وآلات فجاز أن نحتاج إلى شوق وبعث على الفعل هي الإرادة في حقنا، وليس كذلك الحال في كون البارئ قادراً على الفعل، لأن تصوره للفعل كافٍ في وجود الفعل، فكان تصوره لوجود الفعل منه هو قدرته عليه، وهو مشيئته له وإرادته له، قيل له: إنه متى سلم تغاير القدرة والعلم والإرادة فيما بيننا، وكنا لا نعقل حقيقة الشيء إلا بحدّه، لزم أن تكون حقيقة كل واحد من هذه الأشياء وحدّه غير حد الآخر وحقيقته، وإذا لزم ذلك لم نعقل ولم نتصور بعد حقيقة كل واحد منها أمراً آخر نتصوره حقيقة لكل واحد منها، فمتى أطلقنا عبارات ما عقلنا من معاني هذه الأشياء في حق البارئ تعالى فإما أن نفهم منها ما فهمناه منها في حقنا، فيلزم ما ألزمناهم من تغاير هذه الأمور في حقه تعالى، أو لا نفهم منها ما نفهمه فيما بيننا، فيكون إطلاقها منا في حقه إطلاقاً لما لا مفهوم له، ولو جاز مثل هذا لجاز أن نطلق فيه تعالى

---

١٦ فكان] وكان، د **٢٠** منها[١]] منهما، د | حقيقة] حقيقته، د | منها[٢]] منهما، د **٢١** منها[١]] منهما، د
٢٣ منا] اياها، د | مفهوم] مفهم، د

جميع ما فهمنا معانيه مما لا يجوز عليه تعالى، فنطلق فيه أنه جسم وجوهر وعرض إلى غير ذلك.

وليس لقائل أن يقول: فإن تغايرت معاني العبارات في حقه تعالى كما تتغاير في حقنا لزم في ذاته الكثرة، وذلك محال، قيل له: ليس الأمر كما ظننته، لأن ذاته ذات متحدة من كل وجه، إلا أن حقيقة ذاته المتحدة تؤثر في أمور وأحكام مختلفة، نسبة تلك الأحكام إلى ذاته تعالى كنسبة الأفعال المختلفة إلى ذاته المتحدة، فكما أن هذا لا يوجب كثرة في ذاته فكذلك نسبة الأحكام المختلفة إلى ذاته تعالى. بيان هذا أن ذاته المخصوصة بنفسها تؤثر في صحة الفعل عندنا، فيطلق عليه لأجل هذا أنه قادر، وتؤثر في التعلق بالمعلوم، فيطلق عليه بأنه عالم، وليس كونه عالماً هو كونه قادراً، لأن ما يدخل في ضمن كونه قادراً من التعلق بالمقدور ليس هو ما يدخل في ضمن كونه عالماً من التعلق بالمعلوم، لأن أحد التعلقين هو غير الآخر، والقادر من ذات البارئ تعالى هو العالم، وليس كونه قادراً هو كونه عالماً [لما] بيناه. وأما كونه مريداً أو شائياً فهو راجع إلى كونه عالماً بمعلوم مخصوص، وهو كونه عالماً بكون الفعل حكمة وإحساناً إلى الغير، فليس كونه مريداً هو كونه عالماً على الإطلاق، بل هو كونه عالماً بمعلوم مخصوص، وليس تعلقه بهذا المعلوم هو تعلقه بذلك المعلوم، وتغاير التعلقات كتغاير الأفعال، فلم يوجب ذلك كثرة في ذاته. فهذا غاية شبهتهم في جعلهم علم البارئ وقدرته وإرادته أمراً واحداً، وقد تبين سقوطها والحمد لله تعالى.

وأما ما قالوه من العبارة الصحيحة، وهو أن يقال: إنه تعالى قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له فهو كائن، وما ليس بمريد له فليس بكائن، فتقديرها على قولهم أن ما قدر عليه البارئ فهو كائن، وما لم يقدر عليه البارئ فليس بكائن، فالقضية الأولى تقتضي أنه لا ينفك من كون الفعل ووجوده، وهذا قد أبطلناه فيما تقدم، وبينا أن القادر يجب أن ينفك من فعله حتى ينفصل عن الموجبات. وأما القضية الثانية فيقال لهم عليها: إن ما ليس بكائن لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود في نفسه أو يكون ممتنع الوجود في نفسه، فإن كان ممتنع الوجود في نفسه فإنه يستحيل أن يقدر عليه قادر ما، فكما لا

---

٧ نسبة] شبه، د ١١ والقادر] والقاد، د ١٥ كثرة] كره، د ٢٤ ممتنع] ممكن، د

يصح أن يقال فيما هذا حاله أنه يقدر عليه كذلك لا يصح أن يقال: ليس بقادر عليه، لأن قولنا ليس بقادر على كذا يفهم منه أنه ممكن الوجود غير أنه لا يقدر عليه، ولأنكم قلتم: إن ما علم تعالى أن الأولى أن لا يكون لم يكن، وهذا يفهم منه أنه يمكن كونه، غير أنه لا خير في كونه، فكان الأولى به أن لا يكون، فلذلك لم يرد كونه. وقولهم: إن ما يريده لو جاز أن لا يريده لما كان، وما لا يريده لو جاز أن يريده لكان، تقديره أن ما يقدر عليه لو جاز أن لا يقدر عليه لما كان، وما لا يقدر عليه لو جاز أن يقدر عليه لكان، هو كلام مثله يذكر في السخف، لأن أحداً لا يذهب عليه أن وجود الشيء تابع للقدرة ونفيه تابع لنفيها. ويقال لهم: قولك أن القدرة هي صدور الأمر عن الشيء بقدرته، وصدور الأمر عن القدرة هو وجود الأمر بالقدرة، ووجود الأمر هو تأثير القدرة، فكيف يكون هو القدرة؟ فصح أن كل كلامهم فاسد في هذا الفصل.

ثم سألوا أنفسهم فقالوا: كيف يصح أن تقولوا: إن البارئ قادر ولا يقدر على إفناء السماوات والأرض؟ وأجابوا وقالوا: إنه لو أراد ذلك لأفنى، إلا أنه ليس بمريد له، فقد سبقت مشيئته الأزلية بالوجود على الدوام، لأن الخير في الوجود الدائم لا في الفناء والهلاك، والقادر قادر باعتبار أنه يفعل إن شاء، لا باعتبار أنه لا بد أن يشاء، إذ يقال: فلان قادر على قتل نفسه، وإن علم أنه لا يقتل نفسه، وهو صادق، وفي الجملة خلاف المعلوم مقدور قادر هو قادر على كل ممكن بمعنى أنه لو أراد لفعل. فيقال لهؤلاء: إن السؤال غير لازم على الكلام المتقدم، لأنه ليس يلزم على ثبوت كون البارئ قادراً في الجملة أن يقدر على إفناء السماوات والأرض، لأنه يمكن أن [لا] يكون قادراً على ذلك من المقدورات، فكان ينبغي لهم أن يثبتوا أولاً أنه تعالى قادر على كل شيء، فنقول: كيف يصح هذا، وعندكم أنه لا يقدر على إفناء السماوات؟ فحينئذٍ يكون سؤالاً في موضعه. ثم الجواب أيضاً غير مطابق لمذهب القوم، لأن من قولهم أن أجرام السماوات والأرض لا تقبل الكون والفساد.

---

٣ وهذا] من هذا، د ١٤ أن] وان، د ١٦ بمعنى] معنى، د ١٩ شيء] + ثم قال، د

والجواب على هذا القول يجب بأن يقال: إن كون القادر قادراً إنما يصح بما هو ممكن في نفسه، فأما ما يمتنع كونه فلا يصح كونه مقدوراً، وأجرام السماء لا تقبل الفساد والفناء، فاستحالت القدرة عليه. وأما جوابهم أنه تعالى لو أراد لأفنى لكنه لم يرد، فإنه يقال لهم: إن القدرة عندك هي الإرادة، وكلامك قلت: لو قدر على الإفناء لأفنى، لكنه لا يقدر على ذلك، وفي هذا موافقة السائل على أنه تعالى ما ينبغي أن يكون قادراً عندكم، لأنكم تقولون أنه تعالى لا يقدر على إفناء السماوات. وعلى أن قولهم في الجواب: لو أراد لأفنى لكنه لم يرد، يفهم منه أنه يمكنه أن يريد فيفني، هذا هو المفهوم عند العقلاء من قولهم: لو شاء لفعل لكنه لم يشأ. ومن قولهم: إن هذه المشيئة مستحيلة منه تعالى.

وقولهم: لكنه سبقت مشيئته الأزلية بالوجود على الدوام، لأن الوجود خير من الهلاك والفناء، دعوى عارية، فمن أين قلتم أن ذلك خير من الفناء، ومن أين له أنه سبقت مشيئته بذلك؟ ثم العجب ممن يقول منهم بصحة السمع وصدق محمد النبي عليه السلام، والمعلوم من دينه عليه السلام خلاف ما يقولونه، وقد سمعوا قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وقوله ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ إلا أن يتعسفوا في التأويل ويميلوا إلى القول بالباطن، وكل ذلك باطل، وسنبين بطلان ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فصل

ومن صفاته تعالى أنه حكيم، قالوا: لأن قولنا: حكيم، يطلق على شيئين، أحدهما تصور الأشياء بتحقيق ماهياتها، والثاني على الفعل بأن يكون مرتباً محكماً جامعاً لكل ما يحتاج إليه من كمال وزينة، وهو تعالى عالم بالأشياء كلها من أشرف أنواع العلوم،

---

١ يجب] يجيء، د **٣** أنه] انهم، د | لأفنى] الا فنى، د | لم يرد] ايرد، د **١٤** وقوله] قوله، د **٢٠** وزينة] وفيه، د

وذلك لأن العلم ينقسم إلى ما يحصل به المعلوم، وإلى ما يستفاد من المعلوم. أما الأول فمثاله النقاش الذي يصور صورة من غير احتذاء على مثال، فيكون علمه سبب وجود الصورة، ثم يراها غيره فيعلمها، فتكون الصورة سبب علمه، والعلم الذي هو سبب وجود المعلوم أشرف من العلم المستفاد من المعلوم، وعلمه تعالى بنظام الكل هو مبدأ نظام الكل. وأما أفعاله ففي غاية الإحكام، لأنه أحكم كل شيء خلقه ثم هدى، كما أحكم الفرخ ثم هداه إلى التقاط الحب إلى غير ذلك وأنعم بكل نعمة وكل ما يحتاج إليه وبكل ما هو زينة وتكملة كتقويس الحاجبين وتقعير أخمص القدمين إلى غير ذلك من اللطائف التي تخرج عن الحصر.

واعلم أنهم لم يذكروا في حكمته تعالى ما يذكره متكلمو الإسلام من أنه حكيم بمعنى أنه يستحيل أن يختار فعل القبيح أو أن يخل بواجب في الحكمة، وإن كانوا يصفونه بأنه حكيم لما ذكروه أيضاً، لأنه لا يصح على قول هؤلاء أن يفعل تعالى لدواعي الحكمة، لأن ذاته عندهم هي علة موجبة، فكيف يصح على قولهم أن يقال أنه لا يختار فعل القبيح لصوارفه عنه، ويفعل الواجب لدواعيه إليه؟ والأمر وإن كان فيما ذكروه صحيحاً إلا أنا قد بينا أنهم لم يسلكوا طريقاً توصلهم إلى العلم بكونه عالماً على ما تقدم، فلم يحققوا كونه حكيماً وإن وصفوه بذلك. ويقال لهم: إن كان النظام في الكل حصل بعلمه تعالى فما قولكم فيما يظهر في العالم من أنواع الفساد أمبدأها جهل في البارئ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، كما أن بدء النظام هو علمه؟ فإن قالوا بإثبات جهل له نقضوا قولهم أن ذاته تعالى هو الخير المحض وأنه واحد من كل جهة، وإن قالوا: إن مبدأ الشرور غير ذاته تعالى من نحو الطبيعة وغيرها من الأجرام الكثيفة الخسيسة، قيل لهم: فما مبدأ الطبيعة أو غيرها مما هو أصل للشر؟ فلا بد من أن يقولوا أن مبدأه هو ذات البارئ تعالى، إذ كان على قولهم مبدأ الكل، فيقال لهم: فإذن هو مبدأ الشر كما أنه هو مبدأ الخير، وإنه مبدأ الفساد كما أنه مبدأ النظام، وإنه يفيض الشر كما يفيض الخير، فإذن هو على

٥ أحكم[١]] اعطى، د ١٦ أمبدأها] فابداها ابتداها، د ٢٠ إذ] إذا كانت، د ٢٢ كما[١] ...١،٧٥١ سفيه] الجملة مكرر في د | النظام] النظائر، د

قولكم سفيه كما أنه حكيم، فسفاهه من حيث كان مبدأ للشرور والفساد، كما أنه حكيم من حيث كان مبدأ للنظام.

وقد اعتذروا عن هذا الإلزام بعد أن سألوا أنفسهم فقالوا: قد نرى الدنيا طافحة بالشر والآفات والفواحش كالصواعق والزلازل والطوفانات والسباع المؤذية وكذا [في] نفوس الآدميين من الشهوة والغضب، فإن خرج ذلك من قدرة البارئ ومشيئته فهو من ماذا؟ وإن كان منه فقد قدّر الشر، وهو خير محض. وأجابوا بأن الجواب عن هذا لا يظهر إلا بمعرفة معنى الخير والشر، أما الخير فيطلق على معنيين، أحدهما أن يكون خيراً في نفسه، وذلك بأن يكون الشيء موجوداً مع كماله، والشر في مقابلة هذا هو عدم الشيء أو عدم كماله، والعدم لا ذات له، ولكن الوجود خير محض، والعدم [عدم] الشيء أو عدم كماله، والعدم شر، وسبب الشر هو الذي يهلك الشيء أو كمالاً من كمالاته. أما الآخر فإنه يطلق على من يصدر منه وجود الأشياء وكمالها، والأول تعالى على هذا خير محض، إلا أن الأشياء على أربعة أقسام، [الأول] خير محض لا يصدر منه شر، والثاني شر محض لا يصدر منه خير، والثالث يصدر منه خير وشر، لكنه يغلب شره على خيره، والرابع يغلب خيره على شره.

أما القسم الأول فقد فاض من الأول، وهم الملائكة، فإنها أسباب الخيرات، ولا يكون منها شر، والقسم الثاني لا وجود له، والثالث ما يوجد منه يقل، وأما الرابع فينبغي أن يوجد ذلك، نحو النار، فإن فيها قواماً للعالم، ومتى خلقت فلا بد من أن تحرق ثوب الفقير إذا انتهت إليه بمصادمات الأسباب، وكالمطر لو لم يخلق لجدب العالم، وإذا خلق فلا بد وأن يخرب بيت العجوز إذا نزل عليه، وليس يمكن خلق مطر يميز في نزوله بين موضع وموضع، فخلقهما للخير العام، ولم يعبأ بالشر النادر الذي يلزم منهما بالضرورة، ومتى قوبل ما يلزم من الشر وفساد العالم بنفي خلقهما علم أن الخير في

٤ والزلازل] والزلالازل، د | والطوفانات] والطوفات، د **٧** فيطلق] فيطلوا، د **١٠** أو كمالاً] وكمالها لا، د **١١** كمالاته] + ولها، د | يصدر] يقدر، د **١٢** يصدر] يقدر، د **١٣** يصدر[1]] يقدر، د **١٥** الملائكة] المسلكية، د | الخيرات] الحيوات، د **١٦** ما] لم، د **٢٠** بين] من، د | للخير] للحياة، د **٢١** بالضرورة] بالقرورة، د

خلقها، وعلم أن ما يلزم منها من الشر مرضي به، فالخير مقضي بالذات والشر مقضي ومرضي بالعرض وكل بقدرة.

فإن قيل: ولم قلتم أن الشر قليل؟ قيل له: لأن الشر لا يكون إلا بعدم الذات أو كماله، وهذا مستحيل في حق الملك والفلك، وإنما يوجد الشر حيث توجد الصورة، لأن الصورة ما يعدم بعضها بعضاً، وذلك لا يكون إلا في الأرض، ولو كان الشر عاماً في كل الأرض لكانت الأرض كلها قليلاً في مقابلة الوجود، وإنما توجد هذه الشرور في حق الحيوانات، والسلامة فيها أغلب، وتستضر في بعض الأحوال وتسلم في الأكثر، ولا يخفى أن ذلك نادر بالإضافة إلى الخير، وعلى الجملة فالشر راجع إلى فساد أحوال الذوات، والخوف لعدم الذوات أكثر من الخوف على عدم الصفات، فالشر عدم وإدراك العدم هو الألم، والخير هو الكمال وإدراكه هو اللذة، وإنما منع من ذكر سِرّ القدر لأنه يوهم عند العوام العجز، فالصواب أن يلقى إليهم أن الله قادر على كل شيء ليوجب ذلك تعظيماً في صدورهم، ولو قيل: هو قادر على كل ممكن، وقيل: إن خلق النار على وجه لا تحرق ثوب الفقير غير ممكن، لظنوا أن ذلك عجز، بل لو قيل لبعضهم: إنه تعالى لا يقدر على خلق مثله والجمع بين الضدين لظنوا أن ذلك عجز، فهذا هو سر القدر.

يقال لهم: إن هذه المعاذير غير مستقيمة على مذهبكم، لأنكم تذهبون إلى أن ذات الباري علة موجبة لأسباب موجبة، وتتسلسل الأسباب والمسببات إلى أن تنتهي إلى ذاته تعالى، والأمور الموجبة إنما توجب لذواتها، فخلاف إيجابها ممتنع مستحيل، وما لا يوجب إلا الممكن دون الممتنع فهو معذور غير ملوم، وإنما الملوم من لا يوجب الممكن، والموجب لا يمدح على إيجابه فعله وإن أدى إيجابه إلى نفع، ولا يذم وإن أدى إلى ضرر، وقد بينا هذا فيما تقدم، فصدور الضر والنفع عما هذا حاله ليس بنقص ولا كمال، فهذا حاصل التخريج على مذهبكم، غير أنكم لما وصفتم الباري مع اعتقادكم أن ذاته علة موجبة بأنه حكيم وأنه خير محض فلزمكم ما ألزمكم السائل، ولا محيص لكم عنه، لأن ما

---

٢ بالعرض] والعرض، د | بقدرة] وبقدر، د ١٨ فخلاف] بخلاف، د ١٩ الممكن[٢]] الممتنع، د
٢١ الضر] القر، د | حاله] حار، د

اعتذرتم به من أن خيره إما محض أو غالب على ما يصدر منه [من] شر، فلا يلتفت إلى شره لغلبة خيره، إنما يصح في حق القادر الذي ليس بموجب، بل يصدر منه الفعل على جهة الصحة تبعاً لدواعيه، فيؤثر الخير على الشر أو ما يغلب خيره على شره، فيصح أن يعتذر له بما ذكرتم، فأما على طريقتكم فليس التخريج عليها إلا بما ذكرناه عنكم، فكل ما طولتم به فهو تكلف.

ثم يقال لهم: إن حقيقة الشر ليس ما ذكرتموه من العدم أو عدم بعض الكمال، وإنما الشر له ذات، وهو الضرر القبيح، ونعني بالقبيح ما يستحق فاعله الذم إذا لم يمنع مانع، وسنشرح هذا في باب العدل إن شاء الله تعالى، ولا شبهة في وجود ذلك في العالم، وكذلك غيره من القبائح، نحو الكذب والكفر والفواحش، ومثل هذه الشرور لا تحتمل، ولا يحسن فعل خير يؤدي إليه وإن كثر، وكل هذه الشرور موجَبة عن أسباب موجِبة مبدأها ذات البارئ عندكم، فلا يمكنكم أن تقولوا: إن هذه الشرور من غيره، ولم يصح أن تقولوا أنه رضي به، وقد قال تعالى ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [٣٩ الزمر ٧].

وإن سلم لكم أن حقيقة الخير ما ذكرتموه وكذلك حقيقة الشر، فلم زعمتم أن دفع ضرر النار غير ممكن، وكذلك دفع ضرر المطر؟ أليس الواحد منا قد يطفئ الحريق ويمكننا دفع الماء النازل من السماء بالقناء إذا قل ذلك، وإذا كان ذلك مقدوراً عليه في الجملة ويقدر عليه خلق ضعيف فكيف لا يقدر عليه من هو قادر الذات عندنا وعندكم حتى عذرتموه لوقوع الشر في عالمه للزوم ذلك بالضرورة؟ وإذا صح ذلك بطلت معاذيركم، ولو لم يكن وصفكم لما وصفتموه به عجزاً فلا عجز على أحد من القادرين. ثم العجب قولكم أن الصواب أن يلقى إلى العوام أن البارئ تعالى قادر على كل شيء لئلا يتوهموا العجز، وأنتم على زعمكم النهاية في العلماء، ثم حققتم عليه العجز. وأيضاً، فكيف استصوبتم أن يوهم تعالى عبيده الكذب بقوله ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [٥٩ الحشر ٦] لئلا يتوهموا عليه العجز؟ ولو حقق لهم بأنه قادر على [كل] ممكن، والممتنع

---

٢ القادر الذي] الفساد والذي، د **١٠** خير] جزء، د | وإن] من ان، د **١٦** ويمكننا] يمكنا، د **٢٠** العجب] العيب، د **٢٢** استصوبتم] استوصيتم، د

لا يدخل تحت قدرة قادر، لصانهم بذلك عن توهم العجز عليه، فكيف يوهم الكذب الحكيم ليعصم عبده عن الخطأ وفي الصدق عصمته؟ وبعد، فإن إيهام الكذب كإيهام العجز، لأن كل واحد منهما نقص، فكيف يوهم الحكيم الكذب ليصونهم به عن توهم العجز عليه تعالى؟ وبعد، فلو جاز عليه تعالى أن يوهم عباده الكذب بقوله أنه ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ لكان لا يزول عنهم توهم العجز عليه، لأنهم كانوا يجوزون أن يكون هذا الخبر كذباً، فيتوهمون عليه العجز عن بعض الأمور. فهذا غاية ما اعتذروا به ليصح لهم القول بأنه تعالى حكيم، وتبين بما ذكرنا أنه لا يصح لهم القول بذلك من وجوه على ما بيناه.

فصل

قالوا: ومن صفاته أنه تعالى جواد، لأن إفادة الخير والإنعام به على المحتاج إليه من غير غرض وفائدة ترجع إلى المفيد هو الجود، وفاعله هو الجواد. والفائدة تنقسم إلى ما هو مثل للمبذول كمقابلة المال بالمال، وإلى ما ليس مثلاً، كمن يبذل المال رجاء الثواب أو المحمدة واكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به، وهذه أيضاً معاوضة، وليس بجود، والأول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي من غير عوض وقصد، فهو الجواد الحق، واسم الجواد على غيره مجاز. ونحن قد بينا فيما تقدم أن الجود لا بد فيه من قصد الإحسان إلى المحتاج، وأن ذلك القصد ليس يرجع إلى فاعل الجود، وأن فاعل الجود لا بد من أن يصح منه أن لا يفعل الإحسان، لكنه يختار فعله لأجل حسنه في نفسه حتى يوصف بالجود، وبينا أن الإنسان الهاوي من جبل، إن دفع قدحاً من ماء فانصب إلى فم محتاج، فإنه لا يوصف بالجود ولا يستحق المدح، وإن كان ذلك الهاوي يعلم ويتصور دفع القدح من الماء إلى فمه، لما وقع ذلك منه على جهة

---

٢ ليعصم] ليعصمهم ٧ حكيم] حكم، د ١٢ للمبذول] المدول، د | كمقابلة] كمقالة، د

الوجوب ولم يوجد منه بحسب دواعيه، وإذا كانوا يقولون أن الخير يفيض من ذاته تعالى على جهة الوجوب لم يصح أن يوصف بالجود، فسقط ما قالوه.

وقولهم: إن من بذل المال رجاء الثواب فهو أيضاً معاوضة وليس بجود، فليس الأمر كذلك، لأن من ضرورة العقل وجوب شكر الوالدين، وقد يضطر الولد إلى قصدهما للإنعام على الولد، وإن كان قد يقصد الأب بما يفعله من الإنعام إلى الولد القربة إلى الله تعالى، ولا يخرجه ذلك من كونه إنعاماً على الولد إذا كان جل غرضه الإنعام على الولد، فصح أن طلب الثواب بالفعل الذي هو إنعام لا يخرجه من كونه إنعاماً إذا كان تبعاً لوجه الإحسان، فما قالوه في هذا فهو ساقط أيضاً.

فصل

قالوا: ومن صفاته تعالى أنه عاشق ومعشوق لذاته، وبعضهم حسّن العبارة فقال: إنه مبتهج بذاته، قالوا: ومعنى هذا أن عنده تعالى من المعنى الذي يعبر عن نظيره في حقنا باللذة والطيبة والفرح والسرور بجمال ذاته وكمالها ما لا يدخل تحت وصف واصف. قالوا: وهذا إنما يظهر ببيان أصول، منها أن اللذة ليس بأمر زائد على إدراك الملائم للقوة المدركة، وذلك لأن الإدراكات تنقسم باعتبار نسبة متعلقها إلى القوة المدركة بثلاثة أقسام، أحدها إدراك ما هو ملائم للقوة المدركة وموافق لطبيعتها، والثاني إدراك المنافي، والثالث إدراك ما ليس بمنافٍ ولا ملائم. واللذة إدراك الملائم فقط، والألم إدراك المنافي فقط، وإدراك ما ليس بمنافٍ ولا ملائم ليس بلذة ولا ألم. ومنها أن ملائم كل قوة فعلها الذي هو مقتضى طبعها من غير آفة، فمقتضى القوة الغضبية الغلبة وطلب الانتقام، ولذتها هي إدراك الغلبة، وهكذا كل قوة من القوى. ومنها أن القوى المدركة نوعان، حسي وهو المتعلق بهذه [الحواس، والثاني عقلي ووهمي وهي القوة الباطنة، والعاقل الكامل القوي يقوى فيه] القوى الباطنة على القوى الظاهرة

---

١٣ الملائم] الملاكل، د ٢٠ الحواس... ٢١ فيه] الإضافة عن تحفة المتكلمين، ص ٩٨

ويستحقر لذات القوى الحسية في مقابلة لذات القوى العقلية والوهمية، ولذلك إذا خير العاقل بين أكل الحلو الدسم وبين الاستيلاء على الأعداء، فإن العالي الهمة والرزين العقل يستحقر لذة الطعوم بالإضافة إلى ما له من لذة الرئاسة والغلبة على الأعداء. ومنها أن اللذات تتفاوت بحسب تفاوت الإدراك وبحسب القوى المدركة وبحسب المعاني المدركة، أما الأول فكلما كانت القوة المدركة أقوى وأشرف في جنسها كانت لذتها أتم، فلذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام، ولذة العقليات أشرف من لذة الحسيات، ولهذا يختار العاقل اللذات العقلية على الحسية، وأما تفاوت الإدراك فكلما كان الإدراك أشد كانت اللذة أتم، ولذلك كان لذة النظر إلى الوجه الجميل في موضع مضيء أتم من لذته في إدراكه من بعد، وأما تفاوت المدرك فإن المدرك يتفاوت أيضاً في باب الملاءمة والمخالفة، فكلما كان أشد ملاءمة كانت اللذة أتم.

وإذا صح هذا فنرجع إلى المقصود ونقول: إن الأول تعالى مدرك لذاته على ما هو عليها من الجمال والبهاء الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء ومنبع كل حسن ونظام، فإن نظرنا إلى المدرك فهو كذلك، وهو إذن أقوى مدرِك لأجلّ مدرَك ونظام بأتم إدراك، فانظر إلى سرور الإنسان بنفسه إذا استشعر كماله في الاستيلاء على العلم بالكل والاستعلاء بالغلبة والملك على جميع الأرض إذا انضاف إليه جمال الصورة وانقياد كافة الخلق، مع أن ذلك مستعار من الغير ويعرض للزوال، ويرجع إلى بعض المعلومات والاستيلاء على جزء من جانب الأرض التي لا نسبة لوجودها إلى أجسام العالم، فضلاً عن الجواهر العقلية النفيسة، فقياس لذة الأول تعالى [إلى لذتنا] كقياس كماله إلى كمالنا، إذا فرضت لنا مثل هذه الحالة. وقد قال أرسطوطاليس: لو لم يكن له من اللذة بإدراك ذاته إلا ما لنا من اللذة بإدراكه مهما قطعنا نظرنا عما دونه واستشعرنا عظمته لكانت تلك لذة لا تقاس بها لذة، فكيف وإدراكه لذاته لا يناسب إدراكنا له؟ فإنا لا ندرك من ذاته وصفاته إلا أموراً يسيرة مجملة. وأما الملائكة فهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال، فلذتهم دائمة ولكنها دون لذة الأول تعالى.

---

٨ ولذلك] وكذلك، د **١٠** ملاءمة] ملازمة، د **١٥** والاستعلاء] والاستيلاء، د | بالغلبة] بالعلة، د | إليه] مكرر في د **١٦** للزوال] الزوال، د **٢٢** أموراً] امور، د

وقد أكثرنا من حكاية كلامهم في هذا الباب، وإن كان قليل الفائدة، ليقف الناظر في كتابنا هذا على تفصيل ما يقولون. فنقول لهؤلاء: إنكم اقتصرتم في القياس الذي ذكرتموه على مجرد الوجود من غير أن تجمعوا بين الغائب والشاهد في دلالة أو علة، بيانه أنكم بينتم أن كل قوة مدركة في الشاهد فلذتها في إدراك ما يلائمها، فمتى سلم لكم هذا لم يلزم منه أن المدرك في الغائب يجب أن يلتذ بما يدركه إلا أن تجمعوا بين الشاهد والغائب بعلة أو دلالة، وأنتم لم تفعلوا ذلك. يبين هذا أن القوى المدركة تختلف لذتها بحسب اختلاف طبائعها، والقوة الحساسة تخالف لذتها للذة القوة العقلية، وإذا كان ذات الأول تخالف العقول كلها لم يلزم إذا كانت العقول تلتذ بإدراكها لما يلائمها أن يلتذ هو بإدراكه لما يدركه، بل لا يمتنع أن يكون إدراكه لذاته كإدراك القوة العقلية لما يلائمها وليس بمنافٍ لها، وكما أن هذا إدراك لا يكون لذة فكذلك إدراك الأول.

ووجه آخر، وهو أنكم شرطتم في كون الإدراك لذة أن يكون إدراكاً لملائم، والملاءمة لا تكون إلا بين غيرين، فما أنكرتم أن لا يكون إدراكه تعالى لذاته وجمالها وكمالها لذة لأنه ليس بإدراك لغيرٍ ملائم؟ وليس لأحد أن يقول: أليس الواحد منا يسرّ لإدراكه أحوال نفسه إذا فرضت أحواله على الوجه الذي فرضوها فيمن استولى على العلوم والملك في الأرض، وإن لم يكن ذلك إدراكاً لغير؟ لأنه يقال له: إنا لسنا نسلم أن سرور من فرضوه هو لإدراكه أحوال نفسه، بل سروره هو لأجل ما يتصوره من تمكنه من اللذات بالأشياء المحسوسة، وتصوره أن لا مقاوم له يدفعه عن الملاذ بالمحسوسات لانقياد الناس له واستعلائه على الأعداء، ولو لم يتصور هذا لم يجد لعلمه بأحوال نفسه لذة، ولهذا متى قدرنا من فرضوه شيخاً همّاً لم يجد من السرور بما وجده من الاستيلاء ما يجده الشابّ الغضّ الشباب، ولهذا قال الرشيد لما أنشده البهري قصيدته التي مطلعها:

---

٢ يقولون] يقوله، د **٨** إذا] واذا، د **١٤** فيمن] فمن، د **١٨** واستعلائه] واستيلائه، د **٢١** التي] الى، د

مَا تَنْقَضِي حَسْرَةٌ مِنِّي وَلَا جَزَعُ إِذَا ذَكَرْتُ شَبَاباً لَيْسَ يُرْتَجَعُ
مَا كُنْتُ أُوفِي شَبَابِي كُنْهَ عِزَّتِهِ حَتَّى انْقَضَى فَإِذَا الدُّنْيَا لَهُ تَبَعُ

فبكى الرشيد وقال: يا بهري ما لذة عيش لا يخطر فيها بمردّ الشباب؟ فإذا قدرنا من فرضوه أوفر شهوة للمحسوسات كان سروره أوفر، ومتى فرضناه أنقص شهوة لها كان أنقص سروراً، فعلمنا أن العلة في هذا السرور ما ذكرنا دون ما ذكروه.

ثم يقال لهم: لو كان إدراك ما ذكرتموه من جمال ذاته وبهائها لذة عقلية، وكانت اللذة العقلية أشرف وأبلغ من اللذة الحسية، لكان الواحد منا يجد من اللذة لإدراكه ذات البارئ وجمالها ما لا يجده من اللذة بالمحسوسات، والأمر بخلاف ذلك. وقد أجابوا عن هذا فقالوا: سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع بالعادات الرديئة والآفات العارضة ووقوع الإلف مع المحسوسات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات، فإن ذلك نازل في القلب والنفس منزلة المرض والخدر في العضو، وقد يصيب العضو الخدر، فتحرقه نار فلا يحس بها، فإذا زال الخدر أحس، وعوارض النفس أوجب من هذا الخدر. فإذا فارق النفس البدن بالموت أدرك ما هو حاصل للنفس من لذة العلم إن كان عالماً ذكي الطبع، أو ألم الجهل إن كان جاهلاً رديء الخلق. يقال لهم: إنكم إذا جوزتم أن تكون النفس كالمريضة بالعادات الرديئة والآفات العارضة وملابستها بالشهوات، فلا تدرك اللذات على ما هي عليها، لزمكم أن تجوزوا أن لا تدرك الأشياء على ما هي عليها، لأن في الأمراض ما يتخيل عندها الأشياء على ما ليست عليه، كالماليخوليا، ومتى جوزتم ذلك لزم تجويز فساد ما تدعونه من علومكم، ويلزمكم أن تجوزوا في الأوليات ما يجوزه السوفسطائية، وفي ذلك تجويز فساد ما أوردتموه الآن في هذا الفصل.

ثم يقال لهم: إذا قلتم في البارئ تعالى أنه يلتذ ويسرّ ويفرح بأبلغ ما يقدر من الشهوة والالتذاذ حتى سميتم ذلك عشقاً لذاته وجماله وكماله فما أنكرتم أن يفعل كل ما فعله لغرض الالتذاذ والسرور والفرح؟ فيبطل قولكم أن الخير فياض منه لا لغرض. ثم

---

٤ كان] كانت، د **٥** فعلمنا] علمنا، د **٧** من[٢]] مكرر في د **٢٢** سميتم] تسمتم، د

العجب منكم أنكم استحقرتم ما قاله علماء المتكلمين من أن الباري تعالى خلق العالم بما فيه لغرض راجع إلى غيره حتى قال قائلكم في خطبة له، وهو ابن سينا: سيقول الذين جهلوا: إن لله غرضاً هو فينا وليصلح به، كأنهم أملوا عذراً ولا يدرون أنه سواء لديه أن ينعم علينا فنعبده أو أن لا يفعل لنا خطراً، وليس ما هو سواء أن يوجد وأن يفقد غرضاً، فنسب المسلمين إلى الجهل لقولهم أنه خلق الخلق لغرض الإحسان وكلفهم عبادته لغرض التعريض، وهم متبعون في ذلك قوله عز من قائل ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾ [٥٥ الرحمن ١-٤] إلى أن عدد ضروب نعمه تعالى وعقب ذكر كل نعمة من نعمه قوله ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [٥٥ الرحمن ١٢ وغيرها] وقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [٥١ الذاريات ٥٦] وهذا الخطيب يزعم أنه مصدق بالتنزيل، فكيف يجهّل من اتبع كلامه تعالى إلا أن يسلك طريقة الباطنية، فيتضاعف زلله ويفنى خيره، فإنه يزعم أنه تعالى فرح مسرور بذاته ويكون مبدأ للنظام، ولولا أفعاله وما فيها من نظام الكل لما كان فرحاً ملتذاً لأنه كان يكون حينئذٍ متعرياً عن الجمال والبهاء والعظمة والسناء، فيثبت له في خلق العالم أبلغ الأغراض تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وقوله: إنه سواء لذاته أن ينعم علينا فنعبده أو لا ينعم، غير مسلم على الإطلاق، لأنه لا سواء بين الإحسان إلى الغير وبين أن لا يحسن إليه، وهذا الخطيب يقول: الوجود خير من العدم، فلم جعلهما الآن سواء، إلا أن يعني أنهما سواء فيما يرجع إليه تعالى؟ إلا أن هذا لا يقتضي أنهما سواء فيما يرجع إلى نفس الفعل.

وأقول: إن هذه الشبهة يبين دخولها عليهم ما نشأوا عليه من أسوأ الأخلاق، وهو العجب بأنفسهم لزعمهم أنهم حصلوا حقائق العلوم وتكبرهم وازدرائهم بغيرهم من علماء الإسلام ومجونهم، فظنوا أن ذلك حال كل عالم، ثم لما اعتقدوا فيه تعالى أنه عالم بالكل وبكونه مبدأ للنظام في الكل زعموا أنه معجب لذاته عاشق لها مبتهج بها، وما أشنع كلمة العشق وإطلاقها فيه تعالى مع أنها لا تستعمل إلا في الشهوة المفرطة للمعشوق

---

٣ لله] الله، د | عذراً] عذروا، د **١٢** للنظام] للطام، د **١٩** يبين] تبينت، د | دخولها] دخلولها، د

مع الطمع في الظفر بالالتذاذ وقضاء الشهوة المخصوصة به، ولهذا لا يستعمل اسم العشق في شهوة الطعام والشراب إلا نادراً.

وذكر بعض النقلة أن واجب الوجود بذاته هو الخير المحض الذي لا يخالطه شر، وإذا كان هو الجمال المحض والبهاء المحض وهو في ذاته الخير المطلق ويعقل ذاته بأتم تعقل وأشده، وكل كمال وبهاء مشعوق، فهو إذن يعشق ذاته. يقال [له]: إن القضية التي ادعيتها كلية فقلت: إن كل كمال معشوق، أيدخل فيها ما حذلقتم فيه أم لا؟ فإن قال: نعم، كان سلم لنفسه ما يروم الاستدلال لإثباته، وإن قال: لا يدخل فيها، لكني لما وجدت كل كمال وبهاء يسرّ به من يعهد ذلك من نفسه في الشاهد قست الغائب على الشاهد، كان الإلزام عليه ما تقدم.

فصل

ثم ختموا القول في الصفات فقالوا: إن واجب الوجود بذاته لا سبيل إلى معرفة كهه سوى أنه يعرف وجوب وجوده، واعتل لذلك بعضهم فقال: إنه لا سبيل إلى معرفة ما لا نظير له نعلمه في الشاهد، وإذا لم نعرف في الشاهد موجوداً لا ماهية له، وكانت حقيقة ذات الأول وماهيته أنه وجود بلا ماهية، صح أنا لا نعرف حقيقة ذاته وأنه لا يعرف الله إلا الله، ولا يعرفه الملائكة أيضاً، لأنهم جواهر وجودها غير ماهياتها. قال: وبيان هذا أنك كيف ما سألت عن كيفيته فلا سبيل إلى تفهيمك إلا أن نضرب لك مثالاً من مشاهدتك الظاهر بالحس والباطن في نفسك بالعقل، فإذا قلت: كيف يكون الأول عالماً بنفسه؟ فجوابك أن يقال: كما تعلم أنت نفسك، فتفهم الجواب، فإذا قلت: فكيف يعلم الأول غيره؟ يقال: كما تعلم أنت غيرك. وكذا في نظائره، والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله إلا بالمقايسة إلى شيء في نفسك، نعم تدرك من نفسك أشياء تتقارب في الكمال والنقصان، فتعلم من هذا أن ما فهمت في حق الأول أشرف

---

٦ حذلقتم] حزلقتم، د ٨ يعهد] يعقد، د ١١ كهه] كهنه، د ١٤ ماهية] نهاية، د

وأعلى، فيكون ذلك إيماناً بالغيب مجملاً، وإلا فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها، لأن مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقك، فإذا لم يكن لذات الأول نظير منك لم يكن لك سبيل إلى فهم ذاته البتة، لأنه وجود بلا ماهية، ولا يمكن أن يضرب له مثال من نفسك، فلا يمكنك إذن فهم وجود بلا ماهية.

فإذا قلت: فإذا علمنا أنه وجود بلا ماهية فهو علم بماذا؟ قلنا: هو علم بأنه موجود، وهذا أمر عام، وقولنا أن وجوده ليس غير ماهيته بيان أنه ليس مثلك، فهو علم بنفي الماهية لا بحقيقته المنزهة عن المماثلة، كعلمك بأن زيداً ليس بصانع ليس علماً بصنعه، بل هو علم ينفي شيء عنه، وعلمك بصفاته كقدرته وإرادته وغيرهما يرجع إلى علمه بنفسه، وعلمك بنفسه هو علم بلازم من لوازم ذاته، لا بحقيقة ذاته. فإن قلت: فكيف السبيل إلى معرفته؟ قيل لك: بأن تعرف بالبرهان أن معرفته محال، وأنه لا يعرفه غيره، فمن لم يعرف أن العجز عن معرفته ضروري بالبرهان الذي ذكرنا فهو جاهل، وهم كافة الخلق إلا الأنبياء والأولياء والراسخون في العلم.

يقال لهم: ما تعنون بقولكم أنكم لا تعرفون كنه ذاته بعد قولكم أنكم عرفتم وجوب وجوده، وأنه وجود محض؟ إن عنيتم بكنه ذاته أمراً زائداً على وجوده بطل قولكم أنه وجوده، ولزمكم أن تكون ذاته تعالى مركباً من جنس وفصل، فيكون وجوده مطلقاً وكنهه فصلاً، ولزمكم أن يحصل في ذاته كثرة، وأنتم تأبون كل هذا، وإن عنيتم بكنه ذاته وجوده المخصوص المحض وذلك حقيقة ذاته، قيل لكم: أتجوزون أن تكون هذه الحقيقة محسوسة بالحواس الظاهرة أم لا؟ فإن قالوا: نعم، بطل بما تقدم في هذا الكتاب من أنه تعالى ليس بمحسوس بشيء من الحواس، والظاهر من قولهم أيضاً أنهم لا يجوزون ذلك عليه، فيقال لهم: فإذا لم يكن كنه ذاته زائداً على وجوده المحض وقد علقتم ذلك بجميع لوازمه فلم يبق وراء ذلك أمر تحسّونه من بعد، أو تعلقونه من بعد، فقد عقلتم حقيقة ذاته بكنهها، وبطل قولكم: إنا لا نعرف كنهها. وإن قالوا: إن علمنا بوجوده المحض علم بحقيقة ذاته، ونعني بقولنا: إنا لا نعرف كنه ذاته، أي لا نعرفها على التفصيل، قيل لهم: إن العلم بالشيء على التفصيل يستدعي معلوماً مفصلاً عن أغياره ليصح أن يحصل

---

٧ بحقيقته] بحقيقه، د ١١ الخلق] + الاول، د

العلم المفصل به، والشيء إنما ينفصل عن غيره إما بنفسه كما ينفصل السواد عن البياض، لأنه ينفصل عنه لا بأمر زائد من أنه سواد، أو بذاتي من ذاتياته كما ينفصل الإنسان بالنطق عن سائر الحيوانات، أو بأمر يقترن به إما لازم من لوازمه أو عرضي له. وليس يجوز أن يكون انفصال البارئ عن غيره بأمر عرضي أو بلوازمه، لأن انفصاله لا يكون [إلا] ذاتياً، ولم يجز أن ينفصل بذاتي من ذاتياته، لأنه واحد من كل جهة لا كثرة في ذاته، فلم يبق إلا أن انفصاله بحقيقة ذاته، وحقيقة ذاته ليس إلا وجوده المخصوص المحض.

فإذا عقلنا ذلك فقد علمنا ذاته على التفصيل لا علماً مجملاً، إلا أن يقال: إن بعد هذا التعقل لذاته يبقى كونه محسوساً لنا بالحواس الظاهرة، ولم يحصل ذلك بعد، فجاز أن نقول: إنه بقي إدراك لذاته ينتظر، وقد بينا أن ذلك يستحيل في ذاته، فسقط انتظاره وتوهمه، أو يقال: إنه، وإن حصل هذا التعقل لذاته، إلا أنا لم نعلم كل لازم من لوازم ذاته على التعيين والتفصيل، ومتى علمنا شيئاً من لوازمه ينفصل علمنا بذاته، وإذا لم يمكنا أن نحيط علماً بجميع لوازمه على التفصيل كالعلم بمقدوراته ومعلوماته صح أن يقال: إنا لا نحيط به علماً، وهذا صحيح، وهو معنى قوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾ إلا أن نفي العلم بلوازم ذاته لا يفهم من قولهم: إنا لا نعقل كنه ذاته، لأن المفهوم منه: إنا لا نعلم حقيقة ذاته، وقد بينا فساد هذا، وقد نقضنا القول في هذا الفصل فيما تقدم على ضرار في قوله: إن لله ماهية لا يعلمها إلا هو، ولو رؤي لرؤي عليها.

وأما قول هذا القائل: إنه لا سبيل إلى تفهيمك أمراً إلا أن نضرب له مثالاً، ولم يضرب له مثالاً، فبطل كلامه، وعلى أنا كما نعقل الشيء بنظيره فكذلك نعقل به مخالفه وضده ونتوهم ذلك. ألا ترى أنا نتصور صوراً وأشكالاً مخالفة لما نشاهده من الصور والأشكال ونتوهم ضداً للجسم ونعقله، ولهذا نستدل على نفيه؟ وعلى أنكم خالفتم الفلاسفة بما قلتموه الآن، لأنهم ذكروا أن التصور على ضربين، أحدهما تصور عن الوجود، والثاني تصور مرسل، فالأول كأن نشاهد إنساناً فنتصور الإنسان، والثاني كأن نتصور حيواناً لا وجود له، مثل أن نتصور حيواناً مركباً من عنز وأيل، فإذا أمكن

---

١٢ ينفصل] مفصل، د ١٩ كلامه] كلامك، د ٢٣ فنتصور] متصور، د

أن نتصور ما لم نشاهد له نظيراً صح أن نفهم من كلام المخاطب ما لم نجد له نظيراً من أنفسنا. ويقال له: أليس تصورت وعقلت وجوداً محضاً لا ماهية له في الجملة، وإن قلت لا أعرف كنهه على التفصيل، وإن لم تشاهد بالحس الظاهر ولا الباطن من نفسك ولا من غيرك مثله في الجملة أو التفصيل؟ فبطل كلامك.

وأما قوله: إن المقصود أنك لا تفهم شيئاً من الله إلا بالمقايسة إلى شيء من نفسك، يقال له: أخبرنا عن لوازم ذاته كوجوب وجوده، وكونه مبدأ للكل، هل وجدت نظير ذلك من نفسك حتى فهمته في ذاته؟ فإن قال: نعم، كان أثبت غير البارئ تعالى واجب الوجود ومبدأً للكل، وليس هذا من قوله، وإن قال: لا، يبطل كلامه. ويقال له: فما فهمناه من صفاته تعالى، نحو قدرته وعلمه، أثبت فينا أمثالها حتى فهمناها؟ فإن قال: نعم، أثبت نظيراً له تعالى في صفاته ولوازم ذاته، وليس يغنيه قوله : إنك تفهم من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال والنقصان، والزيادة التي توهمتها في حق البارئ لا تعرف حقيقتها، لأنه لم يحصل مثلها فيك، لأن الزيادة ينبغي أن تكون من جنس المزيد عليه حتى تكون زيادة، فإذا فهمنا المزيد عليه فقد فهمنا الزيادة، ونفهم أيضاً أنه لا نهاية لتلك الزيادة في حق البارئ تعالى، كما نقوله نحن في مقدوراته أنه لا نهاية لها.

وأما جوابه عن سؤاله نفسه: إنّ علمنا بأنه واجب الوجود علم بماذا؟ وقولهم أنه علم بأمر عام، لا بحقيقة ذاته، فإنه يقال له: لو كان أمراً عاماً لشاركه في ذلك غيره، ولكان لا بد من فصل ينفصل به عن غيره، وليس هذا من قولهم، فلا بد من القول بأنه علم بوجوده المخصوص وأنه علم بحقيقة ذاته، وقوله: إن علمنا بصفاته هو علم بلوازم ذاته، لا بحقيقة ذاته، باطل، لأن العلم بلازم الذات لا يمكن إلا ضمناً للعلم بالذات، لأن العلم بالصفة لا يتصور إلا إذا كان الموصوف أصلاً في تعلق ذلك العلم، ومتى كان العلم علماً بأخص لازم للذات، كعلمنا بأنه واجب الوجود، لم يتصور إلا ضمناً للعلم بحقيقة الذات، فبطل قوله أن معرفته محال، وثبت أن غيره تعالى يعرف ذاته.

وذكر بعض النقلة: إنا نعرف من نفوسنا أنا إنما نعرف ذات واجب الوجود بلازم، وهو أنه يجب وجوده، ونعرف أيضاً أنا لا نعرف كنهه، وإذ كنا نعرف من نفوسنا أنه

---

١ المخاطب] الخاطب، د ٣ بالحس] ما يحس، د

ليس عندنا من المعرفة سوى ما ذكرنا، ونعرف أنا لا نعرف كل ما بعده كما يعرفه هو، صح لنا أنا لا سبيل لنا إلى معرفة كنه ذاته، وصح أنه يتعالى عن كل صفة واقعة تحت الحس والوهم والعقل، لا الحاسة تدركه ولا العقل يحيط به، وصح أنا لا نعرف اسماً يليق بذاته ولا صفة تنبئ عن حقيقته سوى أنه يجب وجوده، فهو سبحانه مجهول الاسم عندنا إلا ما ورد به الشرع، فهو إذاً أعلى من الوجود، ولكنا لا نهتدي إلى شرح اسم آخر من قولنا: واجب الوجود بذاته. فيقال له: قولك: إنا نعرف من أنفسنا أنا لا نعرف كنهه تعالى، أتعني به أنا نعرف ذلك من أنفسنا باضطرار أم تعني به أنا نعرفه باستدلال؟ فإن عنى الأول قيل له: إذا كنا نعرف ذات واجب الوجود باستدلال فكيف نعرف باضطرار أن لذاته كنهاً؟ فإنا لا نعرف ذلك الكنه باضطرار، وبماذا تدفع من يقول لك: وأنا أعرف من نفسي باضطرار أنه لا كنه لذاته تعالى؟ وإن عنى الثاني قيل له: فما دليلك على أن له تعالى كنهاً وراء وجوب وجوده حتى يصح قولك: إنا نعرف باستدلال أن لذاته كنهاً لا نعرفه؟

وأما قوله: وإذا كنا نعرف أنه ليس عندنا سوى ما ذكرنا صح أنه لا سبيل لنا إلى معرفة كنه ذاته، فإنه يقال له: ليس يلزم أن لا نعرف أكثر مما نعرفه إن ثبت له تعالى كنه، فدُلّ أولاً [على] أن له كنهاً حتى يثبت أنك إذا لم تعرف أكثر مما عرفته أنه لا سبيل لك إلى معرفة كنهه. ثم يقال له: ليس يلزم في كل ما يعرف الإنسان أنه لا يعرفه أن يعرف أنه لا سبيل له إلى معرفته، ألسنا نعرف قبل الاستدلال على إثبات واجب الوجود بذاته أنا لا نعرف ذاته، ثم لا يجب أن نعرف لأجل ذلك أنه لا سبيل لنا إلى معرفته؟ فما أنكرت أن يكون حالك في معرفة كنهه كذلك؟

وأما قوله: إنا نعرف ذات واجب الوجود بلازم، فإنه يقال له: أخبرنا هل يتصور العلم بلازم من لوازم الذات من غير أن يحصل ضمناً للعلم بحقيقة الذات؟ فإن قال: نعم، بطل بما نجده [من] تعذر العلم بلازم خاص للذات من دون العلم بحقيقة تلك الذات. فإن قال: إنه، وإن كان العلم بالذات يكون أصلاً للعلم بلازمه، إلا أن العلم يجوز أن يكون مجملاً بتلك الذات غير مفصل ويصح أن يحصل العلم بلازمه، كان الكلام عليه ما

٢ معرفة] معرفته، د **٥** الاسم] الاسما، د **٧** أنا[٢]] انه انا، د **١٤** كنه] كنهه، د

تقدم من أن العلم إنما يكون مجملاً بالذات إذا بقي وراءه أمر ينتظر حصول العلم به، وذلك إما إحساس لتلك الذات، أو علم بذاتي زائد مما علم من ذاتياته، أو لازم من لوازمه، فإذا لم يجز الإحساس على ذاته تعالى، ولم يكن له ذاتي إلا وجوده المخصوص، ولوازمه معلومة، لم يبق أمر ينتظر حصول العلم به حتى يقال: فاتنا العلم بحقيقة ذاته.

وقوله: إنه تعالى مجهول الاسم، فإن عنى به أنه ليس في أسمائه ما ينبئ عن ذاته من دون لازم من لوازمه فهو صحيح، لأن مثل هذه الأسامي إنما يصح وضعها للأشياء المحسوسة، وهو يتعالى عن ذلك، كقولنا: سواد أو جسم، إلا أنه ليس يلزم فيما لا يعلم بطريقة الحس ويعلم بلازمه أن لا يكون له اسم هو صفة له ينبئ عن حقيقة ذاته مع دخول أخص لازم له في ذلك الاسم، كقولنا: عالم لذاته، وقادر لذاته، وواجب الوجود لذاته، إذ أسماؤه تعالى صفاته، ولا يجوز أن يكون له اسم علم محض، لأن ذلك يقوم مقام الإشارة، ولا يمكن الإشارة إلى ذاته، ولا اسم جنس، لأنه يتعالى عن أن يكون له جنس. وعلى أن هذا القائل قال: فهو مجهول الاسم عندنا إلا ما ورد به الشرع، ولم يرد الشرع إلا بأسماء هي صفات له تعالى، والصفة المنبئة عن أخص لازم للذات منبئة عن حقيقة الذات على ما تقدم.

باب في ذكر مقالتهم في أفعال الباري تعالى

قالوا: نعني بأفعاله أقسام جميع الموجودات، وكل ما سواه تعالى فهو فعله. قالوا: فإذا فرغنا من ذكر أقسام الموجودات ذكرنا من بعد كيفية صدورها منه تعالى، وكيفية ترتيب سلسلة الأسباب والمسببات، ثم رجوعها بالآخرة إلى ذات واجب الوجود. قالوا: وإنما قلنا إن وجود كل ما سواه فهو منه لأنا بينا أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً، فما عداه لا يكون واجباً، بل يكون ممكناً، فيفتقر إلى واجب الوجود، وبرهان ذلك أنه لا يخلو عن أربعة أقسام، إما أن يكون بعضها عن بعض وتتسلسل إلى غير غاية، وإما أن

---

١٠ علم] على، د

تنتهي إلى طرف، وذلك الطرف إما معلول بعلة خارجة أو له علة من جملة معلولاته، وإما أن تنتهي إلى واجب الوجود. وحصر هذه الأقسام هو أنها إما أن تتسلسل ولا تتناهى أو تتناهى، فإن تناهت فإما عند واجب الوجود أو عند علة أخرى، وتلك العلة إما معلولة أو هي واجبة الوجود أو يكون للطرف علة من جهة معلولاته. ولا يجوز أن تتسلسل إلى غير غاية، لأن السلسلة المرتبة من علل ومعلولات لا بد من أن تكون لها علة خارجة عنها، وإن كان لها طرف فإن كان الطرف معلولاً احتاج إلى واجب الوجود لا محالة، وإن كان الطرف واجب الوجود وكان غير البارئ أدى إلى أن يكون في الوجود واجبا وجود، وهذا محال، وإن كان لذلك الطرف علة من جملة معلولاته كانت علة له بالدور، وذلك أن تكون أ علة ب، وب علة ج، وجيم علة د، ثم تكون د علة أ، وهذا محال، لأنه يؤدي إلى أن يكون المعلول علة، إذ معلول المعلول معلول، فكيف يعود علة؟ وعلة العلة علة، فكيف تعود بكون المعلول علة معلولاً؟ فيتعين الرابع وهو أن ترتقي إلى طرف هو واجب الوجود.

يقال لهم: إنكم بنيتم هذه الأقسام على أن ذات البارئ علة موجبة، وقد بينا نحن فيما تقدم الفرق بين العلة الموجبة وبين القادر المختار، وبينا في أول هذا الكتاب أن ذاته تعالى ذات قادرة وليست بموجبة، فبطل جميع ما ذكرتم وما نحكيه عنكم من بعد مما تفرّعونه على ذلك. ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن تتسلسل العلل والمعلولات لا إلى غاية، فلا تنتهي عند واجب الوجود؟ ولا يكون لكم طريق إلى إثبات واجب الوجود، لأنكم تجوزون حدوث حوادث لا نهاية لها، نحو حركات الفلك، ولا فرق بين تجويز حدوث ما لا يتناهى إذا لم يكن بعضها عللاً لبعض وبين ما لا يتناهى إذا كان بعضها علة للبعض، وقد فصلوا بين الأمرين فقالوا: إنه يجوز إثبات حركات لا نهاية لها، ولا يجوز إثبات علل ومعلولات بعضها علة للبعض لا نهاية لها، وسنذكر برهانهم لإثبات حركات لا أول لها.

فأما ما أبطلوا به القسم الثاني قالوا: إما أن تتناهى، وذلك قولنا، أو تتمادى لا إلى نهاية، وذلك باطل، لأن جملة تلك العلل حاصلة في الوجود من حيث هي جملة

---

٢ هو] وهو، د **١١** علة[٣]] + اذ معلول، د **١٩** عللاً] علل، د

موجودة معاً، ولا تخلو تلك الجملة من حيث هي جملة إما أن تكون ممكنة أو واجبة، وباطل أن تكون واجبة، لأن الجملة حاصلة بآحاد معلولة، والحاصل بالمعلول لا يكون واجباً، فلا بد أن تكون معلولة، فتفتقر إلى علة خارجة عنها، فإن كل ما هو مركب من الآحاد قد أخذناه في الجملة، وثبت الحكم على الجملة المستوعبة للآحاد بأنها معلولة، فافتقرت إلى علة خارجة عن الآحاد.

يقال لهم: ما أنكرتم أن يخالف حكم الآحاد وجوب الوجود، فيكون كل واحد من تلك العلل والمعلولات ممكن الوجود، وتكون الجملة المركبة منها واجبة الوجود؟ كما أن حركة الفلك كل واحدة منها متناهية ذات أول، ومجموعها غير متناهية لا أول لها عندكم، فقد خالف حكم الآحاد حكم الجملة في التناهي، فما أنكرتم من مثله فيما ألزمناكم في العلل والمعلولات؟ ويقال لهم: قولكم: إن الجملة لما حصلت بآحاد معلولة لم يجز أن تكون الجملة لا معلولة، إذا جاز أن تتركب الجملة بآحاد متناهية ولا تكون متناهية عندكم، فجوزوا أن تتركب الجملة من آحاد معلولة ولا تكون معلولة. ثم يقال لهم: أليس يجب في حركات الفلك أن يسبق كل واحدة منها غيرها سبقاً أزلياً، فلا بد من: نعم، قيل لهم: أفلا قلتم أنه يجب أن يسبق مجموعها مجموع عدمها فتكون متناهية، كما أوجبتم في سلسلة العلل والمعلولات [أن] تنتهي إلى علة خارجة عنها؟ وليس ينفعكم في هذا الإلزام قولكم في العلل والمعلولات أن كل ما هو مركب من الآحاد قد أخذناه في الجملة، وثبت الحكم على الجملة المستوعبة للآحاد بأنها معلولة واحتاجت إلى علة خارجة، لأنا نقول: نحن قد أخذنا في الإلزام آحاد الحركات المتناهية، فعلمنا أن كل واحدة منها قد سبقها عدمها سبقاً ذاتياً لم يزل، فلزم أن يسبق مجموع عدمها مجموع وجودها، لأن آحادها قد أحدثت الجملة، فيثبت الحكم على الجملة المستوعبة للآحاد بأنها مسبوقة العدم، فلزم تناهيها كما لزم كون العلل مفتقرة إلى علة خارجة.

قالوا: والكلام في هذه المقالة، يعنون أفعال البارئ تعالى، تحصرها مقدمة وثلاثة أركان، الركن الأول القول في الأجسام التي هي في مقعر فلك القمر، وكيفية دلالتها على

---

٢ بآحاد] بأحد **١٤** أفلا] فلا، د **١٥** ينفعكم] ينفكم، د **٢٠** أحدثت] احدث، د **٢٣** مقعر] مقعه، د

وجود السماوات وحركتها، والثاني القول في السماوات وسبب حركتها، والثالث القول في النفوس والعقول التي يعبر عنها بالملك. وأما المقدمة ففيها تقسيمات، الأول أن الجواهر الموجودة باعتبار التأثر، والتأثير ينقسم في العقل إمكانه إلى ثلاثة أقسام، مؤثر لا يتأثر، ويعبر عنه اصطلاحاً بالعقول المجردة، وهي جواهر ليست منقسمة ولا مركبة، ومتأثر لا يؤثر، وهي الأجسام المتحيزة المنقسمة، ومؤثر متأثر، يتأثر من العقول ويؤثر في الأجسام، وتسمى النفوس، وهي أيضاً لا تتحيز، وأشرف الأقسام العقول التي لا تتغير ولا تحتاج إلى استفادة أثر وكمال من غيرها، ما فيها شيء بالقوة، وأخسّها الأجسام المستحيلة المتغيرة، وأوسطها النفوس التي هي واسطة بين العقول [والأجسام]، والنفوس تتلقى من العقول أثراً وتفيض على الأجسام أثراً. وهذه أقسام يقتضي العقل إمكانها، فأما وجودها فيحتاج إلى برهان غير الأجسام، وأما العقول فتدل عليها النفوس كما سيأتي.

ثم ذكروا سائر الأقسام، ثم زعموا أن الأجسام التي تحت مقعر الفلك هي معلولة بالمشاهدة وهي فائتة للتركيب، والتركيب يدل على حركة مستقيمة، لأن الطين المركب من الماء والتراب يدل على تحرك أحدهما إلى الآخر حتى يكون مركباً طيناً، والتحرك يدل على ثبوت جهتين مختلفتين بالطبع، يعنون العلو والسفل، وزعموا أن لكل جسم مكاناً طبيعياً، قالوا: ويدل اختلاف الجهتين على جسم محيط بها، وهو السماء، وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سبباً، ولكنها سبب إلى غير غاية، ولا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية. قالوا: وتدل الحركات من حيث لا نهاية لها على نفس الفلك، وتدل النفس على إثبات عقول مجردة، ثم فصلوا هذه الدعوى وتكلموا في كل فصل منها، وأدلتهم لهذه الدعاوى، وإن كانت مدخولة، إلا أن مدلولها لو سلم لم ينتقض به أصل من أصول الدين، لأن مدلولها هو أنه لا بد من محيط حاوٍ لما في ضمنه من أجزاء العالم، وأنه يتحرك حركة دورية، وهذا القدر لا مضرة على الدين في تسليمه، فلذلك أعرضنا عن تتبع استدلالاتهم لذلك، ولأن الكلام عليهم في كل ذلك يطول،

---

٣ مؤثر] مؤثرة، د ١٧ سبب] سببا، د ١٨ حركة] حركته، د

ونخرج به عن غرض هذا الكتاب. وقد تكلم الشيخ أبو هاشم عليهم فيها في نقضه لكتاب أرسطاطاليس في السماء والعالم.

والذي يتعلق بهذا الكتاب من هذه الدعاوى قولهم أن حركات الفلك لا نهاية لها، وأن للفلك نفساً، وأنه متحرك بالإرادة، وأن ذلك يدل على إثبات العقول، لأن إثبات الحركات الغير المتناهية يقدح في حدوث الأجسام، وقولهم بإثبات الإرادة للفلك وإثبات النفس له وإثبات العقول يقرب من التفويض، فلذلك نتكلم على ذلك ونبين لهم أن ما يذكرونه من الأدلة لذلك فهي غير دالة على مرامهم، ويلزمهم في خلال ذلك ما يلزمهم لأجل هذه المذاهب، ويكون ذلك تماماً لما تقدم في هذا الكتاب من إثبات حدوث الأجسام وإبطال القول بحوادث لا أول لها وإبطال التفويض. وأما قولهم: إن لكل واحد من الاستقصات مكاناً طبيعياً فقد حكينا عن الشيخ أبي الحسين في هذا الكتاب ما أبطل به ذلك، وإذا بطل ذلك بطل ما بنوا عليه.

فصل في ذكر استدلالهم للحركات الغير المتناهية

قالوا: الحادث من غير سبب محال، وسببه لو كان موجوداً من قبل وكان لا يحدث فإنما لا يحدث لافتقار السبب إلى مزيد حالة وشريطة يستعد بها للإيجاب، فإذاً لا يحدث المسبب ما لم تحدث تلك الحالة للسبب، والسؤال في تلك الحالة لازم، وأنها لم حدثت الآن ولم تحدث من قبل، فيفتقر إلى سبب آخر، ثم تتسلسل الحوادث بالضرورة إلى أسباب لا نهاية لها، ثم لا تخلو تلك الأسباب إما أن توجد معاً، وهذا قد أبطلناه، فلم يبق إلا التعاقب، وذلك لا يكون إلا بحركة ذاتية كل جزء منها كائن حادث، وجملتها مطردة لا حدوث لها حتى تكون أجزاؤها سبباً لما بعدها، فلو فرض انقطاع هذه الحركة في حالة لاستحال بعدها حدوث حادث.

---

٨ لما] الى، د

يقال لهم: ما تعنون بقولكم أن كل حادث لا بد له من سبب؟ إن عنيتم به أن كل حادث لا بد له من سبب موجب لحدوثه كانت هذه القضية غير مسلمة على الإطلاق، بل كل حادث إما أن يحتاج إلى قادر مختار أو يحتاج إلى سبب موجب ينتهي إلى قادر مختار، وعنده تنتهي جميع الحوادث، والقادر لا بد من أن يتقدم ما يحدثه، فيبطل القول بحوادث لا أول لها. فإن قلتم: إن القادر لا بد من أن يوجب فعله عند إرادته، فدخل ذلك في قولنا أن الحادث لا بد له من سبب موجب، قيل لكم: إنا قد بينا أن القادر لا يوجب فعله وأنه يحدث منه الفعل عند إرادته على جهة الصحة، وأبطلنا ما دللتم به على ذلك، فسقط كلامكم. ثم يقال لهم: أليس الفلك عندكم يحدث هذه الحركات الدورية بإرادة؟ فلا بد من: بلى، قيل لهم: وهل تتصور إرادة أن يحدث ما هو حادث؟ فلا بد من القول بأن ذلك لا يتصور، وإنما تتصور إرادة أن يحدث ما ليس بحادث، فيقال لهم: فإرادات الفلك الجزئية للجزئيات من حركاته هل هي سابقة لها أم مقارنة لها؟ فلا بد من القول بأنها سابقة لها، فيقال: فهل مجموع إرادته سابق للمجموع من حركاته؟ فإن قالوا: لا، فقد قالوا بمقارنة الإرادات للحوادث من الحركات، وقد بينا أن ذلك لا يتصور، وإن قالوا: هي سابقة للحركات، فقد قالوا بتناهي الحركات، لأن ما سبقه غيره في الحدوث لا بد من أن يكون متناهياً.

ثم يقال لهم: أليس لكل واحد من هذه الحركات عدم قد سبقه سبقاً أزلياً، فلا بد من: نعم، فيقال لهم: فهل ينفك الفلك من حدوثها المطرد إلى عدمها الأزلي أم لا؟ فإن قالوا: نعم، أقروا بأن عدم المجموع سابق على وجود المجموع، وهذا هو القول بتناهيها، وإن قالوا: لا ينفك من حدثوها ولا من عدمها، قيل لهم: فكيف يتصور في شيء واحد [أنه] لا ينفك عن أمور ولا ينفك عن أمور كل واحد منها سابق على واحد من الأمور الأخر سبقاً أزلياً؟ إنه لا يمكن العقلاء تصور ذلك لأن في ذلك القولُ بأن السابق والمسبوق يجريان مجرى واحداً في السبق والتقدم، وقد تقدم هذا في أول هذا الكتاب، لكنا أعدناه ليظهر عوار ما قالوه عند حكاية قولهم. ويقال لهم: إذا جاز عندكم أن يتركب من حركات كل جزء منها متناهٍ جملة مطردة لا نهاية لها فهلا جوزتم أن

---

٤ ينتهي] + الى سبب موجب، د ١٦ سبقه] سبقا، د

يتركب من حركات مستقيمة جملة هي حركة دورية أو من الدورية جملة هي حركة مستقيمة، فتخالف الجملة في ذلك الآحاد، كما تخالف جملة الحركات الغير المتناهية آحادها المتناهية؟ وإنما ألزمناكم هذا لأنكم أحلتم فيما تقدم من كلامكم أن تخالف الآحاد الجملة التي تتركب منها.

ويقال لهم: لو جاز وجود حركات لا نهاية لها في زمان لا نهاية له لجاز وجود حركات لا نهاية لها في وقت واحد، لا فصل في ذلك بين الأمرين، وقد فصلوا بينهما بأن الحركات الماضية معدومة فائتة، فجاز وجودها شيئاً قبل شيء لا إلى أول، فلم يلزمنا على ذلك أن يحصل في الوجود أضعاف ما لا نهاية له، وليس كذلك الموجودة معاً، لأنه يلزم عليه أن يتضاعف وجود ما لا نهاية له، وذلك محال، وهذا يذكره أرسطاطاليس، لأنه تكلم على أنكساغوروس في قوله أن المبادئ بلا نهاية، فقال: إن مبادئ الكون أضداد، والضد ضد لشيء، فإذاً لا بد من ضدين، فلو كان كل واحد منهما بلا نهاية لكان قد تضاعف ما لا نهاية له، وهذا الفرق غير مؤثر لأنه يقال لهم: لم لا يجوز أن يتضاعف ما لا نهاية له؟ فإن قالوا: لأن ما لا نهاية له لو كان له ضعف لكان له نصف وربع، وهذا يؤذن بالتناهي، قيل لهم: فينبغي أن تحيلوا أن يكون قد مضى من الحركات أضعاف ما لا نهاية له، لأنه يلزم عليه النصف والربع، وأنتم لا تحيلون ذلك، لأن حركات كل فلك وكل نجم سائر لا نهاية لها، فقد تضاعف ما لا نهاية له مرات. فإن قالوا: إنها فائتة فلم يلزم فيها التضاعف، قيل لهم: إنها مطردة في الوهم لا إلى أول، حتى أنكم قلتم: إن جملتها لا حدوث لها، فكذلك هي متضاعفة في الوهم، فلو استحال وجود ما لا نهاية له معاً لأجل التضاعف في الثبوت لاستحال أيضاً وجود ما لا نهاية له فيما قد مضى لأجل التضاعف في الوهم.

فصل

فأما قولهم في الأجسام السماوية فقد قالوا: إن الدعاوى فيها أنها متحركة من نفس بالإرادة، وأن لها تصوراً للحركات، ولها في الحركة غرض، وليس غرضها الاهتمام

بالسفليات، وإنما غرضها السبوق إلى التشبه بجوهر شريف أشرف منها، لا علاقة بينها وبين الأجسام، يسمى بلغة الفلاسفة عقلاً مجرداً وبلسان الشرع ملكاً مقرباً، وأن العقول كثيرة. فأما الدعوى الأولى قالوا: إن الأجسام السماوية متحركة بالإرادة وإن لها نفساً، وقد حكى يحيى بن عدي عن أفلاطن أن للفلك نفساً وأن حركته لنفس فيه، وبهذا يقول يعقوب بن إسحاق الكندي، ومذهب أرسطو أن حركته بطبعه، لا لنفس فيه، وقال بعضهم: يتحرك بطبعه ولنفس فيه. واحتج من ذهب إلى هذا القول بأنه قد ثبت أن الفلك لا يصح أن يكون ساكناً، ولا يصح أن يتحرك حركة مستقيمة، ولا بد أن يتحرك حركة دورية وفي الحركة الدورية ليس بعض الحول، أي جهات الدائرة، أولى ببعض الأجزاء من بعض، ويستحيل أن يكون مثل هذه الحركة بطبع محض خالٍ عن الإرادة، لأن الحركة الطبيعية هرب من موضع وطلب لموضع آخر، فإذا وصل إلى ذلك الموضع الطبيعي استقر فيه، ويستحيل أن يعود بالطبع إلى ما فارقة، لأنه إن كان ذلك الموضع ملائماً فلم فارقه، وإن كان منافياً فلم رجع إليه؟ وما من موضع يفارقه الفلك إلا ويعود إليه، فهو زائل عائد على الدوام، فلا يكون ذلك بالطبع المحض، بل بالإرادة والاختيار، ولا تكون الإرادة إلا مع تصور، وكل ما له تصور وإرادة فإنا نسميه نفساً، إذ ليس للجسم إرادة وتصور لمجرد كونه جسماً، بل بطبيعة خاصة وصورة مخصوصة، والعبارة عنها النفس، فإذاً تحرك السماء بحركة نفسانية.

فيقال لهم: كل مقدمات استدلالكم هذا غير مسلمة عندنا، لأنه ما من جرم إلا ويصح أن يسكن وأن يتحرك حركة مستقيمة وحركة دورية، وكونه جرماً هو المصحح لذلك، وكل ذلك قد تقدم بيانه من قبل، ثم لو سلم هذه المقدمات فلم زعمتم أن الحركة الدورية لا تكون إلا بإرادة واختيار، وما أنكرتم أن تصدر عن طبيعة؟ وأما قولهم: إن الحركة الطبيعية هرب من موضع وطلب لموضع يستقر فيه ولا يفارقه، ولما لم تكن حركة الفلك كذلك، بل هو زائل عائد، فلا بد من إرادة، فإنه يقال: ما أنكرتم أن يكون مثل هذه الحركة بطبيعة مخصوصة؟ ولهذا قلتم أنه لا بد من طبيعة في ذلك واختيار، وإذا جاز أن يكون في الطبائع ما يطلب موضعاً يستقر فيه ولا يفارقه جاز

---

١٥ وتصور] تصور، د

أن يكون فيه ما لا يطلب موضعاً مخصوصاً، بل يزول ويعود على الدوام دون اختيار. ثم يقال لهم: هل تجوزون أن يخرج الفلك عن الحركة الدورية ويتحرك حركة مستقيمة باختيار، كما يتحرك حركة دورية بالاختيار عندكم؟ فمن قولهم أنه لا يجوز ذلك، فيقال لهم: إذا كان الاختيار فيما بيننا يصدر عنه الحركات المختلفة، وإن كان اختيار الفلك لا يصدر عنه إلا حركة غير مختلفة، فهلا جاز في الطبائع ما لا يقتضي إلا حركة دورية؟ فإن قالوا: إن طبيعة الفلك لا تصحح إلا حركة دورية، فلذلك لا يقتضي اختياره إلا هذه الحركة، قيل لهم: إذا كان في الطبائع ما لا يصحح إلا حركة دورية فهلا جاز أن يكون فيها ما لا يوجب إلا حركة من غير اختيار؟

وأما قوله: إن كل ما له تصور وإرادة فإنا نسميه نفساً، فإنه يلزمه أن يسمي البارئ تعالى نفساً، لأن له تصوراً وإرادة. ومن استدل بهذه الدلالة قال: إنه لا يجوز أن يكون محرك السماء شيئاً عقلياً محضاً لا يقبل التغير، كما لم يجز أن يكون طبعاً محضاً، والعقل عبارة عن الجوهر الثابت الذي لا يقبل التغير، والنفس عبارة عما يقبل التغير. قال: لأن الثابت على حالة واحدة لا يصدر عنه إلا ثابت على حالة واحدة، وأجرام السماء دائماً في التبدل، فيستحيل أن تكون مما هو ثابت على حالة واحدة، والعقل المحض ثابت على حالة واحدة، فإن الموجب للحركة من أ إلى ب لا يوجب الحركة من ب إلى ج، لأن هذه الحركة هي غير الأولى، فإن بقيت العلة على حالها الأولى لم يجز أن يلزم منها غير ما لزم عنها أولاً، فلا بد من أن يكون اقتضاؤها للحركة من حد ثانٍ إلى حد ثالث بسبب طرأ على سبب الحركة الأولى، لأن تغير الموجَب يقتضي تغير الموجِب، وإذا كان الموجب هي الإرادات فلا بد من تغيرها وتجددها، والإرادة الجزئية للحركة تحدث من الإرادة الكلية، كإرادتك للحج لا توجب حركة رجلك بالتخطي إلى جهة معينة، بل هذه الإرادة توجب إرادة جزئية، فتتخطى إلى موضع، ثم يحدث لك بذلك الخطو تصور لما وراء تلك الخطوة، وتنبعث من ذلك التصور إرادة جزئية للخطوة الثانية، وإنما ينبعث من الإرادة الكلية التي تقتضي دوام الحركة الوصول إلى الكعبة، ولا يمكن أن

---

١ ما] اما، د **١٥** من[٢]] مو، د **١٧** لزم] لم لزم، د

تكون حركة جزئية إلا كذلك. فهكذا يمكن أن تكون حركة السماء، وكل ما هو متغير بتغير الإرادات يسمى نفساً لا عقلاً.

وما ألزمناه على الاستدلال المتقدم يرد على هذا الاستدلال، فيقال له: ما أنكرت من أن يكون في الطبائع ما يقتضي الحركات الجزئية على هذا الوجه، ولا يحتاج إلى نفس؟ ويقال له: أخبرنا عن التصورات الجزئية والإرادات الجزئية عماذا تحدث؟ فإن قال: عن الإرادة الكلية، قيل له: فالإرادة هي واحدة غير متغيرة ولا مختلفة، فإذا جاز أن تحدث عنها الإرادة المختلفة الجزئية والتصورات الجزئية جاز مثله في الحركات الجزئية المتغايرة عن طبيعة غير مختلفة، وكذا هذا الإلزام يرد عليه إذا أسند الإرادات الجزئية إلى غير الإرادة الكلية، أنه لا بد من أن يكون ذلك المسند إليه واحداً غير متغاير. وإن أسند الإرادات الجزئية إلى حوادث غيرها جزئية لزمه في تلك الحوادث ما يلزمه في الإرادات إلى غير غاية. ويقال له: أليس موضوع الحركات الجزئية لا بد له من طبيعة تصحح الحركات المتغايرة، فلا بد من: بلى، وهي طبيعة واحدة. فيقال له: إذا جاز أن يكون المصحح للإرادات المختلفة واحداً جاز مثله في الموجب، وبهذا يبطل ما يقولون من أن الواحد لا يوجب إلا واحداً. ويقال لهم: أخبرونا عن ذات البارئ هل هي ثابتة على حالة واحدة؟ فلا بد من: بلى. قيل لهم: فيجب أن لا يصدر من ذاته إلا ثابت على حالة واحدة، وكذلك ما يصدر عما يصدر عن ذاته، وهو العقل، يجب أن يكون ثابتاً على حالة واحدة، وهذا يقتضي أن لا يجوز التغير على النفس، لأنها صادرة عن العقل الثابت على حالة واحدة، وكذلك ما يصدر عن النفس ينبغي أن يكون ثابتاً على حالة واحدة، وهذا يؤدي إلى [أن] لا يحدث في العالم هذه الكائنات الفاسدات، وليس هذا من قولهم. ويقال لهم: إنكم لحظتم التبدل فقلتم أنه يدل على تغاير الموجب، ولم تلحظوا دوام التبدل، ودوام الموجب يدل على طبع للموجب، لأن ما يكون بالاختيار لا يدوم.

واستدل أصحاب أفلاطن على أن حركة الفلك من قبل نفس فيه، قالوا: لأنها لا تخلو حركته إما أن تكون لطبعه أو لنفسه، فيبطل أن تكون لطبعه لأن كل جسم ذي طبع فقوته متناهية على ما ذكره أرسطاطاليس، والفلك لا يزال يتحرك، فلم تكن حركته بطبعه، وثبت أنها لنفس فيه. قال النوبختي: قد زعم أرسطو أن معنى قوله: إن

كل جرم متناهٍ فقوته متناهية، إذا لاقى ضده فأحاله أو استحال إليه، لا إذا تفردت ذاته وتفرد بفعله. قال: ويقال لهم: لم قصرتم التقسيم على أن تكون حركته لطبعه أو لنفسه؟ وما تنكرون أن تكون حركته بتحريك الله تعالى إياه؟ واستدل أرسطو على أن حركة الفلك بطبعه، قال: لا يخلو إما أن تكون بطبعه أو بنفسه، ولو كانت لنفس فيه لكانت تتعب في تحريكها إياه، والتعب موجب لاستحالتها وفسادها، فلما لم يجز أن تفسد نفسه لأنها باقية دائمة صح أنه يتحرك بطبعه. فقال له أصحاب أفلاطن: ما أنكرت أن يكون تحريك النفس له على مجرى الطبيعة، كما تنبض الشريانات وكالرئة التي تتحرك دائماً ولا تمل ولا تتعب؟ وقالوا: ما أنكرت أن يكون تحركه لطبعه ولنفس فيه، فلذلك لا تتعب؟ وقال النوبختي: ونحن نقول له، وإن كنا لا نذهب إلى أن تحرك الفلك لنفس فيه: لم أوجبت أن تتعب نفس الفلك؟ فإن قال: لأنا شاهدنا الأنفس تتعب بحركة أبدانها، قيل له: إن الأنفس تحرك أبداناً ثقالاً فلذلك تتعب، والفلك عندك غير ثقيل، فما أنكرت أن لا تتعب نفسه لذلك؟ واستدل أيضاً بأنه لو كان حركته لنفسه لما كان دائماً. قال النوبختي: لم زعمت أن ما كان خلاف الطبع لا يكون دائماً؟ وما أنكرت أن يدوم إذا بقّاه مبقٍّ، وهو الله القادر؟ قال: ويقال له: إنا رأيناك قلت في المقالة السابعة من سبع كتاب الكيان أن حركة كل متحرك من قبل غيره، لا من ذاته، وإذا كانت حركة الفلك من غيره فليست من طبعه.

فصل

ثم زعم من قال أن للفلك نفساً وإرادة أنه لما كان للفلك والأجرام السماوية إرادة وغرض في التحرك، فليس غرضها الاهتمام بالسفليات، وإنما غرضها في التحرك هو التشبه بجوهر أشرف منها، لا علاقة بينه وبين الأجسام، يسمى ذلك بلغتهم عقلاً.

---

٥ تتعب] تستعب، د ٦ أنه] انها، د ١٤ المقالة] المقابلة، د ١٥ السابعة] السابقة، د | سبع] سمع، د ١٨ للفلك[١]] الفلك، د | للفلك[٢]] الفلك، د

قالوا: وبلسان الشرع يسمى ملكاً مقرباً. واستدلوا لذلك بأن كل حركة إرادية فإما جسمانية حسية أو عقلية، والحسية هي الحركة بالشهوة والغضب، ويستحيل أن تكون حركة السماء لشهوة أو غضب، لأن الشهوة هو لطلب الملائم والغضب هو لدفع المنافي المضاد، وإذا استحال على الفلك الهلاك والنقصان لم تكن حركته لذلك، ولزم أن تكون حركته لغرض عقلي، ولو كان غرضه الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات لكان أخسّ منها، لأن ما يراد للشيء فهو أخس من ذلك الشيء، ومحال أن تكون العلويات أخس من السفليات، لأن السفليات كائنة فاسدة بخلاف العلويات، ولأن العلويات أعظم منها في المساحة، وأشرف السفليات الحيوان وأشرفه الإنسان، وهو ناقص لا ينال تمام الكمال، والأجرام العلوية كاملة بالفعل ولا يقصد الأشرف الأخس. ثم سألوا أنفسهم فقالوا: أليس الراعي يراد للغنم والنبي للأمة؟ فينبغي على ما قلتم أن يكون الراعي أخس من الغنم والنبي من الأمة، وأجابوا بأن الراعي أخس من الغنم من حيث هو راع، وإن كان أشرف منها من حيث هو إنسان، فهو باعتبار كونه أخس منها كالكلب الحارس للغنم، وإن كان الكلب يتأتى منه الصيد، فهو من هذا الوجه أشرف من الغنم، لأن ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير، فكيف لا يكون أخس منه؟ قالوا: وهذا هو الجواب في النبي والأمة والمعلم والمتعلم، فإنهما أشرف من الأمة والمتعلم من جهة كمالهما، ومن جهة طلبهما صلاح الغير يكون ذلك الغير أشرف منهما.

ثم سألوا أنفسهم وقالوا: إذا كان غرض المريد فعل الخير فقط، والخير حسن، لم يلزم أن يكون المريد أخس ممن يريد له الخير، ولا تكون السفليات من حيث ذواتها مقصودة للفلك، فلا يلزم أن تكون أخس.

وأجابوا بأن قول القائل: فعل الخير حسن، كلام مشهور الصحة ليعتقده العامة فينزجروا عن القبائح، فأما في التحقيق ففي محموله وموضوعه بحث وتفصيل، أما الموضوع ففعل الخير ينقسم إلى ما هو بالذات وإلى ما يكون بقصد. أما الأول فهو أن يلزم من ذاته خير لا بقصد منه وغرض، فهذا لا يدل على النقص، وأما الثاني فهو

---

٢ والحسية] والعقلية + (حاشية) ظ والحسية وقد ذكره في التحفة، د | بالشهوة] بالسهو، د **١٥** هو] اهو، د **١٨** ممن] من، د

دليل نقصان القاصد، إذ لا بد أن يكون فعله أولى به من لافعله ليحصل له بالفعل ما لم يكن لولا القصد والإرادة. وأما المحمول فالحسن ينقسم إلى ما هو حسن في حق القابل، وإلى ما هو حسن في حق الفاعل، وإلى ما هو حسن في ذاته، والحسن في ذاته هو كما نقول أن وجود الكل خير من عدمه، وذات البارئ يلزم منه الخير، ولا يكون خيراً له، لأنه لا يستفيد شيئاً، ولا هو خير للقابل، لأنه ليس غير الكل فيكون خيراً له. فأما إذا كان خيراً للفاعل فإنه يدل على نقصانه لافتقاره إلى وجود أمر هو أكمل له، وكذلك الحسن للقابل يدل على نقصانه، إذ لو كان كاملاً لاستغنى عن استفادة الخير، وإنما اشتهر أن فعل الخير في حق الإنسان فضيلة لأنه يتوقع منه الشر، فهو بالإضافة إلى طبعه خير، وإلا فهو في الحقيقة بالإضافة إلى الكمال المطلق نقصان، وإذا ثبت هذا فنقول: إن لم تكن إفادة الخير خيراً للفاعل لم يكن غرضاً، فلا بد أن نبين وجه كونه خيراً حتى نتصور أن يكون غرضاً.

هذا جملة ما أوردوه في هذا الموضع، وبمثل هذه التقلبات ينكرون أن يكون البارئ تعالى فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً، ويمنعون من أن يكون محسناً إلى الخلق بإيجادهم وإحيائهم وتكليفهم، فلذلك أوردنا هذا الكلام منهم، ولولا عجب القوم بأنفسهم ونخوتهم وازدراؤهم لعلوم الإسلام لما أوردته لركاكته، فإن هذه الجملة تشبه كلام العوام الذين لا يرجعون إلى تحصيل. أما قولهم: إن الفلك يطلب التشبه بالعقل، فيقال لهم: أفيصل الفلك بالتشبه بالعقل إلى شرف العقل أم لا؟ فمن قولهم: لا، لأن العقل عندهم أشرف مما دونه، والعقل أقرب إلى البارئ، فهو أشرف من غيره، فيقال لهم: فهذا التشبه نقص للفلك من وجهين، أحدهما أنه يرامي غرضاً لا سبيل إلى إصابته، ويقصد أمداً لا وصول له إليه، فهو أبداً في عناء من غير غناء، وأمثال العقلاء في هذا كثيرة، قالوا: لقد حر قدح ليس فيها [كذا] إلى غير ذلك. والثاني، فلأن التشبه بالأشرف من غير التحلي بمثل شرفه ومن دون أن يليق به شرفه هو صفة نقص، وقد قالوا في الصبي يتشبه بالشيوخ: حصرم يتزبب، وقالوا: من تصدّر قبل أوانه فقد تصدى لهوانه، ولأنه يرى من نفسه ما ليس فيه، فيوصف بأنه مُرٍ. وأما الاهتمام بالأخس لينفعه، لا لينفع بذلك

---

٥ للقابل] للفاعل، د ٧ للقابل] للفاعل، د ١٩ لا[2]] الى، د

نفسه، لا يكون غرضه خساسة الأخس، فإنه فضيلة يمدح به هذا المهتم بغيره، فكيف يخسّ الفلك بطلب الفضيلة ولا يخسن بطلب ما لا يقبله طبعه وإرادة ما ليس فيه؟ وتبين بهذا أن خاطرهم خاطر معكوس.

وأما قولهم أن العلويات أشرف من السفليات لأن العلويات ليست بكائنة فاسدة، لأنها أعظم منها في المساحة، فقد تقدم كلامنا عليه. وأما قولهم أن أشرف ما في السفليات من الحيوانات هو الإنسان وأنه ناقص، لأنه لا ينال الكمال، فإنه يقال لهم: إنه قد ينال بعض الناس من الكمال ما يمكن أن يبلغه الإنسان كالأنبياء عليهم السلام، فإن قالوا: إنهم لا يبلغون الكمال المطلق، قيل لهم: إنه يستحيل وصولهم إليه، ولو أمكنهم لوصلوا إليه، ولأن الفلك شاركهم في أنهم لم يبلغوا الكمال المطلق، لأن في الجواهر ما هو أشرف من الفلك، وزاد الإنسان على الفلك بأن حصل علوم الفلسفة وصور في نفسه الوجود على ما هو عليه، فصار قدوة للناس في جميع الخيرات. فإن قالوا: إنه لا يمكنه أن يصور الوجود كله في نفسه، قيل لهم: إن كان الأمر كذلك فلماذا ذكرتم في مقدمة المنطق أن الغرض بالعلم تحصيل السعادة الأبدية، وذلك منوط بتزكية النفس عن رذائل الأخلاق وتجليتها بأن يصور فيها الوجود كله، فإن لم يكن هذا ممكناً فلا طريق إذاً للإنسان إلى السعادة الأبدية. وإن قالوا: إن الفلك يعلم الفلسفة والطب والصناعات كلها، تجاهلوا، لأنا قد بينا فيما تقدم أن الفلك ليس بحي فضلاً من أن يقال أنه عالم. ولأن القول بأن الشمس والقمر يعلمان النساجة والندافة وغيرهما قول يبعد عند العقلاء.

وأما جوابهم عن سؤال الراعي والغنم والنبي والأمة ففي نهاية البعد، لأن رعاية الغنم يفهم منه حفظها ودفع عدوها وحياطتها عما فيه ضررها، وطلب ما ينفعها، وكون الغنم مرعية يفهم منه عدم اهتدائها إلى منافعها ودفع المضار عنها، فكيف يكون الراعي أخس منها من هذا الوجه؟ وتشبيههم الراعي بالكلب الحارس للغنم باطل، لأن الكلب ما كان أخس من الغنم من حيث أنه حارس للغنم، لأن كونه حارساً ليس بنقيصة، فكيف

---

١ بغيره] لغيره، د ٢ يخسّ] يمكن، د ٢١ فكيف] فيكيف، د ٢٢ من] في، د

يكون أخس منها من هذا الوجه، بل لوجوه أخر غير كونه حارساً؟ فكيف يجعل حراسته لها وجهاً في كونه أخس منها حتى يشبه به الراعي ويجعل شبهه به وجهاً في خساسته؟ وهذا في النبي مع الأمة والمعلم مع المتعلم أبعد، لأن النبي إذا كان هادياً إلى ما فيه سعادتهم الأبدية، ويكون سبباً في إزالة نقصهم وجهلهم، وكذلك المعلم مع المتعلم، فكيف يكونان أخس منهما من هذه الجهة؟ وإن لم تكن هداية الخلق إلى السعادة وإزالة نقائصهم فضيلة فلا معرفة للعقل بالفضائل والرذائل.

وأما جوابهم عن السؤال الثاني، أما إنكارهم أن يكون قولنا: فعل الخير حسن، من جملة العلوم، بل هو من المشهورات، لأن المشهورات عندهم هي القضايا التي تظن العوام أنها لازمة في غريزة العقل، ولا تكون كذلك، بل تكون أموراً تتكرر على السمع ويتفق عليه الناس لصلاح معايشهم، فيظن لذلك أنها علوم، ففيه حيف منهم، فيقال لهم: إن كان قولنا: فعل الخير حسن، من المشهورات وليس من علوم العقل فقولكم أن الفلك يتشبه بجوهر أشرف منه، وذلك شرف له، وكذلك قولكم: إرادة الخير للغير خساسة، ودفع المضار عن الغير خساسة، من أي قسم هو من أقسام العلوم؟ إن طلبناها في الأوليات فقدناها فيها، وإن ظنناها في المسلمات والتجريبات وغيرها من أقسام العلوم لم نجدها فيها، فالعجب منكم معاشر الفلاسفة في دعاويكم العريضة أن قياساتكم برهانية وقياسات غيركم جدلية، ثم تعدلون عن مقدمات أولية إلى مقدمات لا وجود لها في غريزة العقل.

ثم يقال لهم: إنكم وضعتم السؤال في غير موضعه وأجبتم عن غير الإلزام، لأن الإلزام المتوجه في هذا الموضع أن يعني السائل بقوله: إذا كان غرض المريد فعل الخير لم يخس لذلك، أي إذا كان غرضه بفعل الخير الإحسان إلى الغير، ولم يكن غرضه به نفع نفسه ولا نفع من يتصل به، بل يفعله لأجل حاجة الغير إليه فقط، فإنه يحسن ذلك ويكون منه مكرمة وجوداً وإنعاماً على الغير، وفاعله يحمد على ذلك ويشكر عليه، ومن وصف مثل هذا القاصد بالخسة فهو الخسيس عند العقلاء، ومن ذم المكرمات والجود فهو

١ لوجوه] لوجوده، د ٢ وجهاً[١]] وجه، د | شبهه] شبه، د ١١ إن] ان لا ان، د

المذموم عند العقلاء، والعلم بحسن ذلك من الأوليات، ولهذا أطبق العقلاء والشعراء على مدح الكرام الجائدين، قال بعضهم:

وَأَحْسَنُ وَجْهٍ فِي الوَرَى وَجْهُ مُحْسِنٍ وَأَيْمَنُ كَفٍّ فِيهِمْ كَفُّ مُنْعِمِ

وقد قررنا هذا في باب العدل، وسيأتي عليه التفصيل إن شاء الله تعالى. وإذا كان وجه الإلزام هذا لم يصح في جوابه أن يقال: إن الخير إما أن يكون حسناً في حق القابل أو في [حق] الفاعل فدل على نقصها، لأن ما ذكرناه من الوجه، وإن كان نفعاً في حق القابل، فليس بنفع في حق الفاعل، ونقص القابل وحاجته لا يؤثر في قصد الفاعل وغرضه إذا كان غرضه وجه الإحسان إلى القابل.

وبهذا يسقط قولهم أن فعل الخير إذا كان بقصد من الفاعل فإنه يدل على نقصه، لأنا بينا أنه إذا كان قصده الإحسان كان شرفاً له، ويبطل تعليلهم لذلك بأنه يحصل له ما لم يكن حاصلاً قبل القصد، لأن الفاعل متى لم يحصل له في ذلك نفع فإنه يكون مدحه أعظم، ويكون فعله أدخل في الجود. فإن قيل: أليس يستحق بذلك المدح والشكر، ولا يستحق ذلك قبل فعله الإنعام؟ قيل له: أجل، لكن ذلك حكم يتبع الإنعام، وإنما يتبعه إذا لم يقصد الفاعل به أن يمدح ويشكر، بل يكون قصده نفع الغير فقط، ومتى كان معظم قصده بفعله أن يمدح فإنه يستحق الذم، ويقال: إنه قصد به الرياء والسمعة، فصح أنهم أعرضوا عن هذا الوجه من الإلزام في جوابهم، وعينوا قصداً لفاعل الخير إلى نفع يعود إليه، ثم حكموا بنقصه، وهذا مجانب للإلزام.

وأما قولهم: إن فعل الخير، إذا كان لا بقصد من الفاعل بل يلزم الخير من ذاته، فإنه لا يدل على نقصه، فإنه يقال لهم: إنه كما لا يدل ذلك على نقصه فكذلك لا يدل على شرفه في نفسه، ومتى كان فعل الخير بقصد منه وجه الإحسان فإنه يدل على كرمه وشرفه في نفسه، حيث لم يكن داعيه لفعله إلا الخير. ألا ترى أن حجراً لو وقع من قلة جبل من دون أن يدفعه دافع، ووقع على رأس عدو لإنسان فقتله، فإن الحجر لا يمدح بذلك ولا يوصف بالشرف، وإن حصل به دفع الضرر عن الغير، ولو أنه دفعه دافع

---

٢ على مدح] بمدح، د **٦** نقصها] نقصها، د **٩** الفاعل] القابل، د

عن رأس القلة، ولم يقصد بدفعه إلا قتل العدو للنبي فقتله بذلك، فإنه يمدح به ويوصف بالشرف في نفسه، فبطل ما ذهبوا إليه من أن البارئ تعالى يفيض الخير من ذاته لا بقصد منه وذلك أشرف له من أن يوجد منه الخير بقصد.

وأما قولهم: إن الخير ينقسم إلى ما هو خير في ذاته، كما نقول: إن وجود الكل خير من عدمه، فهو كلام فاسد، لأن وجود الشيء ليس بخير من عدمه على الإطلاق، لأنه لو كانت هذه القضية على الإطلاق للزم أن يكون وجود الشر خيراً من عدمه، وهذا خلاف المعقول، بل يجب أن يقال: إن وجود الخير خير من عدمه، فعلى هذا يجب، إن كان الكل خيراً، أن يكون خيراً من عدمه، وإن كان شراً لم يكن خيراً من عدمه. ولأن قولنا: خير، من الأسماء المضافة، لأن الخير هو النفع الحسن، والنفع لا بد فيه من منتفع، ثم يستعمل قولنا: خير، على وجهين، بمعنى الترجيح، ولا بمعنى الترجيح، أما الثاني فنحو أن يقال: هذا خير لهذا، وبمعنى الترجيح يقال: هذا خير من هذا، أي هذا أنفع من هذا، وإذا صح هذا بطل أن يكون في الخير ما هو خير لذاته، لأنه لا بد من أن يكون خيراً لغيره. وأما قولنا: الوجود خير من العدم، فهو بمعنى الترجيح، أي الوجود أنفع لبعض الأحياء من العدم، فبطل قولهم: إن ذات البارئ يلزم منه الخير ولا يكون خيراً له لأنه لا يستفيد شيئاً، ولا هو خير للقابل لأنه ليس غير الكل فيكون خيراً له، لأنه إذا لم يكن ثم مستفيد فإذاً ليس بخير. فهذا تصريح منهم بأن ما يلزم من ذاته تعالى فليس بخير. وإن قالوا: إن كل خير منه خير للقابل، قيل لهم: فإذاً الكل خير لنفسه بمعنى أن كل جزء من الكل خير لكل جزء من الكل، فبطل قولكم أنه خير في نفسه، لأن على قولكم هذا هو خير لنفسه. وأما قولهم: إنما اشتهر هذا القول لينزجروا عن الشر، لأنه يتوقع من الإنسان الشر، فإنه يقال لهم: إن الخير هو النفع الحسن، فإذا حُث الإنسان على فعل حسن لم يكن ذلك زجراً له عن الشر، إلا أن يراد بقوله: افعل الخير، أي لا تفعل الشر، فيكون ذلك توسعاً في الزجر، لأن الأمر بالفعل لا يكون نهياً عن ضده إلا من جهة المعنى، فصح بما ذكرنا أن ما أوردوه من هذه الجملة فإنه يدل على قلة تحصيلهم.

---

٦ خيراً] خير، د ٧ خير] خيرا، د ١٣ خير] جنس، د

فصل

واستدلوا لإثبات العقول المجردة التي يروم الفلك بحركته التشبه بها، فقالوا: إن الحركة تدل على إثبات جوهر شريف غير متغير، ليس بجسم ولا منطبع فيه، ومثل هذا يسمى عقلاً مجرداً، وإنما يدل عليه الحركة بواسطة عدم التناهي، لأنه سبق أن هذه الحركة دائمة لا نهاية لها أزلاً وأبداً، فلا بد أن يكون لها استمداد من قوة محركة. ويستحيل أن يكون في الجسم قوة على ما لا نهاية له، لأن كل جسم منقسم وينقسم بتقدير انقسامه القوة، فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوة لا تخلو إما أن تحركه إلى غير نهاية فيكون الجزء منه مثلاً للكل من غير تفاوت، وهو محال، وإما أن تحرك إلى غاية، والبعض الآخر يحرك أيضاً إلى غاية، فيكون المجموع متناهياً، فلزم أنه لا يتصور أن تكون قوة على أمر غير متناهٍ وتكون تلك القوة في جسم، فإذاً لا بد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد. والمحرك قسمان، أحدهما كما يحرك العاشق المعشوق، والمراد المريد، والثاني كما تحرك الروح البدن، والثقل الجسم إلى أسفل، والأول هو ما لأجله الحركة، والثاني هو ما منه الحركة، والحركة المدورة تفتقر إلى مباشر فاعل تكون منه الحركة المتغيرة، فتكون النفس الفاعل للحركة، وهو متناهي القوة لكونه جسمانياً، ولكن ممده موجود ليس بجسم لقوته التي لا تتناهى، ويكون بريئاً عن المادة لا محالة حتى تخرج قوته عن النهاية، ولا يكون فاعلاً للحركة وتكون لأجله الحركة، ولا يتصور محرك لا يتحرك في نفسه إلا بطريق العشق، كتحريك المعشوق للعاشق.

فإن قيل: وكيف يتصور أن يكون هذا العقل محركاً وكان بطريق العشق؟ قيل له: المحرك بهذا الطريق إما أن يكون بحيث تطلب ذاته كالعلم، فإنه يحرك طالبه بطريق العشق له، والمطلوب حصول ذاته، وإما أن يكون بحيث يطلب التشبه به، وذلك مرغوب فيه متصف بوصف عظيم يراد التشبه به، ولا يجوز أن تكون هذه الحركة من القسم الأول، فإن المعنى العقلي لا يتصور أن ينال الجسم ذاته، فإنه لا يحل في جسم، فلا يبقى إلا أنه يحب التشبه به باكتساب وصف يشبه وصفه ليقرب منه في الوصف،

---

٥ أزلاً] اولا، د ١٣ ما منه] ماهية، د | والحركة] والمحرك، د

كتشبه الصبي بأبيه والتلميذ بأستاذه، ولا يمكن أن يكون بطريق الآمر والائتمار، فإن الآمر ينبغي أن يكون له غرض في الائتمار، وذلك يدل على نقصان، والمؤتمر ينبغي أن يكون له أيضاً غرض في الائتمار، لأن امتثال الأمر لأجل أنه أمر بلا فائدة، وإذا ثبت أنه لا يمكن إلا بطريق التشبه بالمعشوق فيكون له ثلاثة [شروط]، الأول أن يكون للنفس الطالبة للتشبه تصور لذلك الوصف المطلوب ولذات المعشوق، وإلا كان طالباً لما لا يعرفه، وذلك محال، والثاني أن يكون ذلك الوصف عنده جليلاً، وإلا لم يتصور الرغبة فيه، الثالث أن يكون ممكناً حصوله في حقه، لأنه إن كان محالاً لم يتصور طلبه بإرادة عقلية صادقة إلا بطريق الظن والتخيل الذي هو عارض قريب الزوال لا يدوم أبد الدهر، فإذاً لا بد أن يكون لنفس الفلك إدراك لجمال ذلك المعشوق لينبعث لتصوره للجمال عشقها الذي يقصد نظره والتفاته إلى جهة العلو لتنبعث منه الحركة الموصلة إلى المطلوب، فيكون تصور الجمال سبب العشق، والعشق سبب الطلب، والطلب سبب الحركة، ويكون ذلك المعشوق هو الأول الحق وما يقرب منه من الملائكة المقربين، أعني العقول المجردة، لا ذاته المنزهة عن قبول التغير، التي لايعوزها شيء عن الكمال الممكن لها.

فإن قيل: فلا بد من تفصيل هذا العشق والمعشوق والوصف المطلوب تحصيله بالحركة، قيل: كل طلب فإنه متوجه إلى ما هو خاصية واجب الوجود، وهو أنه قائم بالفعل ليس فيه شيء بالقوة، فإن كون الشيء بالقوة نقصان، إذ معناه فقد كمال هو ممكن حصوله، وكل موجود هو بالقوة من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه، وطلبه أن تزول عنه القوة إلى الفعل، فمطلوب الكل الكمال ونيله، وكل ما يكثر فيه ما بالقوة فهو أخس لا محالة، ولكن ما هو بالفعل من كل وجه فهو كامل، والإنسان في جوهره تارة يكون بالقوة وتارة يكون بالفعل، وإذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في أعراضه بالقوة، ولا ينال غاية الكمال ما دام في البدن، ولا يفارقه بالقوة.

---

٤ ثلاثة] ثلث، د **٧** ممكناً] متمكناً، د **١٠** يقصد] يقصر، د **١٣** التي] الذي، د **٢٠** أخس] احسن، د | تارة] زيادة، د

فأما الجسم السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره، فإنه ليس بحادث، ولا يكون بالقوة في أعراضه الذاتية أيضاً، ولا في شكله، بل هو بالذات، أي كل ما هو ممكن له فهو حاصل، فمن الأشكال أفضلها وهي الكرية، ومن الهيآت أفضلها وهي الإضاءة والشفيف، وكذا سائر الصفات، وإنما يبقى لها أمر واحد لا يمكن أن يكون بالفعل، وهو الأوضاع، فإن كل وضع فرض له أمكن وضعه على وضع آخر، إذ لا يمكن أن يكون على وضعين في حالة واحدة، ولو أمكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب التشبه من العقول المجردة، وليس بعض الأوضاع بأولى من بعض، فهي تلازم ذلك وتترك البقية، وإذا لم يمكن جميع الأوضاع بالعدد وأمكن الجميع بالنوع على سبيل التعاقب قصد أن يكون له كل وضع بالفعل وأن يستديم جميعها بطريق التعاقب، فيكون نوع الأوضاع دائماً بالفعل، كما أن الإنسان لما لم يمكن بقاء شخصه بالفعل دبر لبقاء نوعه بطريق التعاقب، وللحركة الدورية أيضاً خاصية في كونه بالفعل وبعيداً عن التغير والتفاوت، فإن الحركة المستقيمة، إن كانت طبيعية، تغيرت إلى الحدة في آخرها، وإن كانت قسرية تغيرت إلى الفتور في آخرها، والدورية تستمر على وتيرة واحدة، فإن الجسم السماوي، مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام، فقد تشبه بالجوهر الشريف بغاية ما يمكن في نفسه، ويكون طلبه للتشبه عبادة لرب العالمين، لأن معنى العبادة التقرب، ومعنى التقرب طلب القرب، ومعنى طلب القرب أن يقرب منه في الصفات، لا في المكان، فإن ذلك غير ممكن، فهذا هو الغرض المحرك للسماوات.

قال مصنف الكتاب: وأنا أعتذر إلى قارئ كتابي هذا من إيراد السخف على طوله وقلة محصوله، وإنما أوردته لأنه، إن لم يحصل سامعه وقارئه منه على طائل معجل، فإنه يحصل منه على نائل مؤجل، لأن سماعه يدعوه إلى تجديد الشكر لله تعالى بأن وفقه لمعرفة الإسلام ومحاسنه، ونجاه من ضلالة المتنكبين عنه مع تمكنهم من تحصيل العلم به ميلاً إلى التقليد لسلفهم وإعجاباً بهم مع نخوة وتكبر على علماء الإسلام إذ اختصوا بهذه الدقائق في الإلهيات دونهم.

فأما الكلام على الجملة التي حكيناها عنهم فإنه يقال لهم: إنا قد بينا فيما تقدم من الكلام على المنجمين من الفلاسفة أنه لا طريق إلى العلم بأن الفلك حي ولا أنه متحرك بإرادة، وأنه ليس بذي نفس، وأجبنا عن احتجاج من احتج منهم لذلك، فبطل كل ما

بنوه على ذلك. ثم يقال لهم: لو سلمنا لكم هذه الأصول قلنا لكم: إنكم ذكرتم أن الحركة تدل على العقول المجردة من حيث كانت غير متناهية، وقد بينا نحن فيما تقدم، وفيما تقرر من إلزامنا عليكم، أنه مستحيل حدوث حوادث لا نهاية لها ولا أول، فبطل ما بنيتم عليه أيضاً من هذه الجهة، ولو سلم لكم هذا أيضاً لما دل على ما رمتموه.

أما تعليلهم لإثبات الجوهر الشريف، وهو أنه لما كانت حركة الفلك لا أول لها ولا نهاية فلا بد لها من استمداد من قوة محركة، ويستحيل أن يكون في الجسم قوة على ما لا نهاية له، لأن كل جسم منقسم، وتنقسم القوة بتقدير انقسامه، فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوة لا يخلو إما أن تحركه إلى غير غاية، فيكون الجزء مثلاً للكل، أو إلى غاية، والبعض الآخر يحركه إلى غاية أيضاً، فيكون المجموع متناهياً، فيقال لهم: ولِم يجب أن يكون الكل متناهياً؟ فلا بد من أن يقولوا: لأن المجموع مركب من أجزاء متناهية، فيقال لهم: ما أسرع ما نسيتم قاعدة كلامكم، الآن قلتم في حركات الفلك أنه لا نهاية لها أزلاً وأبداً مع علمكم بأن أجزاء حركاته متناهية، ثم عقبتم هذا القول بأن المجموع من الأجزاء المتناهية لا يكون إلا متناهياً، فما أشد غفلتكم في استدلالاتكم.

ثم يقال لهم: ولم زعمتم أنه إذا كانت قوة الجسم متناهية لزم أن لا تحرك إلا حركة متناهية؟ وما أنكرتم أن الفلك لما كان سرمدياً لا أول لوجوده ولا غاية كانت قوة أجزائه كذلك سرمدية، فتفعل تلك القوة حركات [غير] متناهية، فلو توهمناها موجودة بأنفساً باقية لا إلى آخر لصح أن نفعل بقوانا حركات مستقيمة لا إلى غاية، ولا إلى أزل لو توهمناها موجودة لم تزل؟ وأيضاً، فإنكم ناقضتم فيما قلتم، لأنكم أوجبتم لأجل أن القوى الجسمانية لما كانت متناهية، وكذلك قوة نفس الفلك متناهية لكون النفس جسمانياً، أنه لا بد من محرك مجرد عن المواد، وقلتم: وهي العقول المجردة، ثم قلتم: ليس يحرك الفلك العقل المجرد كما يحرك الثقل الثقيل، وإنما يحركه بطريقة العشق للمعشوق، وقلتم أنه لا بد للحركة الدورية من مباشر تكون منه الحركة المتغيرة، فتكون النفس هي الفاعل لها، فعلى هذا يكون المحرك لجسم الفلك هي النفس كتحريك الثقل للثقيل، لكن داعيه إلى هذا التحريك هو عشقه للتشبه بالعقل المجرد، ومعلوم أن الموجب لهذا

---

١ بنوه] بنتموه، د **١٧** بأنفساً] انفسنا، د | لا[١] ...لصح] لصح لا إلى آحر، د **١٩** النفس] الفس، د

التحرك هي القوة النفسانية، لا عشق النفس للتشبه بالمعشوق، لأن الحركة لا يصح وجودها بالداعي إليها، وإنما يصح بالقوة عند الداعي إليها. ألا ترى أن الإنسان الزمن يعشق التحرك، ولا يوجد منه لما عدمت فيه القوة المحركة؟ وإذا صح هذا، وكانت قوة نفس الفلك عندكم متناهية لتعلقها بالجسم، فكيف فعلت هذه النفس حركات غير متناهية بقوى متناهية؟ ولئن جاز هذا عندكم بطل التطرق بهذا إلى إثبات العقول المجردة. فما أنكرتم أن تقدر نفس الفلك على الحركات الغير المتناهية، ويكون داعيها إلى فعلها عبادة البارئ والتقرب إليه من دون واسطة عقل تتشبه به؟

وأما قولهم: إن طريقة العشق لنفس الفلك لم تكن لأجل [أن] تطلب ذات العقل، لأن المعنى العقلي لا ينال الجسم ذاته، وإنما كان بطريق العشق للتشبه به، فقد ذكرنا عليهم في باب أن الفلك لا يتحرك للاهتمام بالسفليات من الإلزام ما يكفي، فلا وجه لإعادته. وأما قولهم أن ذلك كتشبه الصبي بأبيه والتلميذ بأستاذه فيقال لهم: إن الصبي إذا تشبه بأبيه جاز أن يحصل له مثل خلق أبيه الحسن، وكذلك التلميذ بأستاذه يجوز أن يحصل فضل أستاذه، وليس كذلك تشبه نفس الفلك بالعقل، لأنه لا يجوز أن ينال ذاته ولا أن تصير ذاته مثل ذاته في ثبوت الكمالات له بالفعل، فهو متكلف لما لا سبيل إليه، ولو جاز أن يكون لطلب مثل هذا التشبه فضيلة، وإن لم يصر طالبه شبيهاً للمعشوق بهذا الطلب، فقولوا: إن نفس الفلك تطلب بالتحرك التشبه بذات البارئ تعالى، وإن لم يحصل لها التشبه به بذلك الطلب، واستغنوا بذلك عن إثبات العقول.

وأما قولهم أنه لا يجوز أن يكون تحرك الفلك بطريق الائتمار، لأن الآمر لا بد أن يكون له غرض في الأمر، وذلك نقص له، فإنه يقال لهم: إنه إذا كان الأمر لغرض يرجع إلى الآمر حينئذٍ يكون نقصاً، وإذا كان لغرض يرجع إلى المأمور لم يكن نقصاً، بل يكون كمالاً. ألا ترى أنكم إذا أمرتم المسترشد بطلب علوم الفلسفة لم تعدّوا ذلك نقصاً لكم؟ وقد استوفينا هذا من قبل. ثم يقال لهم: فعلى قولكم هذا يلزم أن لا يأمر البارئ أحداً من عبيده بفعل لأنه منزّه عن النقائص عندكم، فكيف يصح منكم مع هذا قول بنبوة أو كتاب أو تكليف أو ثواب أو عقاب على ما ينطق به القرآن؟ وإذا كانت

---

١٢ أبيه] انه، د ١٥ لطلب] يطلب، د

العقول المجردة مأمورة منهية، وهم الملائكة عندكم على ما قال تعالى ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ [٢١ الأنبياء ٢٦] ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [٦٦ التحريم ٦] و﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [٢١ الأنبياء ٢٠] فكيف لا يستقيم أن تكون النفس التي هي دون العقل مأمورة؟ وقلتم: إن الأمر في حق الآمر نقص، وامتثاله في حق المأمور بلا فائدة، فما معنى دعوتكم بعد هذا أنكم تقولون بنبوة محمد صلى الله عليه وبما أنزل عليه من القرآن؟ إلا أن تلحدوا في دين الله تعالى وتصرفوا ما ينطق به القرآن والسنن إلى المعاني التي يدعيها الباطنية، فإذاً أنتم شركاؤهم في الإلحاد، إلا أنكم تتسترون بإظهار ما تظهرونه، وتكيدون الإسلام بما تبطنونه.

وأما قولهم أن لطلب هذا التشبه ثلاثة شروط على ما حكيناه، وأحدها أن يكون ممكناً حصوله لينبعث لطلبه، فيقال لهم: إن إمكان التشبه بالمعشوق فيما أنتم فيه أن تصير ذات النفس كذات العقل في أنه يحصل له بالفعل ما له بالقوة، وذلك عندكم مستحيل لأنكم قلتم: لو أمكن في الفلك أن يكون على الأوضاع كلها لكانت قريبة التشبه من العقول، وقلتم: يستحيل أن يكون على وضعين، فإذا استحال فيه أن يكون على وضعين فكيف [يكون] على الأوضاع كلها؟ وقلتم: لو كانت على الأوضاع كلها لكانت قريبة التشبه من العقل، ولم تقولوا: لكانت مشبهة للعقل، فصح أنكم تحيلون أن يصير النفس عقلاً في حصول جميع الكمالات له. وإذا صح هذا فلم قلتم: فإذن لا بد من أن يكون لنفس الفلك إدراك لجمال ذلك المعشوق لتنبعث منه الحركة الموصلة إلى المطلوب، وهذا يناقض ما قدمناه عليكم؟ ثم العجب قولهم بعد هذا: ويكون ذلك المعشوق هو الأول الحق وما يقرب منه من العقول، وقالوا أيضاً: كل طلب فإنه متوجه إلى خاصية واجب الوجود، لأنه قائم بالفعل ليس فيه شيء بالقوة، فإن صح أن يكون معشوق نفس الفلك هو الأول الحق، وصح أن يكون طلب كل طالب للكمال خاصية واجب الوجود، فما أنكرتم أن تكون نفس الفلك تطلب التشبه

---

٧ ينطق] ينطلق، د ٩ لطلب] لطب، د ١٦ النفس] للنفس، د ١٨ العجب] العجيب، د

بالأول الحق، لا التشبه بالعقول؟ وفي هذا بطلان تطرقكم بحركة الفلك الغير المتناهية إلى إثبات العقول المجردة.

ويقال لهم على قولهم: إنه لما لم يمكن أن يكون الفلك على الأوضاع كلها قصد إلى أن يكون له كل وضع بالفعل وأن يستديم جميعها بطريق التعاقب، فيكون له نوع الأوضاع دائماً بالفعل: أي فضيلة في كون الفلك على الأوضاع حتى إذا لم يدركه طلبه بالحركة الدائمة ليحصل لنفسه نوعاً من الأوضاع لفوات كله عنه، وأي عقل يقتضي كون ذلك فضيلة؟ لأن هذه القضية، وهو أن كون الجسم على الأوضاع كلها شرف له وفضيلة لا نجد صدقه في الأوليات ولا في التجربيات ولا في المشهورات ولا في المسلمات، ولا في غيره من أقسام العلوم. يبين هذا أنه لو قال قائل: إن كون الفلك على الأوضاع كلها رذيلة لا فضيلة، فلم يجز أن يطلبه الفلك بالحركة الدورية، لم يمكنكم أن تدفعوه بشاهد من شواهد العقول، وإذا لم يكن فضيلة فطلبه بما لا يوصل إليه رذيلة في رذيلة، فظهر عوار ما لفقتم من هذا السخف الذي لا يعجز عن تلفيق أمثاله كل أحد.

وأما قولهم: إن طلب هذا التشبه بالحركة الدائمة يكون عبادة لله تعالى، لأن معنى العبادة هو التقرب، ومعنى التقرب هو طلب القرب، ومعنى القرب منه أن يقرب منه في الصفات، لا في المكان، لأن ذلك غير ممكن، فيقال لهم: إنه ليس معنى العبادة ما ذكرتم، بل معناها هو التذلل للمعبود، يقال: طريق معبد، أي مذلل، وإنما تسمى العبادات الشرعية قرباً وقرباناً إلى الله تعالى لأنه يطلب بها القرب من مرضاته ومدحه وتعظيمه، لا أن معنى نفس العبادة هو القرب من الله تعالى. ثم يقال لهم: إن كان معنى العبادة لله تعالى هو طلب القرب من صفاته كان معنى العبادة على هذا هو طلب أن يصير العابد مثلاً لله تعالى في صفاته وأن يصير إلهاً مثله، أو قريباً منه في الإلهية، وهذا منافٍ للعبادة، فكيف يكون طلب ما هو منافٍ للعبادة عبادة، وكيف يرضى به المعبود؟ لأنه لا يرضى من عبيده إلا العبودية. قال الله تعالى في شأن الملائكة عليهم السلام ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ [٢١ الأنبياء ٢٩] ثم يقال لهم: ألستم قلتم قبل هذا أن امتثال الأمر من المأمور لأجل

---

١ بالأول] بالاولى، د

أنه أمر لا فائدة فيه؟ فيقال لكم: فعبادة الفلك لله تعالى لأنها عبادة له لا فائدة فيها، لأنكم زعمتم أن الجسم السماوي لا يكون بالقوة في جوهره لأنه ليس بحادث، ولا يكون بالقوة في أعراضه الذاتية ولا في شكله، وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له، إلا أنكم قلتم بأنه [بقي] أمر واحد، وهو أنه ليس على الأوضاع كلها، فتكلف الحركة الدائمة ليحصل لنفسه نوع الأوضاع، وقد بينا نحن أن كون الجسم على الأوضاع ليس بفضيلة أصلاً، فكيف التشبه بالكون على الأوضاع؟ فعبادته لله تعالى لا فائدة فيها، وهي عبث ونقص، فما لفقتموه مع كونه سخفاً متناقض متهافت.

وقالوا بعد هذا: إن العقول كثيرة، لأن السماوات كثيرة وطبائعها مختلفة، فنفوسها تكون كثيرة، ويستحيل أن يكون معشوق الكل واحداً، وقد بان في الرياضيات أن حركات الأفلاك مختلفة، فلو كان المطلوب واحداً لكان الطلب واحداً، فإذن لكل واحد من الأفلاك نفس خصه بحركة بطريق المباشرة، وعقل مجرد يحركه بطريق العشق، فنفوس الأفلاك هي الملائكة المقربة لبراءتها عن علائق المادة، وفوقها في الصفات رب الأرباب. يقال لهم: ألستم قد قلتم: كل طلب فإنه متوجه إلى ما هو خاصية واجب الوجود؟ فلئن كان الأمر كذلك كان معشوق الكل معشوقاً واحداً، فلم نقضتموه الآن وقلتم: يستحيل أن يكون معشوق الكل واحداً؟ وإذا صح قولكم الأول لم يبق لكم طريق إلى إثبات عقل واحد، فكيف إلى إثبات عقول كثيرة؟

وحكى الحسن بن موسى النوبختي رحمه الله عن الفلاسفة الصابئين في الجواهر العقلية، قال: زعم كثير ممن شاهدناه ممن يعرف مذاهب الفلاسفة وقرأ كتبهم أن أفلاطن وغيره يزعمون أن عالماً عقلياً ليس هو عالم الحسّ الذي نراه من الفلك وما حواه، وأن الذي فيه جواهر أحياء بسائط غير مركبة، وأن أفلاطن وأرسطو ومن تبعهما يقولون: إنها أحياء بأنفسها مدبرة لما في هذا العالم، وهي العشرة الأنفس غير الناطقة، ثم ذكر أسماءها عندهم. قال: وزعموا أن الذي في عالم الحس منها النفس الناطقة، وهي تدبر بعض ما فيه، وأما تلك الجواهر فإنها تدبر عالم الحس وليست فيه.

---

٤ بأنه] فانه، د **٧** متناقض] مناقض، د **١٢** المقربة] المعربة، د **١٧** الصابئين] الصابين، د **٢١** غير] منها، د

قال: وحكي عن أفلاطن أن النفس الناطقة كانت في الفلك، وأنها إنما جعلت في الدماغ لتدويره وشبهه بكرة الفلك. قال: واستدلوا على صحة ما ادعوه بأنا وجدنا عالم الحس على ضربين، منه ما قد شارك عالم العقل، وهي الأنفس المنطقية، ومنها أجسام لا تقارنها وهي الموات، وكذلك الجواهر العقلية على ضربين، منها ما يشارك الأجسام وهي الأنفس المنطقية، ومنها ما لا يشارك، وهو غيرها من الجواهر التي وصفناها.

ثم اعترض عليهم فقال: أتقيسون أمور العالم العقلي على أمور العالم الحسي؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فلم أوجبتم ما ذكرتم؟ وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقولوا: إن في العالم العقلي مواتاً كما في عالم الحس. ونحن نقول: إنكم ما دللتم على إثبات ما ادعيتم واشتغلتم ببيان كيفياتها قبل إثباته. قال: واعتلوا أيضاً فقالوا: الدليل على كثرتها كثرة الأشياء المدبرة. فيقال لهم: فهل يجب أن تكون مثل الأشياء المدبرة؟ فإن قالوا: نعم، جعلوا عالم العقل مثل عالم الحس، وإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذلك لا تكون بحسب كثرتها، ويقال: ما تنكرون أن تكون جميعها في عالم الحس والنفس الناطقة؟ قال: ويقال لهم: إن كان الرأس ركب على التدوير لتكون فيه النفس الناطقة لشبهه بالفلك فكيف صارت إليه لأن تدويره تدوير الفلك؟ فهلا استوحشت منه لأنه مخالف للفلك في طبيعته وتركيبه؟ ويقال لهم: ما الذي أبسطها من الفلك؟ قال: وليس للزيادة في هذا الباب وجه لأن قولهم فيه يجري مجرى الخرافات.

---

١ كانت] مكرر في د ٢ لتدويره] لتدوره، د | بكرة] وكرة، د ٨ العقلي] العقل، د ١٢ ما] أما، د ١٤ استوحشت] استوحش، د ١٥ في] + الفلك قال وليس للزيادة في وجود الا، د

فصل في كيفية قولهم في وجود الأشياء من المبدأ الأول وكيفية ارتقائها إلى مسبب الأسباب

قالوا: فهذه المقالة هي زبدة الإلهيات وحاصلها بعد معرفة صفات الأول، قالوا: وأول إشكال فيه أن الأول واحد من كل وجه، وأن الواحد لا يوجد منه إلا واحد، والموجودات كثيرة، وليس يمكن أن يقال أنها مترتبة بعضها بعد البعض، فإن ذلك ليس يطرد في جميع الأشياء، لأن الطبائع الأربع لا ترتب فيه، ولا ترتب بين الفرس والإنسان والسواد والبياض، بل هي متساوية في الوجود، فكيف صدرت عن واحد، وإن صدرت من مركب فيه كثرة فمن أين حصلت؟ وفي الآخرة لا بد وأن تحصل كثرة من واحد، وهو محال، قالوا: فالتخلص منه أن يقال: إن الأول صدر منه شيء واحد، فلزم في ذلك الواحد كثرة متساوية ثم مرتبة، ثم تجتمع المتساوية الترتيب في واحد، فيوجب ذلك للواحد بما فيه من الكثرة كثرة، وبهذا يكثر الأبعد. وأما وجه تلك الكثرة فهو أن الأول واحد، وهو وجود محض وواجب الوجود، وما عداه ممكن الوجود، وكل ممكن فهو بذاته ممكن الوجود وبسببه واجب الوجود، فيكون له حكمان، الوجوب من غيره والإمكان من ذاته، ففيه كثرة تشبه المادة والصورة، فالذي يشبه المادة هو الإمكان، والذي يشبه الصورة هو الوجود الذي له من غيره، فيصدر من الأول مجرد له وجود من الأول فقط، والإمكان له من ذاته، وهذه كثرة، فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة، ثم لا يزال يكثر قليلاً قليلاً إلى أن ينتهي إلى آخر الموجودات، وإذا لم تكن الكثرة إلا على هذا الوجه لم تكن الموجودات الأول في غاية الكثرة، ثم على التدريج تتداعى إلى الكثرة حتى توجد العقول والنفوس والأجسام والأعراض، وهي أقسام الموجودات.

فإن قيل: فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها؟ قيل له: أن يصدر من الأول عقل مجرد فيه اثنينية، أحدهما من الأول، والآخر من ذاته، فحصل من ذلك العقل ملك

---

٣ زبدة] زهدة، د ٤ كل] فك، د ٩ فلزم] + تحصل كثره من واحد وهو محال قالوا، د
١٠ متساوية] متساوقة، د ١٢ وجود] صحة، د ١٣ بذاته] أبداً به، د. ١٥ له[1]] ان، د

وفلك، وينبغي أن يحصل الأشرف من الوصف الأشرف، والملك الذي هو عقل مجرد أشرف، والوصف الذي له من الأول وهو الوجوب أشرف، فيحصل منه عقل ثانٍ باعتبار كونه واجباً، ويحصل منه الفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذي له كالمادة، ويوجد من العقل الثاني عقل ثالث وفلك البروج، ومن العقل الثالث رابع وفلك زحل، ومن الرابع خامس وفلك المشتري، ومن الخامس سادس وفلك الشمس، ومن السادس سابع وفلك المريخ، ومن السابع ثامن وفلك الزهرة، ومن الثامن تاسع وفلك عطارد، ومن التاسع عاشر وفلك القمر، وعند ذلك قد استوفت السماويات وجودها، وحصلت الموجودات الشريفة تسعة عشرة، [عشرة] عقول وتسعة أفلاك، وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر من هذا، فإن كانت أكثر فينبغي أن يزاد في العقول إلى استيفاء السماويات كلها، ولكن لم يوقف بالرصد إلا على هذه التسعة.

ثم بعد ذلك يبتدئ وجود السفليات، وهي العناصر الأربعة، ولا شك أنها مختلفة الطبائع، لأن أماكنها بالطبع مختلفة، وهي قابلة للكون والفساد، فلا بد أن يكون لها مادة مشتركة، ولأجل أن مادتها مشتركة لا يجوز أن تكون علة وجودها مادتها، ولأجل أن صورها مختلفة، وهي أربع صور، فتكون علة صورها محصورة في أربعة أشياء، ولا يجوز أن تكون صورتها وحدها سبباً لوجود المادة، وإلا لزم أن تعدم المادة إذا أبطلت الصورة، ولا يجوز أن لا يكون للصورة حظ ومدخل في وجود الهيولى، إذ لو لم يكن لها مدخل لبقيت الهيولى وحدها ببقاء علتها مع عدم الصورة. فإذاً يكون وجود المادة بأمور، أحدها جوهر مفارق به يكون أصل وجودها، ولكن لا يكون وحده، بل بمشاركة قوة قابلة، فوجود المادة يكون بالعقل [المفارق]، وكونه بالفعل يكون بمشاركة للصورة، وتخصص صورة دون صورة لا يكون من ذلك المفارق، بل لا بد من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى بقبول صورة دون صورة، وذلك بأن يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة، ومن أجل أن الأجسام السماوية متفقة في طبيعة كلية

---

١ عقل] عقد، د ٢ عقل] عقد، د ٩ عدد] عندد، د ١١ يبتدئ] يبتدأ، د ١٢ أماكنها بالطبع] امكانها لطبع، د ١٧ ببقاء] ببدا، د ١٩ بالعقل] بالفعل، د ٢١ أولى] اوفى، د | يجعلها] يخلعها، د

من حيث تقتضي الحركة الدورية تفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة، ومن حيث أن لكل واحد من الطبائع طبعاً خاصاً يوجب لها استعداداً خاصاً لبعض الصور، وتكون الصور من الجوهر المفارق، فإذن أصل مادة الجسمية من الجواهر العقلية المفارقة، وكونها محدودة الجهات من الأجسام السماوية ويكون استعدادها منها، ويجوز أن يكون لبعض الجزويات استعداد من البعض، كما أن النار إذا لاقى الهواء أفاده الاستعداد لقبول صورة النار، ويفيض عليه الصورة من المفارق، وفرق بين الاستعداد وبين كونه بالقوة، إذ معنى القوة أنه يقبل الصورة، ومعنى الاستعداد أن يترجح صلاحه لقبول إحدى الصورتين على الخصوص، فقد ظهر من هذا سبب الاستعداد الأول الذي للهيولى بالإضافة إلى الصور كلها، ثم سبب الاستعداد الخاص بالإضافة إلى الطبائع الأربع.

ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر أجسام أخر، أولها حوادث الحر من البخار والدخان والشهب وغيرها، وثانيها المعادن، وثالثها النبات، ورابعها الحيوان، وآخر ترتيبها الإنسان، وكل ذلك يحصل من امتزاج العناصر، ويكون سبب اختلاطها حركات تحصل فيها من الحرارة والبرودة الصادرة من الأجسام السماوية، فتستفيد الاستعداد منها، ثم تفيض الصور من واهب الصور، ثم لا تزال السماوية مفيدة للاستعداد، والمفارق مفيد للصورة إلى أن يتم بها تمام الوجود، ولا حادث [إلا] في مقعر فلك القمر. فأما السماوية فإنها ثابتة على جهة واحدة وبحركاتها المتقابلة يحصل التثليث بين الكواكب والتسديس، إلى غير ذلك واختلاف مطارح الشعاع وأنواع من الامتزاجات، وليس في قوة البشر استيفاء جميعها، فيكون ذلك سبباً لاختلاف هذه الامتزاجات والاستعدادات لاستفادة الصور من واهب الصور. فحصل من هذا أن الخير فائض على الكل من المبدأ الأول بواسطة الملائكة، حتى وجد كل ما كان في الإمكان وجوده على أحسن الوجوه وأكملها، والمادة التي منها الذباب لو قبلت صورة أكمل من صورة الذباب لفاضت من واهبها، إذ لا بخل ثم ولا منع.

---

١ تفيد] بعد، د | الاستعداد] لاستعداد، د **٥** استعداد] استعدادا، د **١٤** فتستفيد] فتستعد، د
١٥ الاستعداد] + والمفارق، د **١٨** بين] من، د

ثم سألوا أنفسهم عما يحدث في العالم من الشرور وأجابوا عن ذلك، وقد حكينا ذلك في فصل صفاته تعالى في باب أنه تعالى جواد. فهذا جملة مما قالوه في ترقي الأسباب والمسببات وتسلسلها إلى أن تنتهي إلى واجب الوجود. فيقال لهم: إنا ما رأينا زبدة أشبه بدردي عفن من زبدتكم التي ذكرتموها، وكل مقالاتكم دعاوى مجردة عن البراهين، وإنكم سميتم أنفسكم بأنكم أصحاب البراهين، وإنكم اقتصرتم فيها على دعاوى وسميتم متكلمي الإسلام بأنهم أصحاب جدل، فيكفينا في إبطال ما ذكرتم مطالبتكم بتصحيح ما تلفقونه.

الكلام على الجملة التي حكيناها عنهم

اعلم أن الكلام عليها من وجهين، أحدهما أن نتكلم على ما ذكروه على سبيل الجملة، ونبين به بطلان جميعه، والثاني أن نتكلم على فصل فصل منه. أما الوجه الأول فإنه يقال لهم: إنا قد بينا فيما تقدم أنه لا طريق لكم إلى إثبات العقول، وأبطلنا استدلالكم لإثباتها، فمن هذا الوجه يبطل جميع ما لفقتموه، ومن قبل ذلك قد دللنا على أن صانع العالم قادر مختار غير موجب، فاعل بحسب دواعيه، فبطل أيضاً جميع ما لفقتموه، وبينا أيضاً بطلان ما ذكرتم من أن الواحد لا يوجب إلا واحداً، فلم نسلم لكم أن البارئ موجب غير مختار، ثم يمتنع أن يوجب كل حوادث العالم على ترتيبها ونظامها من غير واسطة، فيبطل أيضاً إثباتكم للعقول والنفوس وتأثير الأفلاك في السفليات. ثم يقال لهم: لو سلم لكم أن العقل موجب عن البارئ وأنه ممكن الوجود، فلم زعمتم في العقل الثاني أنه من الأول، وما أنكرتم أن يكون الأول من الثاني؟ لأنهما موجودان لم يزل عندكم، لم ينفصل وجود أحدهما من الآخر، ولم يوجد الثاني بعد الآخر، وهما سيان في أن كل واحد منهما معلول.

---

١٥ ثم] لم، د

ثم يقال لهم: لو كان سبب الكثرة في الأشياء ما ذكرتم للزم أن لا يكون للعقول نهاية ولا للأفلاك نهاية، فلم قصرتم العقول على العشرة؟ يبين هذا أن العقل التاسع متى أوجب عقلاً وفلكاً لزم في العاشر أن يوجب عقلاً وفلكاً، وكذا هذا في الحادي عشر إلى غير نهاية، لأنه لو جاز أن يكون في العقول ما لا يوجب عقلاً وفلكاً جاز مثله في سائر العقول، فلا يلزم أن يوجب العقل الأول عقلاً ثانياً وفلكاً. فإن قالوا: إن العقول مختلفة الطبائع، فلا يلزم في بعضها ما يلزم في البعض الآخر، قيل لهم: أليست العقول إلى العاشر مختلفة، فلم أوجبتم في الثاني وفي الثالث ما لزم في الأول مع اختلافها؟ فإن قالوا: إن الدليل قد اقتضى أن تنتهي العقول عند العاشر، قيل لهم: وأي دليل اقتضى ذلك، وأنتم جوزتم أن يكون في الأفلاك أكثر مما عرف بالرصد؟ فما أنكرتم أن الأفلاك بعضها فوق بعض لا إلى غاية، وكذلك العقول؟ فصح أن ما ألزمناهم لازم عليهم.

ثم يقال لهم: ليس يخلو إما أن تكون العقول متماثلة لا فصول لها، أو لها فصول ينفصل بها بعضها عن بعض، فإن كانت متماثلة لزم ما ألزمناكم، وهو أن توجب عقولاً وأفلاكاً لا نهاية لها، وإن كانت لها فصول بطل قولكم أنها بريئة عن المواد، وبطل قولكم أن كل عقل يوجب أمرين لكونه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره، بل يلزم أن يوجب شيئاً ثالثاً لفصله. ثم يقال لهم: العجب منكم معاشر الفلاسفة، تدعون مذهباً وتضعون قاعدة وتبنون عليها، ثم تقولون في الآخرة: إلا أنا لا نعلم أن الأمر كما ذكرناه، مع دعاويكم العريضة وقولكم أن الغرض بعلم الفلسفة أن نصور الوجود كله في النفس، وأحد هذا ما ذكرتموه الآن، قلتم: إن العقول عشرة والأفلاك تسعة، ثم قلتم: إلا أنه لم يوقف بالرصد على أكثر من هذا، وجوزتم أن تكون الأفلاك أكثر، ثم قلتم: فإن كانت أكثر فالعقول أيضاً أكثر من العشرة، فنعم القاعدة التي عقدتموها فعادت زبدتكم درديّاً. ثم يقال لهم: إن كان كل عقل من العقول التسعة أوجد ملكاً وفلكاً فمن أي شيء وجدت نفوس الأفلاك؟ فإن أثبتم لكل نفس فلك عقلاً لم تكن العقول عشرة، بل يلزم أن يكونوا عشرين، وإن قلتم: إن كل عقل من العقول التسعة أوجد عقلاً ونفساً وملكاً أبطلتم قولكم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لأن للعقل عندكم وصفين، وجوب

---

٢ ولا للأفلاك] ولافلاك، د. **٣** عقلاً[٢]] ملكاً، د **١٦** أنا لا] بالا، د

الوجود من غيره وإمكان الوجود من ذاته، وهي ثلاثة، فكيف تصدر من الاثنين ثلاثة؟

ويقال لهم على قولهم أنه ينبغي أن يصدر الأشرف من الوصف الأشرف، فيحصل من وجوب العقل عقل ومن إمكانه فلك: بماذا تدفعون من يعكس هذا عليكم فيقول: بل حصل العقل الثاني من إمكان وجود العقل الأول، وحصل الفلك من وجوب وجوده؟ فإن قلتم: إن الوجوب أشرف من الإمكان، قيل لكم: وما برهانكم لذلك؟ بل الإمكان في ممكن الوجود أشرف من وجوب وجوده، لأن إمكان وجوده ذاتي له، والوجوب معلول، والذاتي أشرف من المعلول. ألا ترى أنه في الوجوب يحتاج إلى الغير، وفي الإمكان لا يحتاج إلى الغير، والغنى أشرف من الافتقار؟ ثم يقال لهم: قولكم أن الوجوب أشرف من الإمكان قضية قد عرفتم صدقها باكتساب أم بأول العقل؟ فإن طلبتموها في الأوليات لم تجدوها فيها، وإن رمتم اكتسابها بقياس تعذر عليكم، ولو طالبناكم بحقيقة الشرف وكيفية تصوره في الوجوب والإمكان أعيى بكم، فما تعتمدون عليه أضعف من الأمارات المخيلة، وما هذا حاله فهو دردي لا زبدة. فإن قالوا: إن واجب الوجود أشرف من ممكن الوجود، فصح أن وجوب الوجود أشرف من إمكان الوجود، قيل لهم: وجوب الوجود في واجب الوجود إنما كان أشرف لأنه ذاتي له مستغنٍ فيه عن غيره، وليس كذلك وجوب ممكن الوجود، لأن إمكان وجوده فيه يشبه وجوب الوجود في واجب الوجود، فكان فيه أشرف من وجوب وجوده.

ويقال لهم على قولهم في السفليات: لو سلم لكم أن العناصر أربعة، وأن لكل واحد منها مكاناً طبيعياً، وقد حكينا بطلان هذا من قبل في هذا الكتاب، وحكينا ذلك عن شيخنا أبي الحسين رحمه الله، لكنا نتكلم عليهم الآن فيها على التسليم، فنقول: ما سبب وجود العناصر الأربعة؟ وقد حكينا عنهم أن سبب أصل وجودها الجوهر العقلي، وهذا أيضاً واهب صورها لمشاركة طبيعتها، وحركة السماويات، فيقال لهم: أفهذا الجوهر غير العقول العشرة أم هو بعضها؟ فإن قالوا: غيرها، قيل لهم: فإذن العقول أكثر

٨ والوجوب] والوجود، د | والذاتي] والداعي، د ١١ تجدوها] تجدوا، د ١٦ وجوب[1]] وجود، د

من عشرة، وإن قالوا: بعضها، قيل لهم: فإذن الواحد يوجد أكثر من واحد، لأنكم قلتم: إن صورها أربعة، وقد قررنا هذا الإلزام عليهم من قريب.

وأما قولهم: إن سبب وجود المادة لمشاركة أمور، منها الجوهر المفارق، ولكن بمشاركة الصورة، واستعدادها لقبول الصور المطلقة يكون من السماويات، فيقال لهم: إنكم ذكرتم قبل هذا أن حركة السماويات ليست لأجل الاهتمام بالسفليات، والآن قلتم أن السماويات تفيدها الاستعداد بحركتها، فإذن السماويات تهتم للسفليات، وبطل ما قدمتموه. فإن قالوا: إنها لا تهتم لها، لكن يحصل لها الاستعداد بحركاتها من دون اهتمام منها لها، قيل لهم: لو جاز أن تفعل السماويات أفعالاً من دون اهتمام لجاز أن يقال: إنها تتحرك الحركة الدورية من دون قصد منها واهتمام، ويبطل قولكم أنها تتحرك لقصد وإرادة، فيبطل قولكم أنها تتشبه بجوهر شريف. ويقال لهم: لو كان وجود أصل السفليات من العقل، وإفاضة الصورة عليها من العقل، لكان قد اهتم العقل بالسفليات، وقد قلتم من قبل أن السماويات، لو تحركت لأجل الاهتمام للسفليات لكانت أخس منها، فلزمكم أن يكون ذلك العقل أخس من السفليات ولا يكون جوهراً شريفاً. فإن قالوا: إن العقل يوجدها اتفاقاً، لا قصداً واهتماماً، قيل لهم: فإذن يلزمكم أن يحدث كل العالم بالاتفاق على ما قاله أبرقلس، لأنكم متى جوزتم في بعض أفعال العقل الاتفاق لزمكم تجويز ذلك في كل أفعاله، بل في أفعال كل فاعل.

ونقتصر في الكلام على ما قالوه على هذا القدر مخافة السآمة على قارئ كتابنا، ولو شئنا لأخذناهم في كل فصل من كلامهم، لأن كلها دعاوى عارية، ثم مع ذلك أبطلوا جميع ما ذكروه في الآخر لقولهم أنه ليس في قوة البشر استيفاء جميع أسباب الامتزاجات، وإذا أقروا على أنفسهم أنهم لا يحيطون علماً باستيفاء أسباب الامتزاجات لم يمكن أن يضيفوا امتزاجاً إلى سبب ولا مسبَّباً إلى مسبِّب معين، لأنهم لا يأمنون أن يكون المؤثر فيه غيره من الأسباب التي لم يحط علمهم بها، فقد كفونا بهذا إبطال جميع ما لفقوه، والحمد لله تعالى.

---

٤ السماويات] السماوات، د **٩** منها] منهما، د **١٥** أبرقلس] انبدقلس، د **١٩** الآخر] الآخرة، د

وهذه الجملة كافية عليهم فيما يدعونه في توحيد الله تعالى من قولهم وفي أفعاله تعالى، وتبين بهذه الجملة أن ما يدعيه بعضهم من القول بالإسلام هو منفي منهم، لأنا لم نحك منهم فصلاً يوافقون فيه أهل الإسلام عند التحقيق، بل ما يوردونه مما يوهم ظاهره الموافقة يخرّجونه على وجوه لا يقول بها المسلمون، إلا ما قالوه من أنه تعالى واحد من كل الجهات، لا كثرة في ذاته، وأنه تعالى واجب الوجود بذاته تعالى، ثم ما عداه جميعه مخالف لأقاويل المسلمين. وكيف يطمع في موافقة المسلمين من يقول أن العالم لا أول لوجوده، وأنه لا يجوز على الأفلاك وما فيها الفساد، ولا يقول بالقيامة والجزاء فيها وإعادة الحياة إلى الأجساد والجنة والنار على ما يعتقده المسلمون وينطق به تنزيل الله تعالى وسنن رسوله عليه السلام؟ ويقولون بالنبوة لا على الوجه الذي يقول به المسلمون، ولا [يوافقونهم] على شرائعهم على ما يعتقده المسلمون، بل على التكليف أصلاً، وكيف يعتصمون مع هذه الأقاويل من الإلحاد في دين الأنبياء وكلام رب العالمين، والقول بالباطن الذي يذهب إليه القرامطة الباطنية؟ ولولا أن القول في النبوة والشرائع يجب أن يتقدم كيفية قول المسلمين فيها وأدلتهم عليها لأوردنا هاهنا قول هؤلاء فيها ليكون كلامهم في قواعد الدين مجتمعاً، لكنا نؤخر ذلك إلى باب النبوات لهذا العذر، ولأجل هذا ينبعي أن نتبع مقالاتهم مقالات القرامطة الباطنية، لأنهم يوافقونهم في كثير من مذاهبهم، ولأن علوم أكثر الباطنية ليس إلا العلم بالفلسفة على ما سنشرح هذا إن شاء الله تعالى.

فأما غير هذا من مقالاتهم، نحو قولهم بأن العالم متناهٍ فليس له طعن في أصل من أصول الدين، ولأن القول بأنه متناه موافق لقولنا. وأما قولهم في الطبيعيات فهو، وإن لم يكن فيها طريقة موصلة إلى العلم بما يدعونه فيها ويتوجه عليهم مطالبات، لكنه لا اتصال لذلك بهذا الكتاب، فلذلك لم نشتغل به فيه.

١ من] عن، د ٢ وتبين] + ذلك، د | منفي] بمعنى، د ٤ وجوه] وجوده، د ١٤ فيها] فيهما، د
١٦ من] مكرر في د

ذكر مقالة القرامطة الباطنية في التوحيد

اعلم أنهم إنما سموا قرامطة لأن رئيساً من رؤسائهم كان يسمى فلان بن قرمط فنسبوا إليه، وسموا باطنية لأنهم يدعون لظواهر الشرع ولكل ظاهر من كلام الله تعالى وكلام رسوله معنى باطناً، ويسمون لذلك ملحدة، لأنهم يميلون بقواعد الإسلام عن وجوهها المستقيمة إلى ما يخدعون به الضعفاء، فما سموه معنى باطناً مأخوذ من اللحود، وهو الميل في حفر القبر عن السمت المستقيم إلى أحد جانبيه، ويسمون أنفسهم في زماننا التعليمية، يرون بذلك أنهم يقولون بالتعليم في الدين دون غيرهم، وأنهم لا يقولون بالنظر.

واعلم أن هذه الفرقة [لا] ترجع إلى عقيدة تعرف على الحقيقة، بل غرضها فيما تظهره من قواعد الإسلام الخديعة وتغرير الضعفاء، فإذا اغتروا بهم وظنوهم قائلين بالإسلام أخذوا في حل عرى الإسلام عنه عروة فعروة حتى ينتهوا به إلى واحد من الأديان التي تقدم ذكرها من الثنوية والمجوس والفلاسفة الصابئة أو غيرهم على ما سنشرح هذا إن شاء الله تعالى، ولهذا لا يتمسكون بطريقة واحدة، لا في التوحيد، ولا في غيره من أصول الدين، بل يظهرون في كل زمان ما يراه إمامهم أوفق لخديعة العوام من المسلمين أو من غيرهم من أهل الأديان.

وقد تكلم علماء الإسلام عليهم في كل زمان، فلم يتكلموا على طريقة واحدة لهم، بل على طرق مختلفة لما ذكرنا عنهم، وقواعد خدعهم تكثر، منها أنهم يتطرقون إلى خدعهم بمذاهب الإمامية لأغراض لهم في ذلك، ومنها ترتيب دعواتهم السبع، ومنها ذكرهم لبواطن الشرائع، نحو الصلاة والصوم إلى غير ذلك من الشرائع، ومنها ذكر المعاني الباطنة لآيات القرآن والسنن. ولا حاجة لنا في الكلام عليهم في جميع هذه الفنون، لأنها كلها سخف وجهل وخديعة، ولا حاجة لنا في تتبع ما قالوه في كل زمان مما يدعونه توحيداً، بل نعتمد من ذلك على ما حكى عن أوائلهم العالم النحرير أبو عبد الله محمد بن

---

٥ مأخوذ] مأخوذا، د **٦** السمت] الشق، د **٧** زماننا] زمانها، د | التعليمية] النعلمة، د.
١٨ لأغراض] لا غرض، د.

علي بن زيد الطائي المعروف بابن رزام رحمه الله في كتاب صنفه في كشف أسرارهم، وما أوفق ما حكاه لطريقتهم.

حكى ابن رزام عنهم في التوحيد قال: وزعموا أنه التوحيد الذي ينبغي أن يدعا إليه، ولا يقبل من أحد إيمان إلا به وبإخلاصه، وهو أن إله العالم اثنان وهما خالقان ومدبران وربان للعباد، قالوا: وأحدهما أعلى رتبة من الآخر، قالوا: وهما عاليان في السماء، وأحدهما أعلى من الآخر في المرتبة والمكان، وهما مع ذلك مخلوقان محتاجان، وأحدهما خلق قبل الآخر وسموه السابق، والثاني التالي، قالوا: وهما اللذان ذكرا في القرآن في قوله تعالى ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ [٨٧ الأعلى ١] وفي قوله تعالى ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ [٥٦ الواقعة ٧٤] وهما اللذان فرض في الصلاة ذكرهما في الركوع والسجود. قالوا: والذي خلقهما ليس له اسم ولا صفة، ولا يجوز أن يذكر ولا يقصد إليه بعبادة، ولا يقال: إنه موجود، ولا لا موجود، ولا قديم ولا لا قديم، ولا إله ولا لا إله، وكذلك جميع الصفات لا يليق شيء منها به، وإنما يليق بالإلهين اللذين كانا منه، قالوا: وكيفية خلقه لهما أن الذي لا اسم له ولا صفة عرض له فكر كان عنه السابق، ثم فكر السابق عند زهو لحقه وعجب بنفسه: أقدر أن أخلق مثلي، فحدث عند ذلك التالي لا بإرادة منه، فعلم حين رآه حادثاً من فكرته أن نفسه كانت عن غيره.

قال: وزعم كثير منهم أن التالي فكر فكرة رديئة، فحدث عنها شرير مفسد، وزعم بعضهم أن هذا الشرير إنما حدث من فكرة فكرها الخالق للإلهين الذي لا اسم له ولا صفة، وزعموا جميعاً أن هذين الإلهين وجميع ما كوناه من العالم كله والفلك وما دونه يضاف كله إلى الذي لا اسم له على معنى أنه ترتبت به هذه الأمور كلها. وزعموا أن السابق يحدث الأعيان، والثاني يحدث تركيبها ويحكمها. قالوا: وقيام النبي وسوسه، والإمام وحجته في العالم السفلي كهما في تدبير الأمور، لا يتم تدبير إلا باثنين، ولهذا كانت الأجسام لا تتم إلا بروح خفي وجسد ظاهر، قالوا: وهذان الإلهان في قول العلماء العقل والنفس، وهو معنى قول أهل الدين: اللوح والقلم. وقالوا: معنى ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾

---

١ رزام] رام، د ٥ عاليان] عالمان، د ١١ موجود[٢]] يوجوده، د ١٤ زهو] وهو، د ٢٣ العقل] مكرر في د | معنى[٢]] والجوهر البست معنى، د

[١٦ النحل ٤ وغيرها] يقع على السابق، ومعنى ﴿كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [٥٤ القمر ٤٩] يقع على التالي، قالوا: والجوهر البسيط أقرب الأمور إلى الذي لا اسم له، وهو نور كله ممد الأنوار ومنفعل من خالقه من غير حركة ولا زمان، والسابق يدرك الأمور بذاته لا بتوسط، والتالي عالم بذاته يحتاج في إدراكه إلى التوسط بالآلات، ويضعف عن ذلك بالبعد، وهو يعظم الأول ويعبده، ويجتهد في أن يبلغ منزلته بتركيب ما أخرجه من جوهره ليتم مراد السابق في ذلك ويبلغ رضاه، فإذا بلغ ذلك حصل في مثل منزلته.

قالوا: ومن صفات السابق أنه عقل فائض، ومن صفات التالي أنه نفس دراكة، والسابق نفس مسببة، وهو جوهر متحرك بأشد حركات سميع بصير. قالوا: وبعد ذلك كله الطبائع، وهو شكل المادة، وبعده الهيولى، وبعده الجسم، وهو الطويل العريض العميق. قالوا: وهذه الأمور السبعة كل واحد منها متولد عن الآخر، وكل واحد منها إذا انكشف عنه غطاء الشبهة المانع له من درك الأمور، واجتهد في طلب منزلة ما يليه ممن هو أعظم منه، بلغ رتبته ولبس لباسه، قالوا: والسماوات والأرض تدل على التالي وجميع الأمور تدل على السابق والتالي، قالوا: ومعرفة ذلك تدرك من قبل نطق النبوة، فمن أصابه نجا ومن أخطأه هلك في بحار الضلالة، وذلك هو علم باطن الأمور.

هذا هو الذي حكاه ابن رزام، وهذه الجملة رموز إلى المذاهب التي حكيناها عن الفلاسفة، منها القول بالعقل والنفس وأن أحدهما أعلى من الآخر في الرتبة، وهكذا قالت الفلاسفة، لأنهم قالوا أن العقل أشرف من النفس، ومنها قولهم في خالق العقل أنه ليس له اسم، لأنا حكينا عن الفلاسفة أنهم قالوا: ليس للبارئ اسم معلوم، ومنها قولهم أن جميع ما كونه الإلهان يضاف إلى الذي لا اسم له، لأنا حكينا عنهم أن البارئ هو العلة الأولى، وأنه سبب الأسباب، وأن الكل يضاف إليه على ما هو عليه من النظام والترتيب، ومنها قولهم أن الجوهر البسيط، يعنون العقل، أقرب إلى الذي لا اسم له، وقد حكينا عن الفلاسفة أن العقل الذي وجد من البارئ أقرب إليه في المرتبة والمنزلة من غيره، ومنها قولهم أن التالي يجتهد في طلب رضى السابق، فيحصل له مثل

---

٣ ممد] ممتد، د **٥** ويجتهد] ومجتهد، د **٨** مسببة] حسنة، د **١١** المانع] مكرر في د **١٥** رموز] مرموز، د **٢١** أن] وهو ان، د

منزلته، وقد حكينا عن الفلاسفة أن نفس الفلك تجتهد في الحركة الدورية لتبلغ منزلة العقل، ومنها قولهم بالطبائع والهيولى وهو قول الفلاسفة، ولأن لا شبهة في أنهم يحتجون لذلك بمثل احتجاجات الفلاسفة، وقد بينا بطلان أكثرها وأقواها.

فأما ما ذكروه مما لم يذكره الفلاسفة المتأخرون، نحو نفي الصفات عن البارئ ونحو الفكرة الرديئة إلى غير ذلك، فإن الفلاسفة فيما بينهم مختلفون اختلافاً شديداً، وما ذكرناه هو اختيار المتأخرين منهم، فليس يبعد أن يكون ذلك قولاً لغيرهم، ولعلهم ذكروا هذه الزيادات أيضاً، نحو الإلهين الخالقين، والفكرة الرديئة للبارئ، لما أشار إليه ابن رزام وغيره من أصحابنا من أن غرضهم بذلك أنهم ذكروا في توحيدهم شيئاً مما يذهب إليه أهل الملل كالثنوية والمجوس والنصارى وغيرهم ليستأنس بهم عوام أهل كل ملة، فيجيبوهم إلى دعوتهم ويوافقوهم على أغراضهم، لا أن غرضهم بذلك هو أنهم ذكروه تديناً واعتقاداً، فذكروا في توحيدهم ما ذكروا من الرموز إلى مذاهب الفلاسفة ليتمكنوا من دعوتهم، وذكروا أن الآلهة ثلاثة ليستدعوا بذلك فرق النصارى، وذكر بعض أصحابنا أنهم ذكروا في هذا التوحيد أن العقل الذي خلقه الذي لا اسم له اتحد به واتحد النفس به أيضاً، فكمل بهما، قال: وإنما قالوا هذا استئناساً لعوام النصارى، وهو القول بثلاثة أقانيم وباتحاد عيسى بالبارئ تعالى عن ذلك، والقول بالإلهين والخالقين هو لاستئناس الثنوية والمجوس، وكذلك القول بالفكرة الرديئة وحدوث الشرير منه هو تأنيس للمجوس، لأن هذا قولهم في يزدان وأهرمن.

والجملة التي ذكروها تبطل لأنها دعاوٍ مجردة عن البرهان، فإن احتجوا لها بمثل ما يحتج لها الفلاسفة أو غيرهم من أرباب الملل فقد ذكرنا كل ذلك من قبل وأجبنا عنها.

فأما ما يلزمهم من التناقض عليها فمن ذلك قولهم أنهما إلهان خالقان، وهما مع ذلك مخلوقان محتاجان، فيقال لهم: كيف يصح أن يكون الإله الخالق مخلوقاً محتاجاً، ولئن جاز ذلك فهلا جاز أن تكون جميع المخلوقات آلهة بعضها لبعض؟ وربما يرتكبون هذا ويقولون أن الداعي هو إله المستجيب، وفي هذا تماثل الإله والعبد مع علمنا أن الإله لا بد من أن ينفصل عن العابد بفصل يستحق لأجله العبادة ويتمكن الإله من مجازاة

---

٣ بمثل] لمثل، د

العابد، إما بالثواب أو العقاب، لتحسن العبادة له. وقولهم أنه لا صفة ولا اسم لخالقهما فقد ناقضوا فيه من وجهين، أحدهما أنهم سموه ووصفوه بقولهم أنه لا اسم له ولا صفة له، وأنه ليس بموجود ولا لا موجود، والثاني أنهم أدخلوا في صفاته النفي على النفي، ومعلوم أن ذلك يعود إثباتاً، فقد قالوا بإثبات الصفات له، فإن قالوا: لو أثبتنا له صفات لكان تشبيهاً، وإن نفيناها عنه كان تعطيلاً، قيل لهم: إن خلو الشيء عن إثبات الصفة ونفيها عنه معلوم استحالته بالبديهة، فكيف جوزتموه لتسلموا به عن التشبيه والتعطيل، وهلا ارتكبتم مستحيلات العقول كلها إن جاز ما ارتكبتموه، وفي ذلك لزوم التعطيل من جهات؟

وما عدا هذا مما ذكروه فهو سخف لا يعجز عن إبطاله من كان له أدنى بصيرة، فلا معنى للاشتغال به. فأما سائر أقاويلهم في النبوة والشرائع وذكر الباطن للشرائع وآيات القرآن فسيرد عليه القول من بعد إن شاء الله تعالى، وأما ما يدعونه من التشيع ومذاهب الإمامية فسيأتيك القول فيها مشروحاً إن شاء الله تعالى، وأما سائر ما يحتالون به على العوام في أنه لا بد في الدين من معلم ومن رسول في كل زمان أو خليفة من رسول، وما يحتجون به لذلك، فقد جمعوا ذلك كله في المسائل الاثنى عشر، وقد نقضناها عليهم وأجبنا عن شبههم وتمويههم فيها، فاطلبه تجده.

فأما غرض القوم بهذه الدعوة فقد ذكر ابن رزام رحمه الله أن غرضهم بها الخلع عن الإسلام أصوله وفروعه، وطلب الملك والدولة إلى أولاد المجوس من الأكاسرة، هذا هو الجامع لهم، ثم بعد هذا لا يرجعون إلى دين يجتمعون عليه. وذكر أن الغالب على ملحدة خراسان الفلسفة ومذاهب الدهرية، وكذلك الغالب بالقيروان هذا، وأما بسواد الكوفة فالدعوة فيه إلى الثنوية أو ما يقرب من المجوسية. قال: وأما بقرى الري فالغالب فيها خرمية المجوس. قال: ومسلك القوم في الدعوة الخلع عن الإسلام ومن شرائع الرسل وخالص التوحيد وحدوث الأجسام بعد أن يقال بذلك للتائبين، ثم ينقل الناس عن ذلك بالتأويل، فإذا بلغ البالغ إلى ذلك تركه إلى ما يختار من مذاهب الأوائل. قال:

---

٥ تشبيهاً] تشبيهها، د **١٧** والدولة] والدخلة، د **٢١** ومسلك] وذلك، د **٢٣** تركه...ما] ترك وما، د

وأول من ابتدأ بتشييد هذه الدعوة رجل يعرف بمحمد بن الحسين الإصفهاني ويلقب بدندان، وكان رجلاً شعوبياً شديد العداوة للعرب محباً لعقد الدولة للعجم، مغتاظاً على الأنبياء وعلى أممهم وخاصة على محمد عليه السلام، وكان موسراً ذا قوة على المكر والحيلة كاتباً نجومياً وكان يعتقد أموراً شتى جمعها من نحل الأوائل، منها مذاهب بوتاغوراس في المبادئ وخواص الأعداد وقدمها، ومذاهب أفلاطن في قدم العقل والنفس، ومذاهب أرسطو في قدم الجواهر والفلك، وأن الفلك مصنوع التركيب من النفس وانتهاؤه إليها، وانتهاء النفس إلى العقل، وانتهاء العقل إلى العلة الأولى، وكان متحذقاً في علم الهيئة وما يدعيه الحذاق المقدمون في الأحكام، وكان يخبر أن نظره في ذلك قد قضى له بزوال دولة العرب في القران السابع ورد نصاب الملك إلى المجوس، ويكثر القول بأنه يرجو أن يكون سبباً لذلك.

وكان لا يدع السعي في كل أمر يرجو به بلوغ الغاية في هذا الباب وينخرق في ذلك بإنفاق الأموال، إلى أن اتفق له رجل من الديصانية يعرف بعبد الله بن ميمون القداح الأهوازي، وكان شعوبياً أيضاً، وأبوه ميمون من أصحاب أبي الخطاب، وإليه تنسب الفرقة الميمونية لأنه كان يدعي النبوة لنفسه، واستمال إلى ذلك خلقاً كثيراً، وكان عبد الله هذا معرفاً في بعض العرب ومقدماً في العلم بالنيرنجات كثير الدهاء والحيلة، مجتهداً في إبطال الدولة العربية. فلما التقى هو ودندان، وقد جمعهما عداوة الرسل عليهم السلام، وتذاكرا الحيلة في ذلك، أجمعا على أن الحيلة فيه أن يسلما في دعوتهما ظاهر الشريعة، وأن ينقلا عنها الناس بالتأويل حالاً بعد حال، فعقدا على ذلك وتحذق منهما الدعاة بعد ذلك، فصارت إلى ما هي عليه الآن، وانتصب لها [ابن] ميمون وبث فيها الرجال وأعانه دندان بالأموال، ثم مات دندان، فاستولى على أمره [عبد الله بن] ميمون القداح، فمن قبله وقبل أولاده ترتبت الدعوة.

قال: ولما مات خلفه ابن له يدعى بمحمد فقام بدعوته، ثم مات، وكان لمحمد ابن يدعى بحسين، فلما مات خلف ابناً سماه سعيداً، فاجتمعت الدعاة عليه، وسعيد هو

---

٣ أممهم] امها، د ٥ بوتاغوراس] بوغوراس، د ٨ متحذقاً] محدقا، د ١١ يدع] يدعي، د ١٣ وأبوه] وابو، د

الذي بث الدعاة في السواد والأعراب، ودخل بعد مدة إلى مصر وتسمى بعبيد الله، وادعى أنه علوي فاطمي، وعاشر بمصر السلطان، فخفي أمره، ورأى انتسابه إلى أنه فاطمي ضعيف، فعمد إلى ابن له يدعى محمداً، فكناه بأبي الحسن وادعى أنه ربيب في حجره، وأنه علوي من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد وبر قوماً من الطالبيين حين سلموا له ذلك، وانتشر وبوأ له داراً، وقوي سلطانه ثم مات وخلفه ابنه محمد هذا، وانتشرت في بلدته الفلسفة، فمات محمد وخلفه ابن يكنى أبا طاهر ويدعى إسماعيل، وذلك في سنة ست وثلاثين وثلاثمائة، ومات سنة إحدى وأربعين، فخلفه ابن له يكنى أبا تميم. قال ابن رزام: وهو المصمود إليه اليوم بالدعوة وصاحب الأمر الذي يظهر عند أكثر الإسماعيلية، وهو عندهم الشمس الذي جاء به الخبر أنها تطلع من قبل المغرب، وهذه الجملة كافية في نبأهم وطريقتهم.

فصل

ذكر الناشئ في كتاب صنفه في اختلاف الناس في أديانهم،قال: إن المتقدمين من الفلاسفة أجمعوا على قول في البارئ بعد اختلافهم في قدم العالم أو حدوثه، ثم من جاء بعدهم من الديصانية والصابئة والمنانية فعنهم استقى، وحذا ما قاله حذو ما قالوه وسرق بعضهم من بعض، ليعلم أن الذي جاء بالتوحيد الخالص ليس من القوم في قليل ولا كثير، وهم أنبياء الله تعالى وحملة وحيه صلوات الله عليهم أجمعين. وأنا أستحسن هذا الفصل لأني وجدت مذاهب من ذكره قريباً بعضها من بعض، وقد ذكرت أن مذاهب الباطنية هي مذاهب الفلاسفة بعينها إلا ما زادوه فيها لأغراض لهم، قلت: وكذلك مذاهب الدهرية، وإن لم يذكر الناشئ ذلك في جملة ما ذكره.

قال الناشئ، وهو عبد الله بن محمد: لم يزل الأوائل تختلف في العالم، فبعضهم كان يقول أنه قديم الطينة والصنعة، وبعضهم كان يقول هو محدث الطينة والصنعة، وبعضهم

---

٢١ والصنعة[٢]] + وبعضهم يقول هو محدث الطينة والصنعة، د

يقول: هو قديم الطينة حديث الصنعة، وليس منهم أحد مذكور إلا وقد كان يثبت للعالم علة ويسميه البارئ، فمن قال منهم أن العالم قديم الطينة والصنعة جعل البارئ علة به قوام الكل، ومن قال بقدم الطينة وحدث الصنعة جعله مبدع الصورة وعلة الطينة، ومن قال بحدثهما جعله مبدعهما لا عن شيء، ثم كل من أتى بعدهم فقد حذا حذوهم، والمذهب الأول الذي بنت عليه الفلاسفة أمرها هو أن البارئ علة العلل ودونه العقل، ودون العقل النفس، ودون النفس الطبيعة والجرم، وتحت الطبيعة والجرم هذه الأشخاص الكائنة الفاسدة، هذا الأصل الذي اتفق عليه أصحاب فيثاغورس وأصحاب الأسطوان، وقالوا: إن البارئ هو الخير المحض، يفيض جوده وخيره على العقل، فيقتبس منه الفضائل، والنفس تقتبسها من العقل فتفيضها على الطبيعة، فما وجد من فساد فمن قبل الطبيعة لرذالتها وخساستها.

فمن جاء بعدهم فدعا لهذا المغزى. أما الديصانية فجعلوا العالم طبيعتين، طبع كله خير وهو النور، وطبع كله شر وهو الظلمة، وجعلوا النور هو الفائض بخيره وجوده على الظلمه. وأما المنانية فقالوا بالخير والشر غير أنهم جعلوا الظلمة هي التي تعدت إلى النور فاقتبست منه، وكلا الحزبين قد أفردوا من النور شيئاً جعلوه هو الإله، على نحو ما أفردت الأوائل من العوالم عالم البارئ وعالم العقل وعالم الطبيعة، وأفردوا من هذه الأجرام شيئاً جعلوه الملائكة، كما فعله الأوائل حيث جعلت عالم العقل وعالم النفس مفردين روحانيين، إلا أن المنانية جعلوا بإزاء ما أفردوه من النور شيئاً أفردوه من الظلام، فزادوا هاهنا شيئاً، وجاءت المجوس فقالت والثنوية جميعاً: النور ثلاثة أجناس روحانية ونفسانية وجرمانية، فالروحانية أشرف من النفسانية، والنفسانية أشرف من الجرمية، وهذا هو مذهب القوم بعينه، لأنهم جعلوا البارئ أشرف من العقل، والعقل أشرف من النفس، والنفس أشرف من الجرم، والصابئة هذا مذهبها، بل مذهبها نص ما يذهب إليه أوائل اليونانية. ثم جاءت النصارى، وأصلها يونانية لا شك في ذلك، فزعمت أن البارئ جوهر، وهذه لفظة لا يعرفها أهل الديانات وأهل الكتب، وإنما أخذوها من لفظ اليونانية. وقالوا: البارئ ثلاث قنومات جوهر واحد، أب وابن

---

٥ بنت عليه] يثبت علة، د **١٦** حيث] ليث، د **١٩** النفسانية] النصابية، د

وروح، فالابن علم الأب، والروح حياته، وأقاموا الأب مقام ما سمته الفلاسفة البارئ وأقامت الروح مقام ما سمته الفلاسفة النفس، لأن النفس عند القوم جميعاً حياة، والعلم عقل، وربما سموا البارئ حياً ناطقاً، والنطق عند الفريقين العقل، والحياة النفس، فأثبتت النصارى مذهب الأوئل وزادت أن تجعل العلم والحياة صفتين للبارئ لتوهم أنه حي عالم.

ونحن نقول: إن أهل الدهر قالوا بالطبائع الأربع وأن العالم مركب منها، وقال كثير منهم بإثبات الروح مع القول بالطبائع، وجعلوها مدبرة للطبائع، فقد وافقوا الفلاسفة في إثبات الطبائع، أو وافقتهم الفلاسفة على ذلك، والروح عند الدهرية بمنزلة النفس عند الفلاسفة، فصح بما ذكرنا أن هؤلاء الفرق أخذ بعضهم من بعض، ومذاهبهم يقرب بعضها من بعض وإن كانت تبعد من مذاهب من جاء بالتوحيد، ف﴿الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوَلَا أَنْ هَدَانَا اللهُ﴾ [٧ الأعراف ٤٣].

ذكر مقالات النصارى

ذكر الحسن بن موسى في كتاب الآراء أنه ما مرّ علي أغلظ من تعاطي حكاية المذهب من حكاية أقاويل النصارى، لأن مذهبهم كثير التناقض شديد الإحالة، وهم غير مخلصين له ولا مجتمعين على وصفه، فما أحصي كم كلمت من رجل منهم بحضرة جماعة من علمائهم فيفترقون في الجواب على حسب عددهم.

ونحن نقول: رأيت في بعض الكتب أن مذاهب النصارى، إن قيل هي عشرون، فهي أكثر من عشرين، وقد ذكرنا فيما تقدم أن قول الناشي أنهم فلاسفة يونانية خرجوا التوحيد على طريق الفلاسفة هو قول صحيح، وقد تكلمنا على توحيد الفلاسفة وبينا بُعده عما جاءت به الرسل عليهم السلام، فمن حام حولهم في تخريج التوحيد على

---

٤ فأثبتت] فلبست، د | وزادت] وارادت، د ١٣ أغلظ] + على، د ١٤ الإحالة] الحالة، د
١٥ كلمت] كلمه، د ١٦ علمائهم] علم بهم، د ١٧ عشرون] عشرين، د

مذاهبهم [تكلم] على مذاهب الفرق المشهورة منهم، وهم ثلاث فرق، الملكانية أصحاب الملك وهم أقدم الفرق مذهباً، ثم اليعقوبية أصحاب يعقوب، ثم النسطورية أصحاب نسطور، وسنتكلم عليها إن شاء الله تعالى.

واعلم أن الكلام عليهم في أربعة فصول، أولها الكلام عليهم في الجوهر والأقانيم، وثانيها الكلام في صفات الأقانيم هل هي خواص أم صفات أم ذوات، وثالثها الكلام في الاتحاد، ورابعها الكلام في كيفية الاتحاد.

الفصل الأول

زعمت الفرق الثلاث بأن البارئ تعالى جوهر واحد أقانيم ثلاثة، وهو واحد في الجوهرية ثلاثة في الأقنومية، والجوهر عندهم هو القائم بنفسه، والأقنوم هو الشيء المنفرد بالعدد، هكذا فسره يحيى بن عدي، وهو اسم سرياني. قالوا: وأحد الأقانيم هو الأب، يعنون ذات البارئ تعالى، والآخر الابن وهو الكلمة عندهم، يعنون بها العلم، والآخر روح القدس، يعنون به الحياة، وقالوا: إنه تعالى واحد في الجوهر [لا كثرة فيه]، لا في العدد ولا في النوع ولا في الجنس، يعنون أنه ليس بمختلط من جوهرين ولا من جنسين كسائر الجواهر المركبة من طبائع مختلفة، لكنه جوهر بسيط غير مركب.

واستدلوا لصحة ذلك فقالوا: إنه لما ثبت أن للأشياء صانعاً لم يخل إما أن يكون جوهراً أو عرضاً، ولا يجوز أن يكون عرضاً، لأن العرض لا يقوم بنفسه ولا يصح أن يفعل، وصح أنه جوهر لأنه قائم بنفسه ويصح أن يفعل، ثم ينقسم الجوهر إلى جسم وإلى ما ليس بجسم، والجسم يحتمل التركيب والتجزئة، فثبت أن البارئ ليس بجسم، ثم ينقسم الجوهر إلى نامٍ وغير نامٍ، والنامي متغير زائد، وذلك من دلائل الحدوث، فثبت أنه ليس بنامٍ. ثم ينقسم الحي إلى ناطق وإلى ما ليس بناطق، فما ليس بناطق ليس

---

٤ عليهم[٢]] عنهم، د ٥ الأقانيم] + انها، د ١٢ والآخر روح] والاخروج، د ١٦ ولا[١]...عرضاً[٢]] الجملة مكررة في د ١٧ وصح] صح، د

بموصوف بكلام ولا حكمة ولا تمييز ولا اختيار، فثبت أنه ناطق، وإذا ثبت أنه حي ناطق فإما أن يكون حياً ناطقاً لأنه جوهر، أو يكون حياً ناطقاً بحياة ونطق، والأول باطل لأنه يلزم في كل جوهر أن يكون حياً ناطقاً، فإذا فسد هذا ثبت أنه حي ناطق بحياة ونطق، ولا يجوز أن تكون الحياة والنطق حادثين فيه، لأنه قديم غير محدث ولا متغاير، فثبت أنه أب وابن وروح.

يقال لهم: إنكم بنيتم هذا الاحتجاج على تسليم أصول لم تدلوا عليها، ثم يقال لهم: هلا زدتم في هذه القسمة فقلتم: والحي ينقسم إلى قادر وإلى عاجز؟ والعاجز لا يصح أن يفعل، وثبت أن البارئ فاعل، فثبت أنه قادر، وهكذا هذا في الغني والحكيم والمريد والسميع والبصير، فأثبتوه قادراً مريداً مدركاً سميعاً بصيراً غنياً حكيماً، فتكون الأقانيم كثيرة. فإن قالوا: كل هذه الصفات إما أن ترجع إلى النفي أو إلى النطق والتمييز، على ما ذكرنا مثله عن الفلاسفة، قيل لهم: إن هذه الصفات ترجع إلى أمور مختلفة ولا ترجع إلى العالمية على ما تقدم بيانه، فلزمكم أن تثبتوا الأقانيم كثيرة. ويقال لهم [على قولهم] أنه إذا كان حياً ناطقاً فإما أن يكون كذلك لكونه جوهراً، وقد بطل ذلك، فثبت أنه حي ناطق بحياة ونطق: إنه إذا ثبت أنه جوهر ليس بجسم ولا عرض فقد ثبت أنه جوهر لا يشبهه شيء من الجواهر، فما أنكرتم أن يكون حياً ناطقاً لكونه جوهراً مخصوصاً، لا لكونه جوهراً على الإطلاق؟ فلا يلزم أن يكون كل جوهر حياً ناطقاً، ومتى كان كذلك لذاته لم يلزم أن يكون حياً ناطقاً بحياة ونطق. ثم يقال لهم: لو كان البارئ حياً ناطقاً بحياة ونطق لكان مركباً، وقد قلتم أنه تعالى بسيط غير مركب. يبين هذا أنكم قلتم: هو واحد في الجوهرية ثلاثة في الأقنومية، فأثبتم العدد في ذاته من جهة الأقانيم دون الجوهر، فلولا أن الجوهر مركب من هذه الأقانيم لما كان ثلاثة في الأقنومية وواحداً في الجوهرية، كالإنسان، فإنه واحد من جهة الإنسانية كثير من جهة أقانيمه التي هي الجسمية والحيوانية والتحرك بالإرادة والنطق، وليس يمتنع أحد من وصف الإنسان بأنه مركب من معانٍ، فيلزم مثله في البارئ على قولهم.

---

١٢ تثبتوا] بينوا، د ٢٢ الجسمية] الخمسة، د

وقد حكي عن بعضهم أنه قال: إن الأقانيم مختلفة في الأقنومية متفقة في الجوهرية، وما ذكرناه يظهر لزومه على هذه القائل، وكذلك على من قال منهم: لا نقول أنها مختلفة، لكنا نقول: أقانيم ثلاثة متفقة في أنها جوهر، لأنه امتنع من العبارة ووافق في المعنى. ويقال لهم: هل انفصل أقنوم الابن من أقنوم الأب أو الروح بفصل حتى كان أولى بكونه ابناً من كونه أباً أو روحاً؟ فلا بد من: بلى، وإلا لزم أن لا يكون الأب أولى بكونه أباً من الابن، ولا الابن بكونه ابناً من الأب، وإذا انفصلت الأقانيم بعضها من بعض لزم أنها مختلفة. وقد كلمت بعض علماء النصارى، فجرى في كلامه أنه لو كان للبارئ سمع وبصر لكان مركباً، فألزمته أن لا يكون له نطق وروح، وإلا لزم أن يكون مركباً، فلم يمكنه أن يفرق بين ذلك وبين أن يكون له سمع وبصر بفرق بيّن.

الفصل الثاني وهو الكلام في وصفهم للأقانيم

اختلفت هذه الفرق في الأقانيم، فقال بعضهم: إنها ذوات قائمة [بأنفسها]، لأن ذات كل أقنوم قائمة بنفسها، وقال بعضهم: هي أشخاص، وقال بعضهم: هي وجوه وصفات، قال أبو عيسى الوراق: وهم في التحصيل يرجعون بهذه العبارات إلى تفاوت في المعنى، لكن كل فريق منها يعبر عنها بما يحسن عنده من العبارة.

فيقال للجميع: إنا بينا بطلان قولكم أن للبارئ تعالى حياة ونطقاً، فبطل ما بنيتم على ذلك من كونهما شخصين أو صفتين أو غير ذلك، ويقال لمن قال منهم أنها أشخاص وذوات: إنا قد بينا فيما تقدم أنه ليس في الوجود إلا قديم واحد، وهو ذات البارئ تعالى، وأنه لا طريق إلى إثبات قديم ثانٍ سواء قيل أنه يماثل ذات البارئ أو يخالفه، فيبطل قولكم من هذا الوجه. ثم يقال لهم: أفهذه الثلاثة متساوون في العلم والقدرة والحكمة أم يتفاضلون؟ فإن قالوا: متساوون، قيل لهم: فيجب أن يستغنى بواحد منها، ولا حاجة إلى ثانٍ، بل لا طريق إلى إثبات ثانٍ، وإن قالوا: متفاضلون، قيل لهم: كيف

---

٣ جوهر] جواهر، د

يصح أن لا يكونوا متساوين بعد اشتراكهم في القدم والحياة والنطق؟ ولأنه يلزمكم منه أن يكون الإله الحي الناطق منقوصاً، ولو جاز ذلك في واحد منها لجاز ذلك في الكل. ويقال لمن قال منهم أنها خواص أو صفات: إنه لا يمكنكم أن تفسروا قولكم هذا على مثل ما نقوله في صفات الله تعالى، لأنكم زعمتم أن صفاته أعراض، ولأنكم تقولون أن أحد الأقانيم، وهو للكلمة، اتحد بعيسى عليه السلام دون سائر الأقانيم، وكذلك قلتم أن عيسى تجسد من روح القدس على ما سنحكي هذا منكم، وهذا يؤذن أنكم تعتقدون أنها ذوات، فلزمكم ما ألزمنا من قال منكم أنها أشخاص، ولأن الأقنوم لو كان صفة عندكم لصار معنى قولكم أن البارئ جوهر واحد ثلاثة أقانيم أنه جوهر هو ثلاث صفات، والصفة لا تعقل من دون موصوف، وإن عنيتم بهذا القول ما تعنيه الكلابية والأشعرية فما ألزمناه عليهم فهو لازم لكم.

وزعموا بعد هذا أن النطق الذي هو الابن هو غير روح القدس الذي هو الحياة في الوصف والخصائص، وليسا غيرين في الجوهر، وكذلك [الأب] هو غيرهما في الوصف وليس غيرهما في الجوهر، والنطق والحياة فهما من نفس الجوهر وليسا حادثين فيه ولا من خلاف جوهره، لأن الاختلاف لا يقع إلا بين الأجناس المختلفة كالنار والثلج، والضياء والظلام، قالوا: فلما ثبت أنه واحد في الجوهر علمنا أن خواصه من جوهره وأنها ليست أعراضاً حادثة فيه، لأنه ليس بمحل للحوادث، لأنه قديم، وهذا من صفات الحوادث. يقال لهم: إنكم سلمتم التغاير بين الأقانيم، ثم قلتم: إن النطق والحياة من نفس الجوهر، ولا يمكن أن يقال في الأشياء المتغايرة أنها من جوهر واحد إلا ويعمها الجوهر عموم طبيعة لا عموم نسبة، فأخبرونا هل انفصل كل واحد من هذه الأقانيم عن غيره بفصل أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فلم كان الأب بأن يكون أباً أولى من الابن، ولم كان [كونه] والداً له بأولى من أن يكون الابن والداً للأب؟ وكذا هذا في الروح، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فإذا عمها الجوهر، وانفصل كل واحد من غيره بفصل، فقد قلتم أن الأب مركب من جنس وفصل، إذ قد شارك غيره في

---

٢ يكون] يكونون، د | الحي] الخفي، د **٧** الأقنوم] أقنوم، د | صفة] ذاتا، د **١٢** في[١]] وفي، د
١٣ غيرهما] غيرها، د

الجوهرية وانفصل منه بفصل، وهذا يبطل قولكم أنه بسيط غير مركب، ولا يلزم مثل هذا المسلمين، لأنهم لا يقولون أن ذاته تعالى تشارك غيره في حقيقته وينفصل منه مع ذلك بفصل.

ثم زعمت الملكانية بعد هذا أن الجوهر غير الأقانيم وليس برابع، وقال غيرهم من اليعقوبية والنسطورية أن الجوهر هو الأقانيم والأقانيم هي الجوهر، واحتج الأولون بأن الأقانيم تتغاير، وإن كان الجوهر لا يتغاير، والأقانيم لا تعم الجوهر [والجوهر] يعمها، والعام غير المعموم، واحتج الآخرون بأنه لا تغاير بينها في المعنى، ولو كان الجوهر غير الأقانيم لكان رابعاً، وفي ذلك إبطال التثليث، وقالوا أيضاً: لو كان الجوهر غيرها فإما أن يكون غيرها في الجوهرية أو في الخاصة، والأول يقتضي أنه جوهر ثانٍ غير جوهر الأقانيم، والثاني يقتضي أن الجوهر أقنوم خاص، فيفتقر إلى خاصية رابعة واقعة تحت الجوهر، فتكون خواص الجوهر أربعاً، ثم يعود الكلام في ذلك الجوهر غير الأربع، حتى يؤدي إلى ما لا يتناهى. ونحن نقول للأولين: إن كان العام الذي هو الجوهر غيراً للعموم الذي هو الأقانيم لم يمكنكم بعد هذا ألا تثبتوا رابعاً، لأن الغيرية لا تعقل إلا من الجانبين لأنها من المضاف. ونقول للآخرين: إنكم سلمتم التغاير في الأقانيم، فقولكم أنها متحدة في الجوهر يفهم منه أن الجوهرية تعمها، واشتراك الأشياء المتغايرة في صفة تعمها لا يقتضي أن كل واحد منها هو الآخر. ألا ترى أن الأشخاص الإنسانية المتغايرة متحدة في الإنسانية، وليس كل واحد منهم هو الآخر؟ فيبطل قولكم أن الأقانيم هي الجوهر، ولو لزم من اتحادها في الجوهر أن يكون كل واحد هو الآخر للزم من تغايرها في الأقنومية أن يكون كل واحد منها هو الآخر وغيره، وهذا في البطلان كالقول بأن كل واحد منها لا هو الآخر ولا غيره.

ثم اختلفت النسطورية فيما بينهم فقال بعضهم: إن كل واحد من الأقانيم حي ناطق إله، وقال بعضهم: ليس كل واحد منها على الانفراد إلهاً حياً ناطقاً. واحتج الأولون بأن الجوهر حي ناطق إله، فلو جاز أن يكون الشيء منه ليس بحي ناطق إله للزم في

---

١ مركب] + منه مع، د ٨ رابعاً] تابعا، د ١٣ ألا تثبتوا] الا اثبتوا، د ١٦ متحدة] المتحدة، د
٢٢ إلهاً] لها، د | الأولون] الالون، د

الجوهر أنه ليس بحي ناطق إله، واحتج الآخرون بأن الحي الناطق لا يكون كذلك إلا بحياة ونطق، فلو كان كل واحد من الأقانيم حياً ناطقاً لكان كذلك بحياة ونطق، وذلك يخرج من التثليث، ويلزم في حياة كل واحد منها ونطقه أن يكون حياً ناطقاً، حتى يؤدي إلى ما لا يتناهى، فإن قلتم: إن ذلك الحياة والنطق يكون حياً ناطقاً بنفسه لزم ذلك في الأقانيم، وذلك يغني عن إثبات الأقانيم ويوجب الاستغناء بواحد منها. وهذا الذي ألزموا الأولين لازم على طرق النصارى، ويلزم الكل من وجه آخر، وهو أنه إذا جاز أن يكون البارئ حياً ناطقاً لذاته لم يكن لكم طريق إلى إثبات الحياة والنطق متممين لذاته على ما تذهبون إليه، ولأنه لو لم يكن تاماً بذاته بالفعل لكان منقوصاً. ويقال للأولين: إنه ليس يلزم من كون الجوهر ذي الثلاثة الأقانيم إلهاً أن يكون كل أقنوم إلهاً، كما أنه ليس يلزم أن يكون كل أقنوم من أقانيم الإنسان إنساناً. ويقال لهم: أيلزم من كون الجوهر ذي الأقانيم إلهاً أن يكون واحداً أم لا؟ فإن قالوا: لا، أبطلوا التوحيد أصلاً، ولا بد للملّي من القول بالتوحيد على بعض الوجوه، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: ففي إثباتكم الأقانيم آلهة إبطال التوحيد.

ثم زعمت هذه الفرق الثلاث أن الابن لم يزل متولداً من الأب، ولم يزل الأب والداً للابن، ولم تزل الروح منبثقة بين الأب والابن، وربما يقولون: فائضة منهما، قالوا: وليس ذلك كولادة التناسل، ولكن كتولد الكلمة من العقل وضوء الشمس من الشمس، وزعموا أن الأب إنما يسبق الابن كسبق الشمس ضياءها، يعنون به لا يتقدمه تقدماً زمانياً، وإنما يتقدمه من حيث هو علة موجبة للابن. وقالوا في انبثاق الروح أن تولد الابن وانبثاق الروح من الأب كانا معاً بلا وقت ولا زمان، وقالوا في الأب والروح: باثق ومنبثق، فالباثق هو الأب، والمنبثق هو الروح، كما قالوا في الأب والابن: والد ومولود. واحتجوا لهذا فقالوا: وجدنا الحي على ضربين، حياً يمكنه الولاد وحياً لا يمكنه الولاد، ووجدنا من لا يمكنه الولاد منقوصاً، ومن يمكنه فاضلاً، فتبينا الله تعالى ممكناً له الولاد. فيقال لهم: إن كانت الروح لم تزل منبثقة بين الأب والابن فقد قلتم أن الابن حي كالأب، ولم يقل بذلك الكل، وإنما قال بذلك قوم من

---

١٥ منهما] بينهما، د ١٧ إنما] لا، د

النسطورية، فإن قالوا: إن الابن حي من حيث هو [من] جوهر أبيه، لا أنه حي على الانفراد، قيل لهم: إذا كان كل واحد من الأب والابن ذاتاً وشخصاً على الانفراد لزم أن يكون كل واحد منهما حياً على الانفراد، ويقال لهم: هلا قلتم في الروح مثل ذلك، فقلتم: لم تزل فائضة بين الأب وبين نفسها، فتكون محيية لنفسها؟ ويقال لهم على قولهم أن الحي الوالد أفضل من الذي ليس بوالد: إن لزم أن يثبت البارئ تعالى على صفات الحي منا لكون تلك الصفات أفضل في الحي منا فقولوا: إنه تعالى ذكر، لأنكم وجدتم الأحياء على ضربين، ذكر وأنثى، ووجدتم الذكر أفضل من الأنثى، وقولوا: إنه فحل، لأن الفحل أفضل من العنين تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الفصل الثالث وهو الكلام في الاتحاد

اختلفت هذه الفرق الثلاث في اتحاد الكلمة بالمسيح، فقالت النسطورية أن أحد أقانيم الجوهر القديم، وهو الابن، اتحد بجوهر محدث وهو الإنسان المولود من مريم، ويقولون أن الإنسان ماسح وممسوح اتحدا، فصار من اثنين واحد، فالمسيح عندهم جوهران امتزجا، جوهر قديم، وهو الكلمة، وجوهر محدث، وهو شخص المسيح، وهم مع ذلك يزعمون أن المسيح إله تام وإنسان تام، واحتجوا لقولهم بأن اتحاد الكلمة كان بالإنسان الجزئي، لا الكلي، لأن الكلي ليس بأقنوم ولا شخص، وقد رأينا ناسوت المسيح شخصاً قديماً له ما لكل واحد من الأشخاص المفردة، ويجري عليه ما يجري على كل واحد منها، والاتحاد لا يغير كل واحد منهما عن جوهره، فلم يبطل قدم القديم ولا حدث المحدث، فهما مؤتحدان وغير مؤتحدين، لا يخرجان من أن يكونا جوهرين أقنومين، لكنهما صارا مسيحاً واحداً، ولم يكونا مسيحاً قبل الاتحاد، فهما بالاتحاد مسيح واحد مشيئة واحدة، وزعموا أن الصلب على المسيح من جهة ناسوته، لا من جهة لاهوته، وقالوا في الولادة أن المسيح ولد من مريم من جهة ناسوته.

---

٤ محيية] محبة، د ١٣ امتزجا] انتزمان، د ١٧ منها] منهما، د ١٨ مؤتحدان] موتحدين، د

واعلم أن الجملة التي ذكرناها غير معقولة، لأنهم زعموا أن بعد الاتحاد لم يتغيرا عما كانا عليه، وأكدوا ذلك بأن ناسوت المسيح يجري عليه ما يجري على سائر الأشخاص، ثم قالوا مع هذا أنهما صارا شخصاً واحداً، وقولهم أنهما صارا مؤتحدين غير مؤتحدين لا يعقل، وكأنهم يذهبون إلى أن شخص المسيح إنسان من جهة، لاهوت من جهة، قديم من جهة، محدث من جهة، إلا أن هذا رجوع إلى قول اليعقوبية، وهذا أيضاً لا يعقل. وحكى الحسن بن موسى مثل هذا القول عن ابن تميم اليعقوبي، قال: سمعته يقول: إن المسيح جوهر واحد، قديم من جهة، محدث من جهة، مصلوب من جهة، غير مصلوب من جهة، مولود من جهة، غير مولود من جهة، قال: فقلت له: فالمسيح حي من جهة، ميت من جهة؟ فقال: نعم، فقلت له: لو جاز ذلك لجاز أن يكون موجوداً من جهة، معدوماً من جهة.

إلزام على قولهم أن المسيح جوهران: ليس يخلو الجوهران إما أن يكونا قديمين أو محدثين أو أحدهما قديماً والآخر محدثاً، فإن كانا قديمين فقد أثبتوا قديماً رابعاً، وقد بطل التثليث، وإن كانا محدثين فقد أثبتوا الابن الأزلي محدثاً وعبدوا ما ليس بإله، لأنهم يعبدون المسيح، وإن كانا قديماً محدثاً فقد عبدوا المحدث مع القديم، وهو غير إله. وقد احتجوا فقالوا: إن المسيح ظهرت منه أفعال الإلهية، كإحياء الموتى، وأفعال إنسانية، فلزم أن يكون للجوهر الإلهي فيه قسط، فيكون جوهرين قديماً ومحدثاً، أو يكون جوهراً من جوهرين، كما قالته اليعقوبية. قيل لهم: إن الأفعال الإلهية لم تكن أفعالاً له، وإنما فعلها الله تعالى معجزات له، وإنما نسبت إليه توسعاً، كما يقال: إن موسى عليه السلام فلق البحر، ولم يقتض ذلك أن فيه جوهراً إلهياً.

وأما الملكانية فقولها في الاتحاد مثل قول النسطورية، إلا أنها قالت أن الاتحاد وقع بالإنسان الكلي دون الجزئي، والإنسان الكلي هو المتصور من الإنسان، وهو الثابت في الوهم، ولهذا قالوا: إن المسيح جوهران أقنوم واحد، لأن الإنسان الكلي ليس بأقنوم، فالمسيح جوهران قديم، وهو أقنوم الابن، والآخر محدث، مشيئتان، وقالوا: إن الصلب وقع على الإله، وكذلك قالوا: إن مريم ولدت الإله، قالوا لأن خلاف هذا

---

٨ مولود[1]] مولولد، د ١٨ توسعاً] توسعه، د

يبطل الاتحاد. واحتجوا لذلك بأن الغرض بالاتحاد هو الخلاص، وغرض الكلمة هو خلاص الكل، فلزم أن يكون الاتحاد بالإنسان الكلي، قالوا: ولو وجب أن يكون المسيح أقنومين لكان شخصين، لأن كل أقنوم شخص قائم بذاته، وإذا وجب ذلك لزم أن يكون شخصين مختلفين.

فيقال لهؤلاء: ليس يخلو الإنسان الكلي إما أن يكون شيئاً خارجاً عن أشخاص الناس المرئية المحسوسة أو يكون هو أشخاصهم المحسوسة، فإن قالوا بالأول، قيل لهم: فإذن لم يكن يزول عيسى بخلاف الناس لأنه اتحد بغير الناس كلهم، وإن قالوا بالثاني قيل لهم: فيجب أن يكون كل واحد من أشخاص كل الناس. ويقال على قولهم أن المسيح يجب أن يكون أقنوماً واحداً، وإلا لزم أن يكون جوهرين، فلزم أن يكون شخصين: فإن وجب أن يكون أقنوماً واحداً لكونه شخصاً بذاته، ولو كان جوهرين للزم أن يكون شخصين، فإذا وجب أن يكون أقنوماً واحداً لكونه شخصاً واحداً لزم أن يكون جوهراً واحداً لكونه شخصاً واحداً.

فأما اليعقوبية فقد قالوا بالاتحاد كالذين ذكرنا قولهم في الاتحاد، إلا أنهم قالوا في المسيح أنه جوهر من جوهرين، أقنوم من أقنومين، أحدهما جوهر الإله القديم، والآخر جوهر الإنسان المحدث، اتحدا وصارا جوهراً واحداً، ومثلوا ذلك بالفحمة إذا ألقيت في النار فصارت جمرة، فإنها ليست بنار خالصة ولا فحمة خالصة. قالوا: ونقول أن الإنسان صار بالاتحاد إلهاً، ولا نقول أن الإله صار إنساناً، كما نقول أن الفحمة صارت ناراً، ولا نقول أن النار صارت فحمة، وقالوا: إن المصلوب هو الإله، وكذلك الإله هو المولود من مريم، واحتجوا لقولهم بأن المسيح بعد الاتحاد لو كان جوهرين أقنومين لبطل الاتحاد، وللزم أن يكونا جوهرين مختلفين، ولكان لهما فعلان مختلفان متميزان، لتميز فعل القديم والمحدث، وليس الأمر كذلك، لأنا وجدنا فعل المسيح واحداً ومشيئته واحدة، فدل ذلك على أنه جوهر واحد وطبيعة واحدة.

---

٦ المحسوسة[١]] المجوسية، د | المحسوسة[٢]] المجوسية، د ٩ فلزم] للزم، د ١٠ ولو] فلو، د
٢١ لتميز] كتميز، د

فيقال لهم: ليس يخلو الجوهران بعد الاتحاد إما أن يكونا بقيا على ما كانا عليه قبل الاتحاد، أو بطلا عما كانا عليه، فإن قالوا بالأول قيل لهم: هذا قول النسطورية وقد أثبتموه، وإن قالوا بالثاني قيل لهم: ليس يخلو إما أن يكون اللاهوت قد أبطل الناسوت، أو يكون الناسوت هو الذي أبطل اللاهوت، أو يكون كل واحدٍ منهما أبطل صاحبه، فإن قالوا بالأول قيل لهم: فإذن المسيح لاهوت محض، لأن اللاهوت قد أبطل الناسوت وأعدمه، فبطل قولكم أنه جوهر من جوهرين، وأنه أقنوم من أقنومين، ولأن ناسوت المسيح قد كان يشاهد في الجسمية واللحمية كسائر الناس، فصح أنه ما أبطله اللاهوت، وإن قالوا بالثاني قيل لهم: فإذن هو إنسان محض، وليس بجوهر من جوهرين، وأيضاً فكيف يجوز أن يبطل المحدث القديم؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يبطل الأب ببعض الحوادث. وإن قالوا بالثالث قيل لهم: فإذن المسيح لم يكن إلهاً ولا غير إله، ولا إنساناً ولا غير إنسان، إذ كل واحد منهما قد أبطل الآخر، وأخرجه عما كان عليه. وأيضاً، فكيف يجوز أن يبطل المحدث القديم؟ ولو جاز ذلك لجاز ما قدمناه، ولأن العيان كان يشهد ناسوت المسيح كناسوت غيره، فبطل ما قالواه.

الفصل الرابع وهو الكلام في كيفية الاتحاد

قال أبو عيسى: إن فرق النصارى قالوا في الاتحاد أقاويل مختلفة، منها ما قالوه عن اعتقاد، ومنها ما قالوه على نحو ما يلجأ إليه المحتج وتستخرجه المناظرة، فزعم بعضهم أن الاتحاد هو بامتزاج الكلمة بالإنسان، وقال بعضهم: بل اتخذته الكلمة هيكلاً ومحلاً، وقال بعضهم: بل ادرعت الكلمة الجسد درعاً، وقال بعضهم: بل ظهرت فيه ودبرت على يديه، وقال بعضهم: بل أثرت فيه كما يؤثر نقش الفص في الشمع، والصورة في المرآة المجلوة، من غير أن ينتقل إليه. وقالت اليعقوبية: بل الاتحاد هو أن الجوهرين صارا جوهراً واحداً.

---

١٨ درعاً] ادرعا، د

فيقال لهم: إن كل هذه الأقاويل تنفي الاتحاد، إلا قول من قال أنهما امتزجا، أو قال: صار الجوهران واحداً، وهما في الحقيقة قول واحد، لأن من قال: امتزجا، فقد ذكر سبب الاتحاد، وسبب الاتحاد لا يكون هو الاتحاد إلا أن يقول: امتزجا فصارا شيئاً واحداً، وهذا هو قول اليعقوبية، فهو باطل لما بيناه من قبل، ولأن الامتزاج لا يعقل إلا بين جسمين، والكلمة الذي هو العلم لا يعقل فيه أن يمازج الجسم.

وأما سائر الأقاويل فليست من الاتحاد في شيء، أما من قال أنها ادرعت الجسد فليس هذا باتحاد. ألا ترى أن الإنسان يدرع الثوب، ولا يصير الثوب إنساناً، ولا الإنسان ثوباً؟ ولأن ادراع الجسم لا يعقل إلا للجسم، ومن قال: جعلته محلاً، فذلك ليس باتحاد أيضاً، لأن اللون يحل في الحجم ولا يصيران شيئاً واحداً، وغير ذلك من الأقاويل أبعد من الاتحاد، وتسبيحة إيمانهم تدل على أن هذه الأقاويل أُلجئوا إليها على ما قاله أبو عيسى، وسنحكيها إن شاء الله تعالى، ومنها في صفة عيسى عليه السلام: إله حق من إله حق من جوهر أبيه، وإذا كان من جوهر أبيه فكيف يكون معنى كونه من جوهر أبيه أن الكلمة ظهرت فيه ودبرت على يديه، أو أثرت فيه كما يؤثر النقش في الشمع أو الصورة في المرآة، وتأثيرهما غير النقش وغير الصورة، وليس أحدهما من جوهر الآخر؟ ويقال لمن فسر الاتحاد بهذا: أمعقول هذا التأثير أم لا؟ فإن قالوا: نعم، ومعناه أنه ثبت معنى الكلمة والعلم بها في نفس المسيح، قيل لهم: أليس قد ثبت هذا المعنى في نفوس سائر الأنبياء، بل في نفوس كثير من المكلفين؟ فقولوا بالاتحاد في غير عيسى عليه السلام، ويقال لهم: إن كان هذا هو معنى الاتحاد، فكيف يلزم منه أن تصح لذلك من المسيح الأفعال الإلهية، وعندكم أن مخترع العالم هو المسيح، والعلم والكلمة ليس تمكنه من اختراع الأجسام؟ فإن قالوا: معنى ذلك أن المسيح تحلى بمثل الكلمة، فحصل له مثل الكلمة، قيل لهم: ليس يخلو المسيح إما أن يكون قد علم جميع ما كان يعلمه الأب أو بعضه، فإن كان علم البعض فغيره من الأنبياء قد علموا البعض، فيلزمكم أن تقولوا باتحاد الابن بهم، وإن علم جميع ما علمه الأب كذبهم الإنجيل، لأن

---

٥ أن يمازج] لان يخارج، د ٢٠ تمكنه] يمكن، د

فيها أن المسيح سئل عن وقت القيامة فقال: هذا لا يعلمه الملائكة ولا الابن، وإنما يعلمه الأب وحده.

وأما من فسر الاتحاد بأن الكلمة دبرت على يديه، وأظهرت عليه المعجزات، فإنه يقال لهم: فإذن المعجزات من فعل الكلمة، لا من فعل المسيح، وأنتم تأبون هذا، ويلزم منه أن تكون الأنبياء الذين ظهرت عليهم المعجزات قد اتحد بهم الابن، لأن الدلالة الدالة على ذلك حصلت فيهم. ويقال: كيف يصح تفسير الاتحاد بما ذكرتم مع ما في تسبيحة إيمانكم، وهي: نؤمن بالله الواحد الأب، مالك كل شيء، صانع ما يرى وما لا يُرى، وبالرب الواحد يسوع المسيح، ابن الله الذي ولد من أبيه قبل العوالم كلها وليس بمصنوع، إله حق من إله حق، من جوهر أبيه الذي بيده أبقيت العوالم وخلق كل شيء، الذي من أجل خلاصنا معشر الناس نزل من السماء، وتجسد من روح القدس، وصار إنساناً، وحبل به وولد وقتل وصلب، وقام بعد ثلاث وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين الله، وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بروح القدس روح محيية التي تخرج من أبيه، وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا، وبجماعة واحدة قدسية جاثليقية، وبقيامة أبداننا إلى أبد الآبدين، فالمعمودية ماء لهم يغسلون به الصبي في اليوم السابع من ولادته رجاء مغفرة الخطايا، ودل قولهم: وبجماعة واحدة، أنهم يقولون بوجوب الأئمة بعد النبي، وأنهم يقولون بعصمتهم، لأنهم وصفوا الجماعة بأنها قدسية، ولهذا اشترطوا الإيمان بهم في جملة إيمانهم، كما يقوله الإمامية من أهل قبلتنا، وهذه التسبيحة تدل على أن أكثر التفاسير التي فسروا بها الاتحاد باطلة، وكما تدل على ذلك فإنها تدل أيضاً على بطلان ما فسروا به الأقانيم بأنها صفات أو وجوه، لأن ما في التسبيحة يدل على أنهم يعتقدون أنها ذوات قائمة بأنفسها، وأنها تقبل الانفصال من الأب، ألا ترى إلى قولهم: نزل من السماء وصعد وأنه سيجيء، ويبطل بذلك أيضاً قول من قال منهم أن معنى قولنا: إنه ذو ثلاثة أقانيم، أنه ذات عالمة حية، لأن كون العالم عالماً لا يعقل من دون ذات العالم، فكيف يصح أن يقال فيه أنه اتحد بغيره من دون ذات الأب، وأنه نزل وصعد وجلس إلى غير ذلك؟

---

٢٠ وجوه] وجوده، د **٢١** من السماء] لسما، د **٢٣** حية] فيه، د

ويبطل بما ذكرنا أيضاً قول من قال: إن معنى الأقانيم الثلاثة أن البارئ عقل وأنه عاقل لذاته ومعقول لذاته، كما حكينا هذا عن الفلاسفة، قال: فمن حيث كان عقلاً هو أقنوم الأب، ومن حيث كان عاقلاً ذاته هو أقنوم الابن، ومن حيث كان معقولاً لذاته هو أقنوم روح القدس، لأن ما حكيناه في تسبيحة إيمانهم يخالف هذا التفسير ويقتضي أن الأقانيم ذوات مفردة.

ولهم بعد ما حكيناه عنهم أقاويل مختلفة جمة، وليس يتعذر إبطالها على من عرف الجملة التي ذكرناها عنهم، وأقرب الأقاويل إلى الحق ما حكي عن البولية، أصحاب بولس السميساطي، قالوا أن الله تعالى واحد وأن المسيح ابتدأ من مريم ابتداءً وأنه نبي صالح عبد مخلوق، إلا أن الله تعالى شرفه وكرمه بطاعاته وسماه ابناً على طريق التبني، لا من طريق الولادة، ولعل التبني في لغتهم موضوعة للإكرام والتعظيم من دون أن يعتبر فيه التجانس وصحة البنوة للمتبني، فلذلك قالوا: تبناه الله تعالى، فأما في لغة العرب فلا بد في التبني من اعتبار الأمرين، وهما التجانس وجواز أن يولد للمتبني، ولهذا لا يصح من الصغير أن يتبنى الكبير إكراماً وإعظاماً لما لم يجز أن يولد للصغير، ويصح ذلك من الكبير في حق الصغير ، ولم يصح أيضاً تبني الإنسان حيواناً من غير جنسه إلا على توسع بعيد، كما لو قال قائل في فرسه أنه ابنه على معنى أنه يهتم به بتربيته كتربية الأب لابنه، فلو ثبت في الوحي المنزل تسمية الله تعالى لعيسى ابنه فإنه يحتمل الوجه الذي ذكرناه، وتختص بذلك لغتهم، وعلى هذا الوجه يصح أن يوصف غيره من الأنبياء بأنه ابن الله في لغتهم، ويحتمل أن يعني به أنه تعالى خالقه من دون واسطة أب، فقام خلقه إياه ابتداءً من غير أب مقام الأب على جهة التوسع، ويحتمل أن يعني به أيضاً أنه ملك، وهو جبرئيل عليه السلام، لأنه النافخ في مريم، وهو كالسبب في ولادته كالأب، وقد يذكر في كتبهم اسم الله تعالى ويراد به ملك الله كثيراً، كما نقل منها أن يعقوب صارع الله فصرعه، أي صارع ملك الله تعالى، وفي الحديث أنه لذلك سمي إسرائيل، أي اسيرالال، والال هو الله تعالى، والمراد به في الحديث ملك الله تعالى، فكذا هذا في تسمية عيسى عليه السلام بأنه ابن الله تعالى.

---

٤ تسبيحة] شريعة، د ٧ بولس] بولي، د ١٠ والتعظيم] + فأما في لغة، د

وذكر الناشئ في كتابه كتاب الديانات أنه ليس في أيدي النصارى دلالة منقولة عن كتب الله تعالى ولا مأثورة عن رسل الله تعالى أن الله تعالى يسمي المسيح ابناً له، وإنما الذي في أيديهم أن المسيح قال لهم: إني ذاهب إلى الموضع الذي أمره الله تعالى الرؤوف به وبهم والمالك له ولهم بالذهاب إليه، لأنه يجوز أن يتجوز بالأبوة عن الرأفة والرحمة بهم، لأن شفقة الآباء على الأولاد ورحمتهم بهم معروفة، فجاز أن يتجوز باسم الأب عن الرؤوف الرحيم، وذلك لا يقتضي أن يسمى المرحوم ابناً للرحيم قياساً، بل لا بد فيه من دليل سمعي.

فصل

فأما اليهود فلم يخالفوا المسلمين في أن الله تعالى واحد، وإنما اختلفوا فيما بينهم في التشبيه، فقال كثير منهم: إنه تعالى عن قولهم على صورة آدم عليه السلام، وقال بعضهم: هو على صورة شيخ أبيض اللحية والشعر، وقد دخل بطلان قول هؤلاء فيما تقدم من إبطال القول بالتشبيه. واختلفوا أيضاً في القدر، فمال كثير منهم إلى الجبر وإلى القول بنقض العدل، وسيأتي القول عليهم فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وقال قوم منهم يسمون العنانية، أصحاب عنان بن داود، أن الله تعالى ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا صورة، ولا يجوز عليه التحرك والنزول، ويقولون بالعدل وينفون الجبر، هكذا ذكر هذا أبو عيسى في كتاب المقالات، وإنما يخالفوننا في نبوة محمد عليه السلام وفي جواز نسخ الشرائع، وسيأتي القول في ذلك إن شاء الله تعالى.

---

١٢ القدر] العدد، د ١٣ بنقض] ببعض، د ١٤ عنان] عاني، د

فصل

فأما البراهمة فإنما سموا بهذا الاسم لأن رئيسهم كان يقال له إبراهيم، فإنهم قالوا أن الله تعالى واحد حكيم، وأنكروا الرسل والشرائع، وموضع الكلام عليهم في باب النبوات.

فأما مذاهب الهنود فكثيرة، لا طائل في ذكرها، وأكثرهم عباد أصنام، ويعتقدون الرسل من الملائكة وأنها جاءتهم على صور البشر وأمروهم ونهوهم وأنهم أمروهم بأن يتخذوا أصناماً على صورهم فيعبدونها، هكذا ذكره الحسن بن موسى، والكلام على هؤلاء يدخل في الكلام على عباد الأصنام.

ذكر مقالة عبدة الأصنام

حكى الحسن بن موسى عن قوم ممن بحث عن أمور العالم وعرفها، منهم جعفر بن محمد المنجم أبو معشر، أن كثيراً من أهل الهند والصين كانوا يعتقدون أن لله تعالى ملائكة، وكانوا يعتقدون أن الله تعالى جسم وصورة كأحسن الصور، وأن الملائكة أجسام لها تمام وحسن، وأن الله تعالى وملائكته محتجبون بالسماء، فدعاهم ذلك إلى أن اتخذوا أصناماً على صورة الله تعالى عندهم، وبعضها على صور الملائكة، وكانوا يعبدونها يقربون لها القرابين، ويقدرون فيها أنها تنفعهم، فلم يزالوا كذلك حتى قال لهم بعض من كان عندهم بمنزلة الأنبياء أن الأفلاك والكواكب أقرب الأجسام المرئية من الله تعالى وأنها حية ناطقة، وأن الملائكة تختلف فيما بينها وبين الله تعالى، وأن كل ما يحدث في العالم فإنما هو على قدر ما تجري عليه حركات الكواكب عن أمر الله تعالى، فتقربوا إليها وعظموها، فقربوا لها القرابين لتنفعهم.

---

٥ الهنود] اليهود، د

فمكثوا على ذلك دهراً، فلما رأوا الكواكب تختفي بالنهار وفي بعض أوقات الليل وبما يعرض لها من الغيوم أشار عليهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا بها أصناماً ليروها في كل وقت، فجعلوا أصناماً على عدد الكواكب المشهورة الكبار، وهي السبعة المتحيرة، وكان كل صنف منهم يعظم كوكباً معلوماً ويعرف له خلاف ما للآخر، وكانوا يعتقدون أنهم متى عظموا تلك الأصنام تحركت لهم الكواكب بما يحبون، وبنوا لكل صنم منها بيتاً سموه باسم الكواكب، وزعم بعض الناس أن بيت الله الحرام كان بيت زحل، وإنما بقي لأن زحل يدل على البقاء أكثر من سائر الكواكب، فلم يزالوا على ذلك حتى ظهر بوذاسف الملك بأرض الهند، وكان هندياً، وذلك زعموا في أيام طهوررث ملك فارس، فادعى بوذاسف النبوة، ودعاهم إلى الزهد وجدد عندهم عبادة الأصنام، وذكر أهل فارس أن جم الملك أول من عظم النار، ودعا الناس إلى ذلك لأنها تشبه ضوء الشمس والكواكب، قال: لأن النور أفضل من الظلمة.

ثم اختلف الناس بعد ذلك، فعظّم كل قوم ما يرون تعظيمه من الأشياء تقرباً إلى الله تعالى، ثم نشأ عمرو بن لحي، فساد قومه بمكة، فاستولى على أمر البيت، ثم صار إلى مدينة البلقاء بالشام، فرأى قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها فقالوا: هذه أرباب نتخذها، نستنصر بها ونستسقي بها فنسقى. فطلب منهم واحداً، فدفعوا إليه هُبل، فصار به إلى مكة وإلى الكعبة ومعه أساف ونائلة، ودعا الناس إلى تعظيمها وعبادتها ففعلوا، وزعم أهل التاريخ أن ذلك في أول ملك سابور ذي الأكتاب إلى أن أظهر الله تعالى الإسلام فأحرقت. ثم ذكر أبو محمد الحسن بن موسى بيوت الأصنام التي كانت في الأرض ومواضعها من أقاليم الأرض، ثم ذكر بيوت النيران، ولا طائل في ذكرها.

واعلم أنه ليس في المذاهب أسخف من مذهب عباد غير الله تعالى، وبطلانها يعرف ببديهة العقل، وقد أكثر الله تعالى في كتابه من التنبيه على بطلان ذلك بما لا مزيد عليه في الجلاء والظهور واللزوم، نحو قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [٧ الأعراف ١٩٤-١٩٨] وقوله ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾

---

٥ منها] بينها، د ٨ طهوررث] ظهوررب، د ١٠ جم] لحم، د ١٣ لحي] نحا، د

[١٣ الرعد ١٦] وقوله ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ إلى قوله ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [٣٥ فاطر ١٣-١٤] وقوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾ إلى قوله ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [٢٢ الحج ٧٣-٧٤] إلى ما لا يكاد يحصر كثرة، وقد خيبهم الله تعالى فيما كانوا يرجونه من شفاعة الأصنام في مثل قوله ﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدّاً﴾ [١٩ مريم ٨٢] إلى غيره من الآيات.

وجملة هذه التنبيهات أن العبادة حق مخصوص، وهو نهاية التعظيم والتذلل للمعبود، وذلك لا يليق إلا بالله تعالى خالق العباد ومالك أصول النعم التي يستحق بها العبادة، ومالك الجزاء على العباد، وقد تقرر في العقل أنها لا تحسن ولا تستحق إلا لله تعالى، وكيف تحسن لمن هو مثل العابد أو دونه بدرجات؟ ولا يحسن أيضاً عبادتها تقرباً إلى الله تعالى، فإن قالوا: إنا نعبدها ونتخذها قبلة، كما تصلون أنتم للقبلة، قيل لهم: إنا نصلي لله تعالى نحو القبلة لورود أمر الحكيم تعالى بذلك، وأنتم تعبدون الأصنام، فافترقنا. فإن قالوا: إنا نعبد الله تعالى ونتخذها قبلة فقط، كما تصلون أنتم نحو القبلة، قيل لهم: هذا الدفع غير مقبول منكم، لأنا نعلم أنكم تعبدونها، وقد حكى الحكيم تعالى هذا عنكم، فكيف نصدقكم في هذا الدفع؟ وبعد، فإن كان الأمر كذلك فما دليلكم السمعي على أن الله تعالى أمركم بأن تتخذوها قبلة في عبادته تعالى؟ لأن ذلك مما لا يمكن استدراكه بأدلة العقل، ولن يجدوا إلى دلالة شرعية على ذلك سبيلاً، فظهر بطلان الدفع الذي تمحلوه، كما بطل ما انتحلوه، ولله الحمد كثيراً.

---

٣ مَا] وما، د ٦ التنبيهات] التنبهات، د ١٠ ونتخذها] ونجدها، د

الكلام في العدل

اعلم أن قولنا: عَدْلٌ، في أصل اللغة هو مصدر قولهم: عَدَلَ يعدل، وهو إذا أنصف الغير بفعل ما يجب له أو يستحق عليه، وترك ما لا يستحق عليه، ولهذا يوصف الثواب والعقاب بأنه عدل، ويوصف ترك الزيادة على المستحق من العقاب بأنه عدل. وذكر قاضي القضاة بأن العدل هو كل فعل حسن تعدّى إلى الغير بنفع أو دفع ضرر، والتزم على هذا أن يكون ابتداء التفضل عدلاً، قال: ولهذا يوصف الله تعالى عادلاً بابتداء الخلق. ثم تعارفه المتكلمون في العلوم التي يعرف بها أن أفعاله تعالى كلها حسنة، لا قبيح فيها، ويدخل في ذلك إنصافه غيره فيما يجب له أو يحق عليه، وقد يستعمل اسم العدل في المستكثر من إنصاف الغير، ولهذا يوصف تعالى بأنه عدل، وغرضنا بذكر العدل هاهنا [ما] قدمناه مما تعارفه المتكلمون.

باب في قسمة مسائل العدل وترتيبها

اعلم أن مسائل العدل على ضربين، أحدهما الكلام في أفعاله تعالى، والثاني الكلام فيما لأفعاله به تعلق. فأما الكلام في أفعاله فهو الكلام في أحكامها من حسنها ووجوبها وكونها مندوبة ونفي القبح عنها، وأما الكلام فيما تتعلق به أفعاله أو نفيها فهو نحو أفعال العبيد التي يتعلق بها أمره تعالى ونهيه أو خبره، فإنا نستدل بذلك على حسن تلك الأفعال أو وجوبها أو كونها مندوبة أو قبحها، ونحو إظهار المعجزات على مدّعي النبوة، فإنا نستدل بها على كون المدعي صادقاً في دعواه، وكذلك خبره، فإنا نستدل به على أحكام أفعال عبيده، وقد نستدل به على كون مخبره أو نفي كونه، سواء كان ذلك المخبر من فعله تعالى أو من فعل غيره، ولذلك نستدل بوعده ووعيده على أنه سيفعل ما وعده أو توعده، كما نستدل به على وجوب الثواب وحسنه وحسن العقاب. وأما نفي

---

١٩ غيره] عليه، د

أفعاله فإنه يجري مجرى أفعاله في الاستدلال به على أحكام أفعال غيره، ولذلك نستدل بنفي إظهار المعجزة على أن المدعي للنبوة كاذب في دعواه، وعلى قبح ما شرعه من الشرائع، والكلام في أفعاله تعالى أصل الكلام فيما لأفعاله به تعلق، لأنه لولا علمُنا بحسن أفعاله وأنه لا قبيح فيها لما علمنا حسن أفعال غيره التي يتعلق بها أمره.

والكلام في هاتين المسألتين من أحكام أفعاله وأحكام ما تتعلق به أفعاله يتفرع على أصل واحد، وهو أنه تعالى حكيم يستحيل أن يفعل القبيح أو أن يخلّ بالواجب في الحكمة، وأنه يجوز أن يفعل الحسن، لأنا متى علمنا ذلك أمكننا أن نعلم أن جميع ما فعله حسن، وأنه لا يأمر إلا بالحسن ولا ينهى إلا عن القبيح، وأنه لا يخل بالواجب في الحكمة، ولا يخبر عن شيء إلا وهو على ما أخبر به، وأنه لا يصدّق بإظهار المعجزة إلا من هو صادق.

ثم من بعد نكلم المخالفين لنا في مسائل العدل، والكلام معهم فيها إما أن يقع في حسن الفعل، فنثبت نحن حسنه ونضيفه إليه تعالى، كحسن التكليف وعقاب العاصي، والأمراض، والمخالف ينفي حسنه ويمنع من إضافته إليه تعالى، وهم الملحدة والثنوية، وإما أن يقع في قبحه، فنثبت نحن قبحه وننفيه عنه تعالى، نحو تكليف ما لا يطاق وتعذيب الأطفال وإرادة القبيح، والمخالف يضيفه إليه، وهم المجبرة ومن يجري مجراهم كالأشعرية، وإما أن يقع في وجوبه، فنثبت نحن وجوبه ونبين أنه لا يجوز أن يخل به كالأصلح في الدين، والمخالف ينفي وجوبه، فيجوز أن يخل به تعالى، وهم نفاة اللطف، ويدخل في ذلك الأصلح في الدنيا، فبعض شيوخنا يعتقدون وجوبه وبعضهم ينفون وجوبه، ولن تتم معرفة حسن أفعاله وإضافتها إليه ونفي القبيح منه تعالى ووجوب ما يجب عليه إلا بعد معرفة حقيقة أحكام الأفعال من كونها حسنة أو واجبة أو قبيحة، وما ينقسم إليه كل قسم منها. ويتبع ذلك الكلام في وجوه الحسن والقبح والوجوب، وأنها إنما تكون كذلك لوجوه تقع عليها، لا للأمر والنهي، ولا بد من بيان حقيقة الفعل أولاً، ثم نعلم أحكامه، ويدخل فيما ننفيه عنه تعالى من الأفعال القبيحة

---

٥ هاتين] هذين، د **١٥** يضيفه] يضيف، د **١٧** نفاة] اصحاب، د **٢١** أو قبيحة] وقبيحة، د

إثبات الكلام فعلاً له، ثم نضيف إليه من الكلام ما يحسن دون ما يقبح، وما يقوله أصحابنا من إثبات الإرادة فعلاً له ونفي إرادة القبيح عنه.

فصار الكلام في العدل يدور على أصول أربعة، أحدها الكلام في الأفعال، لأنه لا بد من معرفة حقيقة الفعل حتى تعرف أحكامه، [وثانيها الكلام في أحكام الأفعال] ولا بد من إثبات بعض الأفعال ووجوه الأحكام، لأنه لا يمكن نفي القبيح عنه تعالى إلا إذا علم أنه يقبح لوجه يصح وقوعه منه تعالى على ذلك الوجه، وثالثها الكلام فيما يجوز أن يضاف إليه تعالى وما لا يجوز أن يضاف إليه، ورابعها الكلام في العبادات، وهو الكلام فيما تتعلق به أفعاله من حسن ما تعبد به وقبح ما منع منه. وينبغي أن تقع البداية بالأصل الذي تتفرع عليه مسائل العدل، وهو إثبات حكمته تعالى، إلا أنه لما لم يصح أن نعلم أنه لا يختار القبيح وإنما يختار الحسن، وأنه لا بد من أن يفعل الواجب، إلا بعد أن نعلم حقيقة هذه الأشياء، وبعد أن نعلم وجوه الأفعال وما له تحسن أو تقبح أو تجب، ولم تصح معرفة ذلك إلا بعد أن نعرف حقيقة الفعل، وجب أن نقدم ذكر ذلك على هذا الأصل، وكذلك فلا يصح أن نعلم أنه لا يختار القبيح إلا إذا علمنا أنه قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً منه، ثم يصح أن نعلم من بعد أنه لا يختاره لحكمته، وكان العلم بذلك مترتباً على أن نعلم أن أحدنا قادر على القبيح وعلى الحسن، ومتى يختار القبيح أو لا يختار، ومتى يفعل الحسن، ومتى يجوز أن يخل بالواجب، ثم يصح أن نعلم مثل ذلك فيه تعالى، فلا بد من تقديم كل ذلك على هذا الأصل.

ثم نتكلم في هذا الأصل، ثم نتكلم من بعد في إثبات ما هو فعل له، كالإرادة على قول أصحابنا، وأن الكلام فعله، ثم نتكلم فيما ننفيه عنه تعالى من القبائح، ويدخل في ذلك إثبات العبد فاعلاً لتصرفه، وهو الكلام في المخلوق، وما يتصل بذلك من القول في الكسب والتولد والاستطاعة، وإذا تكلمنا في كون العبد فاعلاً تكلمنا من بعد في كونه مكلفاً، وهو الكلام في التكليف وما يتصل به من القول في انقطاع التكليف، وما لا بد منه في التكليف كاللطف، وهو الأصلح في الدين، ثم نتكلم فيما لا يجوز أن يخل به، كالأصلح في الدين والعوض، ويتصل بذلك الكلام في النبوات، ثم نتكلم في حسن

---

٨ منه] به، د

ما تعبد به، ثم نتكلم فيما يستحق بما تعبد به، وهو الكلام في الوعد والوعيد، ثم نتكلم فيما يتصل بالمنع من الأفعال التي يتعلق بها الوعيد، أو الحث على ما يتعلق به الوعد، وهو الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم نتكلم فيما تعبدنا به من إجراء الأحكام على المكلفين وما يتصل بذلك من أسماء المدح أو الذم، وهو الكلام في المنزلة بين المنزلتين، لأن ذلك يجري مجرى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتصل بذلك الكلام في الإمامة، لأن الأئمة هم الأصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأنه تتصل به إقامة الحدود، ولا يقيمها إلا الأئمة ومن يلي من قبلهم، ثم نتكلم من بعد فيما تعبدنا به من الدعاء والثناء على الله تعالى، ويدخل في ذلك ذكر معاني أسمائه الحسنى وصفاته العلى، وقد تم الكتاب، إلا أنا وعدنا في هذا الكتاب أن نتكلم في آخره في المسائل الدقيقة، كمسألة الجزء وغيرها مما ليس له كثير تعلق بالتكليف، فنتكلم فيها بعد الكلام في جميع ذلك إن شاء الله تعالى، وكل واحد من هذه الأصول ينشعب إلى أبواب وفصول لا بد من ذكرها ليتم الكلام في كل أصل من هذه الأصول وينفصل العلم بها، ونحن نأتي بجميع ذلك بعون الله تعالى وحسن توفيقه.

باب في ذكر حقيقة الفعل

حده قاضي القضاة بأنه الذي حدث عن قادر، ثم سأل نفسه بأنه كان ينبغي في أهل اللغة أن لا يعلموا الفعل، لأنهم لا يعلمون القادر ضرورة، وليسوا بأصحاب نظر فيتعلمونه باكتساب، وأجاب بأن حقيقة القادر من هو على صفة لأجلها يصح منه الفعل، وهذا العلم يحصل بتأمل يسير، فلا يجوز في أهل اللغة أن يجهلوه، بل يعلمون وقوع التصرف بحسب المقاصد ويفصلون بين ما يصح وجوده من زيد وبين ما يتعذر عليه، وذكر أيضاً أن غرضنا بذكر القادر في الحد هو أن يعلم صحة الفعل منه، فإذا علم وقوعه بحسب دواعيه فقد علم صحته بينة، وهذا هو العلم بكونه قادراً على الجملة.

٢ الوعيد] الوعد، د **٩** أن] انا، د

واعترض شيخنا أبو الحسين هذا الحد في كتاب غرر الأدلة باعتراضين، أحدهما أن حقيقة الفعل لو كان هو ما قاله لوجب فيمن علم كون زيد فاعلاً أن يعلم أنه حدث منه وهو قادر عليه، وليس هذا من قولهم، لأنهم يستدلون بكونه فاعلاً على كونه قادراً، والذي حكيناه عن قاضي القضاة هو جواب عن هذا الاعتراض، وله أن يقول لقاضي القضاة: إن العلم بكون القادر قادراً ليس هو العلم بصحة الفعل منه، ولا هو العلم بوقوعه بحسب دواعيه، بل هو العلم بأنه مختص بأمر لأجله صح الفعل منه، ولأجله وقع بحسب دواعيه، فإن كان العلم بوقوعه بحسب دواعيه يتبعه العلم بأنه لا بد من أمر يختص به يصح منه لأجله الفعل لم يكن ذلك إلا بطريقة الاستدلال، وقد قلتَ أيضاً أنه يعلم ذلك بتأمل، لأنه ليس بملجأ إليه إن لا يعلمه فعلاً ولا يعلم المحدث فاعلاً، فإن قال: كذلك نقول، قيل له: إن أهل اللغة بأسرهم يسمون من علموا وقوع الفعل بحسب دواعيه فاعلاً حتى صبيانهم، وليس يمكن أن يدّعى على الكل وعلى صبيانهم أنهم استدلوا هذا الاستدلال، وعلى أن عنده أنه لا بد في صحة الفعل من كمال العقل، والصبيان ليسوا بكاملي العقول.

وأما الاعتراض الثاني، وهو أن أصحابنا يحدّون القادر بأنه هو الذي يصح منه الفعل، فيذكرون الفعل في حد القادر، فإذا ذكروا القادر في حد الفعل فقد فسروا كل واحد منهما بالآخر. وحد الشيخ أبو الحسين الفعل بأنه هو الحادث بحسب الدواعي، قال: وقد دخل في ذلك المتولد من الأفعال، لأنه إذا وقع بحسب السبب، والسبب واقع بحسب الدواعي، فقد وقع المسبب أيضاً بحسب الدواعي، وكثير من المتولدات يظهر وقوعه بحسب الدواعي، والداعي معلق به أصلاً، ويدخل المسبب في الداعي تبعاً له، كالكتابة وما أشبهها، ودخل فيه الواقع من الساهي والنائم لأنهما يفعلان بحسب الداعي، لكنهما لا يذكرانه. قال: ولك أن تقول أن الفعل الاختياري هو الحادث على جهة الصحة، وهذا الحد مستمر أيضاً على قول من يقول: إن الساهي والنائم يفعلان من دون داعٍ، لأنه يقع منهما على سبيل الصحة. وإنما قلنا أن هذا هو حد الفعل

---

١٣ ليسوا] ليسو، د   ١٩ والداعي] والدواعي، د | المسبب] السبب، د | الداعي] الدواعي، د
٢٣ منهما] بينهما، د

الاختياري لأن إنما يحدّ بما يعقل من معناه، والمعقول من الفعل الاختياري هو الذي وقع من المختار بحسب دواعيه واختياره، ولن يقع كذلك إلا وهو واقع على سبيل الصحة. وإذا عرف حقيقة الفعل سهل معرفة حقيقة الفاعل وأنه الذي يحدث به الفعل على سبيل الصحة، أو الذي وقع منه الفعل بحسب دواعيه، وليس المعقول من الفاعل المختار إلا هذا، لأنه لا يعقل من كونه فاعلاً مختاراً إلا أنه مؤثر في وقوع فعله بحسب دواعيه، والمعقول من كونه مؤثراً في الشيء هو أن يكون الشيء واقعاً به.

فأما ما يقوله الفلاسفة من تسمية الموجب فعلاً [فاعلاً] له فإن كان ذلك اصطلاحاً منهم لم يكن به بأس، لأن الغرض بما يصطلح عليه من الألفاظ هو إفهام المعاني، فإذا سموا ما يعنونه باسم الفاعل والفعل صح غرضهم بالاصطلاح، وإن كانوا يدعون ذلك على اللغة العربية فالظاهر من تسمية الفعل والفاعل ما ذكرناه من وقوع الشيء بحسب الدواعي، ولهذا لا نفهم منه عند الاطلاق في لغتهم إلا ما ذكرناه. وأيضاً، فاستعمالهم وتواضعهم تابع لما يظهر من الأمور، والظاهر من المؤثرين في الحوادث الغالبة الكثيرة ليس إلا الفاعل المشاهد، فأما الحوادث التي لا يشاهد محدثها مما يضيفه القوم إلى الموجبات فيحتاج فيه إلى أنظارهم، والعرب ليسوا منها في شيء، فمن أين لنا أنهم اعتقدوا ما اعتقده القوم وسموا تلك الحوادث فعلاً، وسموا موجبها فاعلاً؟ ولسنا نمتنع أن يستعمل ذلك أهل اللغة في بعض الموجبات على جهة التشبيه والتوسع، والحقيقة ما ذكرناه، والكلام في ذلك كلام في عبارة فيتساهل فيه. وأما أهل النحو فإنهم يعنون بالفاعل معنى غير الذي نعنيه وغير الذي يعنيه الفلاسفة.

باب ذكر أحكام الأفعال على الجملة

اعلم أنا نعني بأحكام الأفعال هاهنا ما ينقسم إليه الفعل من كونه حسناً ومندوباً إليه وواجباً أو قبيحاً، وكل واحد من ذلك ينقسم إلى أقسام ويوصف بأوصاف، ونحن

---

٦ والمعقول] المعقول، د ٩ سموا] سوا، د ١٢ تابع] مانع، د

نذكر حقيقتها على الجملة، ثم نبين أن في الأفعال ما له هذه الأحكام، ثم نذكر أقسامها وأوصافها إن شاء الله تعالى. فنقول: إنا نصف الفعل بأنه حسن ونعني به أنه لا يستحق به الذم على وجه، وما هذا حاله قد يستوي فعله وأن لا يفعل في أنه لا يستحق بفعله مدح ولا ذم، وقد يكون فعله أولى من أن لا يفعل، فيستحق بفعله المدح ولا يستحق بأن لا يفعله الذم، فيوصف بأنه مندوب إليه إذا صح أن يرغب فيه فاعله، وقد يستحق بفعله المدح وبأن لا يفعله الذم على بعض الوجوه، فيوصف بأنه واجب، وقد يستحق بفعله الذم على بعض الوجوه فيوصف بأنه قبيح. وهذه هي الأصول في أحكام الأفعال، وما عدا ذلك مما يوصف به الفعل من الأوصاف يرجع إليها، نحو وصف الحسن بأنه حلال وطِلق، ونحو وصف المندوب إليه بأنه تفضل وإنعام وتطوع ونفل وسنة، ونحو وصف القبيح بأنه محظور محرم ومكروه، إلى غير ذلك من الأوصاف، ونحن ننبه على ثبوت هذه الأحكام للأفعال، ثم نذكر حدودها على التفصيل، ثم نذكر أقسامها إن شاء الله تعالى.

باب في إثبات الحسن من الأفعال

اعلم أنه لا يحتاج في إثبات ذلك إلا إلى التنبيه دون الاستدلال، لأن كل عاقل يعلم أن في الأفعال ما لا يستحق به الذم، نحو أكل ما ينفع وليس فيه مضرة على أحد، ولا فيه وجه من وجوه القبح، فهو إذن ثابت متقرر في العقل على الجملة، ثم ينفصل ويتميز عما ليس بحسن بما ذكرناه في حده، وهو أنه لا يستحق به الذم على وجه، لأن غرضنا بقولنا في الحد: على وجه، هو أن نميز الحسن عن كثير من القبائح، نحو الصغائر، فإن فاعلها لا يستحق بها الذم، فلو اقتصرنا في حد الحسن بنفي استحقاق الذم به للزمه الصغائر من الذنوب، فاحترزنا عن ذلك بقولنا: على وجه، لأن الصغيرة، وإن كان لا يستحق بها الذم لما يستحق فاعله من المدح والثواب، فإنه يصح أن يستحق به الذم على بعض الوجوه، وهو أن لا يستحق فاعلها من المدح والثواب ما يزيد على الذم الذي تؤثر في استحقاقه الصغيرة، فأما الحسن فإنه لا يجوز أن يستحق

به الذم على وجه من الوجوه، فقد تميز بهذا عما يقابله من القبيح. وهذا أيضاً احتراز عن أفعال الصبيان والبهائم التي تقع على وجه الظلم، فإنها قبيحة على طريق شيوخنا، ولا يستحق بها الذم، إلا أنها مما يصح أن يستحق بها الذم على بعض الوجوه، وهو إذا قدرنا فاعلها ممن كان يصح منه الاحتراز منها لقبحها. ويدخل في حد الحسن المندوب إليه والواجب لأنهما حسنان، وإن كانا مع حسنهما يختصان بوجه زائد.

فأما هل في الأفعال ما ليس بحسن ولا قبيح فقد ذكر قاضي القضاة أن الفعل قد يقع ولا يكون له صفة زائدة على حدوثه، وذلك كفعل الساهي والنائم، وحكى ذلك عن الشيخين أبي علي وأبي هاشم، وحكى عن الشيخ أبي عبد الله أن ذلك إنما يصح في أفعالهما التي لا نفع فيها لأحد ولا دفع ضرر، ولا ضرر فيها على أحد، فأما إذا كان فيها نفع ولا مضرة فيها أزيد من نفعها فإنه ينبغي أن تكون حسنة، وإذا كانت مضرة ولا نفع فيها أزيد على مضرتها فإنها تكون ظلماً، فلا بد من أن تقبح. واستدل للقول بأن في الأفعال ما ليس بحسن ولا قبيح، فقال: إن الحسن أو القبيح لا بد لهما من وجه زائد على حدوثها حتى يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً، لأنه لو حسن لوجوده فقط، أو قبح لذلك، لزم أن يكون الفعل الواحد حسناً قبيحاً، وفساد هذا معلوم ضرورة، فلا بد من وجه زائد على الوجود، وإذا صح ذلك لزم فيما عري من الوجهين الزائدين على الوجود اللذين لهما يحسن الفعل ويقبح أن لا يكون حسناً ولا قبيحاً. ثم سأل نفسه بأنه هلا قلتم أن ذلك الفعل يكون حسناً لأنه ليس بقبيح، كما تقولون فيما ليس بموجود أنه معدوم، وفيما ليس بثقيل أنه خفيف؟ وأجاب بأن ذلك إنما يصح في الصفتين اللتين ترجع إحداهما إلى إثبات أمر والأخرى إلى نفيه، وقد بينا أن الحسن لا بد فيه من أن يكون له وجه زائد على وجوده، وإلا لزم أن يكون حسناً غير حسن. وليس لأحد أن يقول: كيف يصح أن يعرى الفعل من الحسن والقبح، ولو جاز ذلك لجاز أن يعرى الشيء من عدم ووجود؟ لأن ذلك إنما يستحيل في الصفتين اللتين ترجع إحداهما إلى إثبات الأمر والأخرى إلى نفيه، لأن الأمر لا يخلو من نفي أو إثبات، فأما الحسن

---

١٠ نفعها] نفعه، د **١٩** إحداهما] أحدهما، د. **٢٢** الشيء] المشي، د | ووجود] أو وجود، د إحداهما] احدهما، د **٢٣** والأخرى] والآخر، د.

والقبح فإنهما يرجعان إلى إثبات حكمين، فإن الظلم يقبح لوجه زائد على الوجود، وهو كونه ظلماً، والحسن أيضاً يحسن لوجه زائد، وهو حصول غرض فيه مع تعريه من وجوه القبح، فصح أن يكون بينهما واسطة، وهو ما يعرى من الوجهين، وذلك ظاهر في فعل الساهي والنائم.

ثم سأل نفسه وقال: هلا حكمتم أن هذا الفعل قبيح من حيث لم يقصد به فاعله غرضاً ما، ولا هو في حكم المقصود إليه، وهذا هو العبث؟ وأجاب بأن العبث هو الفعل الواقع من العالم بحاله أو في حكم العالم إذا لم يقصد به ما ذكرته، وذلك لا يتأتى في فعل النائم. وهذا هو قول الشيخين، وأطلقنا القول في ذلك ولم نقصد التفصيل الذي ذكره الشيخ أبو عبد الله. ومثّل الشيخ أبو عبد الله ما فصله بضرب النائم غيره، فإنه بصفة الظلم، ولو حك جرب نفسه أو غيره، فالتذ به، فقد حصل فيه نفع، فكان بصفة ما يحسن في حال اليقظة. وهذا الذي ذكره إنما يستقيم على قولهم، وهو أن النائم يفعل من دون غرض وقصد، فأما على ما بيناه وعلى قول شيخنا أبي الحسين، وهو أنه لا بد للنائم من غرض حتى يفعل، وإن كان لا يذكره، فلا يستقيم، ثم الكلام بعد ذلك في أنه هل يقبح فعله أو يحسن سيظهر فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ومن حكم الحسن الذي حددناه أن يكون للقادر عليه المتمكن منه العالم بحاله أن يفعله، ومتى فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذم به ولا مدخل، فلذلك يصح أن يحد أيضاً بأنه لا مدخل له في استحقاق الذم أو لا تأثير له في استحقاق الذم. ويوصف الحسن بأنه مباح، ومعناه أنه حسن وأن مبيحاً أباحه، لأن المباح مفعول من الإباحة، ومعنى الإباحة أنه أعلمه حسنه أو دله على ذلك، وأزال عن فعله الحظر والمنع بالزجر أو الوعيد، ومتى أطلق أفاد أن الله تعالى أباحه، وجوز الشيخ أبو هاشم أن توصف أفعال أهل الجنة بأنها مباحة، لأن الله تعالى يعلمهم حسنها ويرفع المنع منها، ولما ذكرناه لا يصح وصف أفعال البهيمة والصبي إذا كانت نافعة غير ضارة ولا فيها وجه من وجوه القبح بأنها مباحة، وإن كانت لا مدخل لها في استحقاق الذم، لما لم يمكن إعلامهما بحسنها، وكذلك لا توصف أفعاله تعالى بأنها مباحة لأن الإعلام بحسنها لا يصح فيه

---

١٢ أبي] + علي، د **١٥** الحسن] للحسن، د | منه] من، د **٢٣** يمكن] يكن، د

تعالى. فإن قيل: أليس شيوخكم يقولون أن في أفعاله تعالى ما هو كالمباح، نحو ذم العاصي وعقابه، قيل له: إنهم يعنون بذلك أنه تعالى لا يستحق بفعل العقاب الذم، لأن هذا من حكم المباح، وكما أن هذا من حكمه فكذلك من حكم المباح أن لا يستحق بأن لا يفعله المدح، وليس هذا سبيل عقابه تعالى العاصي، لأن من صفته أنه تعالى لو لم يفعله لاستحق بذلك المدح، فلذلك قالوا: هو كالمباح، تشبيهاً له بالمباح لمشاركته له في حكم واحد، ولم يطلقوا عليه اسم المباح. ويوصف المباح بأنه حلال البهيمة بذلك.

وذكر قاضي القضاة أن المباح يوصف بأنه جائز وصحيح، وأنه حسن، ومعنى ذلك أنه حسن من فاعله وأنه لم يمنع منه، وأنه حصل به الغرض، وهو معنى وصفه بأنه صحيح، ومن حكم المباح أن لا يكون في فعله ذم ولا مدح ولا ثواب ولا عقاب، وإذا لم يفعله لم يكن في ذلك ذم ولا مدح ولا ثواب، ولو كان في فعل المباح ثواب لرغّب الله تعالى في فعله، ولوصف بأنه مندوب إليه، ولم يوصف بأنه مباح. فإن قيل: أليس التقاضي بالدَّين، إذا كان لا يستضر بتركه ويشهد المديون بقضاء الدين، يوصف بأنه مباح وإن كان يستحق المدح بأن لا يفعله؟ قيل له: الأولى أن يقال: إن ذلك كالمباح، كما قالوا في عقاب الله تعالى العاصي، ولا يطلق عليه القول بأنه مباح، أو يقال فيه: إنه لا بأس به، كما يقول الفقهاء في الفعل الذي فيه أدنى كراهة، نحو كراهة النبذ بهبة: إنه لا بأس به.

فصل

وإذا علم من حال الفعل الحسن أنه متى فعله فاعله استحق به المدح والثواب، وإذا لم يفعله لم يستحق به الذم والعقاب، وصف بأنه مندوب إليه وبأنه ندب، ومعنى ذلك أن باعثاً بعث عليه، ونادباً ندب إليه، ولذلك لا توصف أفعاله تعالى التي هي نعم مبتدأة منه تعالى على العبد بأنها ندب أو مندوب إليها، لأن البعث عليها لا يصح فيه

---

١٥ النبذ] التنزيهة، د

تعالى، وهذا المعنى، وإن كان حاصلاً في الواجب، وهو البعث على فعله، إلا أن المندوب يفيد في العرف أنه بعث على فعله من غير إيجاب، ولذلك يحدّ الندب بأنه هو الذي يستحق بفعله المدح والثواب، ولا يستحق بأن لا يفعله ذم ولا عقاب، وإذا كان ما هذا حاله نفعاً موصلاً إلى الغير، وكان معظم غرض فاعله أو جل غرضه هو نفع ذلك الغير، وصف بأنه إحسان وإنعام وتفضل، وتوصف نعم الله تعالى على العبد بذلك، ويوصف الندب بأنه مرغب فيه، ومعناه في العرف أنه تعالى رغّب فيه بالثواب من الله تعالى [من] غير إيجاب، ويوصف بأنه مستحب، ومعناه في العرف أنه أحبه الله تعالى وليس بواجب، ويوصف بأنه نفل، ومعناه أنه طاعة غير واجبة، ويوصف بأنه تطوع، ومعناه أنه قربة غير واجبة، وأن المكلف انقاد إليه من غير حتم وإيجاب، ويوصف بأنه سُنة، ومعناه في عرف الشريعة أنه طاعة غير واجبة، وأن الرسول عليه السلام داوم على فعله، ولذلك يذكر في مقابلة الواجب، فيقال: هذا الفعل واجب أم سنة.

وذكر قاضي القضاة أن الواجب يوصف أيضاً بأنه سنة، ولهذا يوصف الختان بأنه سنة، ولا يراد بذلك أنه غير واجب، والذي تقدم أظهر في عرف الفقهاء. فإن قيل: لم قلتم أن من حكم الندب أن لا يستحق بأن لا يفعله الذم، وقد علمتم أن الفقهاء يذمون من أعرض عن جميع السنن والنوافل؟ قيل له: إنهم لم يذموه على إخلاله بها، لكنهم استدلوا بذلك على استهانته بالخير الكثير، فإن النفل خير موضوع على ما روي في الخبر عنه عليه السلام، والنفوس تستنقص من هذا، وهذه في الخيرات.

فصل

وإذا علم من حال [الفعل] الحسن أنه إذا لم يفعله العالم به أو المتمكن من العلم به استحق بالإخلال به الذم إذا لم يمنع مانع من استحقاقه الذم، نحو أن يستحق من المدح أكثر مما يستحقه على الإخلال بذلك الحسن من الفعل، أو بأن يفعل ما يقوم

مقامه، أو كان يقوم فعل غيره لمثل ذلك الفعل مقام فعله، أو ظن أن ذلك الغير فعله، لأن كل هذه الوجوه مانع من استحقاقه الذم بالإخلال به، وصف بأنه واجب، ولذلك يحدّ الواجب بأنه الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، أو يقال: للإخلال به تأثير في استحقاق الذم، أو يقال: هو ما إذا لم يفعله من قبل أنه واجب عليه استحق الذم بذلك على بعض الوجوه، وإنما لم يحد بأنه الذي يستحق الذم بالإخلال به لأنا لو اقتصرنا على ذلك لخرج من الحد الواجب الذي الإخلال به صغير ممن أخل به، ويخرج منه الواجب الذي يقوم [فعل] مقامه في وجه الوجوب، وهو الواجب المخير فيه، أو الذي يقوم فعل غيره مقام فعله كالواجب على الكفاية، كالجهاد ونحوه، لأن هذه الواجبات، وإن لم يستحق الذم بالإخلال بها، إلا أن [يكون] للإخلال بها مدخل في استحقاق الذم. ألا ترى أن المخل بها إذا كان الإخلال به صغيراً، لو لم يستحق المدح الزائد على استحقاق الذم به، لاستحق به الذم، ولو لم يفعل في الواجب المخير فيه ما يقوم مقامه لاستحق الذم بالإخلال به، ولو لم يظن في الواجب على الكفاية أن غيره قام به لاستحق الذم على الإخلال به؟ وكذلك لو لم نقيد الحد بقولنا: على بعض الوجوه، لخرج من الحد ما ذكرناه من الواجبات، فقيدناه بذلك لأن على بعض الوجوه يستحق الذم بالإخلال بها على ما فصلناه.

فإن قيل: إنه كما يستحق الذم بالإخلال بالواجب فإنه يستحق المدح بفعله، فهلا ذكرتم استحقاق المدح بفعله في الحد كما ذكرتم استحقاق الذم بالإخلال به؟ قيل له: لأن الشيء يجب أن يحد بما يفهم من معناه وينبئ عن حقيقته، والذي ينبئ عن حقيقة الواجب هو أن يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، فوجب الاقتصار به في الحد. يبين هذا أنه لو كان الفعل إنما يستحق بالإخلال به الذم، وقدرنا أنه لا يستحق بفعله المدح، لما امتنع أهل اللغة من وصفه بأنه واجب. ألا ترى أن العقل يقتضي بأن كون الفعل دفعاً للضرر عن النفس جهة وجوب للفعل، ولا يقتضي بأن كونه نفعاً

١ أو ظن] وظن، د ٩ للإخلال] الإخلال، د ١٦ فهلا] فلا، د ٢١ العقل] الفعل، د
٢٢ يقتضي] يقضي، د

للنفس جهة وجوب؟ واستحقاق المدح بالفعل يجري مجرى النفع، فكيف يكون شرطاً في الوجوب، أو كيف يدخل في حقيقة الوجوب؟

وأجاب قاضي القضاة عن السؤال فقال: إن الشيء يجب حده بما يتميز به عن غيره، والقدر الذي يتميز به الواجب عن غيره هو الذي ذكرناه في الحد، فأما استحقاق المدح بفعله فإنه يشاركه في ذلك المندوب إليه. وهذا لا يصح له لأنه لو دخل في حقيقة الواجب استحقاق المدح بفعله لوجب ذكره، وإن حد هذا الوصف كذا في غيره. ألا ترى أنا نذكر في حد الواجب أنه الفعل الذي في صفته كذا، وقولنا: فعل، يشاركه فيه غيره من الأفعال لأنه داخل في حقيقة الواجب؟ وزاد الشيخ أبو رشيد رحمه الله في حد الواجب استحقاق المدح بفعله، قال: لأن الملجأ إلى الهرب لو وقف مع ظنه أنه يفترسه [السبع] لاستحق الذم على ذلك، ولم يجز أن يقال: إن الهرب واجب عليه لما لم يستحق المدح بفعل الهرب. وسأل قاضي القضاة نفسه عن الملجأ إلى الهرب في تعليق المحيط، وأجاب بما هذا معناه إن شاء الله: إن الملجأ إلى الهرب إنما يمكن أن يقدّر منه الوقوف بشرط أن يقوى داعيه إلى الوقوف، ومتى قدر ذلك منه على هذا الشرط لم يكن ملجأ إلى الهرب، فلذلك يستحق الذم على الإخلال بالهرب، وفي هذه الحالة الهرب واجب عليه. فالهرب واجب على الملجأ على التقدير. ونحن حددنا الواجب بالذي معنى الوجوب فيه ثابت.

ولقائل أن يقول: إن قولنا: واجب، اسم للفعل الموجود، وإنما يقال في المعدوم: إنه واجب عليه، فما معنى الوجوب الثابت في الواجب الموجود؟ فلا بد من أن نقول: هو كونه على الصفة التي لها يعلم أنه لو لم يأت به على تلك الصفة لاستحق الذم على بعض الوجوه. قيل له: فهذا تقدير الإخلال به بعد العلم بوجوده وأنه كان يستحق الذم به لو أخل به، وهذا المعنى حاصل في هرب الملجأ لأنا نعلم من حاله أنه على صفة لو أخل به على تلك الصفة لاستحق الذم بذلك، وهذا التقدير من دون داعٍ إلى الإخلال بالهرب، وإن لم يكن صحيحاً، فإنا نقدره والحال هذه، لننظر هل يستحق الذم على الإخلال بالهرب، ونجد من عقولنا أنه يستحقه لما بيناه، وينبغي أن يقال: إن هرب

---

١٣ منه[١]] فيه، د ١٦ بالذي] الذي، د ١٩ به] بها، د

الملجأ إليه واجب لما ذكرناه. يبين هذا أن الألفاظ التي حددنا بها الواجب كلها موجودة في فعل الملجأ، لأن للإخلال به مدخلاً في الذم، وله أثر في الذم وعلى بعض الوجوه، وإذا حصل فيه حد الواجب فقد حصل فيه حقيقته، فإذا قيل: فلم لا يستحق بفعله المدح؟ قيل له: لأن لاستحقاق المدح بفعله شرطاً، وهو أن لا يكون ملجأ إلى فعله، وهذا شرط صحيح في استحقاق المدح بالفعل. يبين هذا أن فعل الملجأ هو كالمفعول فيه، فكيف يستحق به المدح؟ ألا ترى أن الله تعالى لو ألجأ أحدنا إلى الإحسان إلى الغير وإلى قصد الإحسان بفعله لما استحق المدح على ذلك، وإن كان الفعل واقعاً بصفة الندب، لما كان ملجأ إلى فعله؟ فكذا هذا في الواجب. فأما الإخلال بالهرب إذا كان ملجأ إلى الهرب فليس بملجأ إلى ذلك الإخلال، فجاز أن يستحق الذم به لو قدر منه الوقوف.

ويوصف الواجب بأنه واجب معيَّن، وهو الذي للإخلال به بعينه مدخل في استحقاق الذم، كردّ الوديعة وما أشبهه، ويوصف بأنه مخير فيه، وهو الذي للإخلال به وما يقوم مقامه مدخل في استحقاق الذم، كالكفارات، ويوصف بأنه واجب على الأعيان، وهو الذي لا يقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن أن غيره يقوم به أو لا يقوم به، كالصلاة والصوم، ويوصف بأنه واجب على الكفاية، وهو الذي يقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن أن غيره لا يقوم به أو الشك فيه، فذلك كالجهاد، فإن الإنسان إذا ظن أن غيره يقوم به لم يستحق الذم على الإخلال به، وإن كان ذلك الغير [لا] يقوم به، ويوصف الواجب بأنه موسَّع، وهو الذي يقوم فعله في كل وقت من أوقاته مقام فعله في غيره في سقوط الغرض به وحصول المصلحة به، وذلك كالظهر أو العصر، لأن فعله في أول الوقت كفعله في وسطه وآخره فيما ذكرناه، ويوصف بأنه مضيَّق، وهو الذي لا يجوز تأخيره عن وقت بعينه، ولا يقوم فعله في غير ذلك الوقت مقام فعله، كالظهر في آخر الوقت، ويوصف الواجب بأنه فرض وبأنه فريضة، ومعناه أنه قدّر وجوبه، ومعنى تقدير وجوبه هو أنه أعلم بوجوبه أو دل عليه، ولهذا لا توصف أفعال الله تعالى الواجبة عليه بأنها فرض أو فريضة، لما لم يمكن إعلامه

---

٢ لأن] لأنه، د **١١** بأنه] به، د **١٥** كالصلاة] وكالصلاة، د **٢٤** يمكن] يكن، د

بذلك، وأصحاب أبي حنيفة يذكرون الفرض ويعنون به ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به، وما ثبت وجوبه بدليل غير مقطوع به فإنهم يصفونه بأنه واجب، كصلاة الوتر.

وأما قول الفقهاء أن الحجة النافلة يجب المضيّ فيها فإنهم يعنون بذلك أنه نفل قبل الشروع فيها، وبعد الشروع فيها تصير واجبة، والشيخ أبو علي يحد الواجب بأنه الذي يقبح تركه أو ترك سببه أو تضييعه، وربما يحده على طريقته بأنه هو ما يستحق الذم بفعل تركه، وأقوى ما اعترضوا به هذا الحد أنه يعرف الواجب واجباً من لا يعرف له تركاً ويستحسن ذم من أخل به، وإن لم يعتقد أنه فعل له تركاً، والشيخ أبو علي ينازع في ذلك ويقول: كل من عرف وجوب الفعل فقد عرف أن له تركاً قبيحاً، أو تركاً لسببه قبيحاً، وهذا منه دعوى، لأن المستلقي في دار الغير إذا أمر بالخروج منها إذا بقي مستلقياً، فإن العقلاء يصفونه بكونه مضيعاً للواجب ويذمونه على ذلك، وإن لم يخطر ببالهم أنه فعل له ضداً، وإذا علموا الواجب واجباً، وإن لم يعلموه على الصفة التي يقولها، علم أن حقيقة الواجب غير ما قاله. وأيضاً، فإن في أكثر الواجبات يعلمون قبح تركه إذا علموا له تركاً، لأنه ترك للواجب، ويعللون قبحه بذلك، فصح أن علمهم بوجوبه أصل لعلمهم بقبح تركه، فلا بد من أن تكون حقيقة الواجب غيره. وأيضاً، فإنا نعلم وجوب كثير من الأفعال على الله تعالى، نحو العوض واللطف والثواب، ولو أخل لاستحق الذم بها، وإن لم يجز أن يتركها أو يفعل تركاً لسببها، فعند هذا قال أصحاب الشيخ أبي علي: إن الواجب هو ما يستحق الذم بتركه أو بفعل قبيح يفعله في وقت الواجب أو قبله، ولو لم يفعل العوض أو اللطف أو الثواب لقبح منه فعل الآلام أو التكليف.

ذكر قاضي القضاة أن هذه الزيادة زادها محمد بن عمر الصيمري، وهذا يبطل بما تقدم من أنه يعرف الواجب واجباً من لا يعرف ما زاده، وأبطل قاضي القضاة حد الشيخ أبي علي فقال: إن الواجب إنما يعلم واجباً بصفة راجعة إليه، نحو كونه شكراً للمنعم أو دفعاً للضرر، فلا يجوز أن يجب لصفة ترجع إلى غيره، وهو قبح تركه، وإنما

---

٥ يحده] يحد، د **١٤** حقيقة] حقيقته، د **١٦** وإن] فان، د | لسببها] في لبسها، د **٢٠** الصيمري] الصميري، د

قلنا ذلك لأن الواجب مفارق لما ليس بواجب، فلا بد من أن يفارقه لما يرجع إليه. ولقائل أن يقول: ما تعني بالصفة التي يجب أن يختص بها ما يفارق غيره، أتعني به أنه يجب أن تكون حالة له أو أمراً يقترن به؟ ومعلوم أن الفصل يقع بالقرائن كما يقع بالأحوال، وعلمنا بأن للفعل تركاً قبيحاً علم باقتران أمر به، أو علم بصحة اقترانه إن علمنا وجوبه قبل وجوده. ألا ترى أنا نعلم قبح ترك الواجب لأنه ترك لواجب، وإن كان وجوبه راجعاً إلى الواجب؟ واحتج أيضاً بأنه ما من علم إلا وله ترك قبيح من الجهل، فلو وجب الفعل لقبح تركه لوجب علينا ما لا يتناهى من العلوم لأن تروكها قبيحة، فثبت أن الصحيح في حد الواجب ما قدمنا ذكره.

باب في إثبات القبيح

أما حده فهو ما ليس للمنهي منه العالم به أو المتمكن من العلم بقبحه أن يفعله، ومتى فعله كان له مدخل في استحقاق الذم. وإنما حددناه بهذا ولم نحده بأنه الذي يستحق بفعله الذم لأن القبيح، إذا كان صغيراً من فاعله، فإنه لا يستحق به الذم، لأن استحقاقه لمدح أعظم من استحقاق الذم به يمنع من استحقاقه الذم به، لكنه، وإن كان كذلك، إلا أن لفعله مدخلاً في استحقاق الذم به، حتى أنه لو لم يستحق مدحاً أعظم من الذم الذي كان يستحقه به لكان يستحق الذم به. وشيوخنا يقولون أن أفعال البهيمة والساهي أو الصبي، إذا وقعت على الوجوه التي لها تقبح من المميز، فإنها تكون قبيحة، ولا يستحق فاعلها الذم بها، فالحاصل أن بعد كون الفعل قبيحاً يجوز أن يمنع مانع من استحقاقه الذم به، نحو أن يكون صغيراً، أو لا يتمكن فاعله من الاحتراز عنه لقبحه، فإن العقلاء يعذرونه لذلك، ولا يستحسنون ذمه.

أما إثباته فعلى جهة [الاضطرار] لا بطريقة الاستدلال، لأن كثيراً من القبائح لا يدفعه العقلاء، ويعلمون قبحه ضرورة، كالضرر الذي لا نفع للمضرور به فيه، ولا دفع

---

٣ يقترن] يفترق، د

ضرر عنه معلوم أو مظنون، ولا هو مستحق ولا غرض في فعله، وكتكليف ما لا يطاق، نحو أمر الزمن بالسعي ومعاقبته على أن لم يفعله، وأمر الجماد بالطيران، وذم الناس على ما لا تعلق لهم به، كذمهم على أن النجوم في السماء دون الأرض، وكالعبث، نحو أن يعلم أن متاعه يشترى منه بعشرة في بلده فيحمله إلى بلد بعيد ليبيعه فيه بعشرة، وكالكذب الذي لا غرض فيه البتة، إلى غير ذلك، وهذه وأمثالها لا يختلف في قبحها العقلاء، وإنما اختلفوا في وجه قبحها، فمن دفع العلم بما ذكرناه فقد جحد ما يجد خلافه من نفسه.

فإن قيل: إن العقلاء إنما يستقبحون ما ذكرتم كما يستقبحون بعض الصور ويصفونها بأنها قبيحة، قيل له: إن معنى استقباح الصور ليس في معنى استقباح بعض الأفعال، لأن معنى الأول أن نفوسهم تنفر من رؤية بعض الصور فيتأذون برؤيتها، ومعنى استقباح الفعل هو ما ذكرناه. يبين الفرق بينهما أن العقلاء لا يتفقون في استقباح الصور، بل ما يستقبحه بعضهم يستحسنه غيره، كالهندي يستحسن الهندية ويستقبح الرومية، والرومي بخلافه، وما افترقا إلا لافتراقهما فيما يشتهونه وينفرون عنه، وهذا لا يختص الصور، بل يحصل مثله في الأطعمة، ولا يفترقون في استقباح ما ذكرناه من الأفعال، وإذا لم تنفر نفوسهم عن هذه الأفعال، لأن القبائح تشتهيها نفوس العقلاء - وإن النفوس لأمارة بالسوء - صح أنهم يستقبحونها لأن عقولهم تمنع منها وتنفر عنها، ولهذا لو سئلوا عن استقباح الصور لعللوه بما ذكرناه، ولو سئلوا عن استقباح ما ذكرناه من الأفعال لعللوه بغير ذلك من وجوهها أو كونها منهياً عنها بحسب اختلافهم في وجوه قبح الأفعال، وكذا هذا في استحقاق الأفعال واستحسان الصور، ولهذا قد يجتمع في العقل الاستحسان في المنظر والانتفاع، وقد يوجد فيه أحدهما دون الآخر. ألا ترى أن الشعر البديع الصنعة إذا كان كذباً محضاً أو كان غمزاً بالناس فإنهم يستحسنونه لصنعته ويستقبحونه لكونه كذباً، والخط الحسن في المنظر إذا كتب به الغمز يستحسن في المنظر ويستقبح إيجاده، وكذلك الخط القبيح في المنظر إذا كان لغزاً آمراً بالإحسان إلى الإنسان فإنه يستحسن من حيث أنه إحسان ويستقبح من

---

٩ قيل] بياض في د **٢٠** العقل] الفعل، د | والانتفاع] الايقاع، د **٢٤** لغزاً] لغز، د

جهة المنظر، فصح أن الحسن والقبح الذي ذكرناه في الأفعال مفارق لما ذكروه من حسن الصورة وقبحها.

فإن قيل: ومن أين أن ما ذكرتموه يعلم قبحه باضطرار؟ وقد علمتم أن المجبرة تعتقد أن ما هو بصفة الظلم عندكم وبصفة تكليف ما لا يطاق يقع من الله تعالى ولا يقبح منه، ولهذا جوزوا تعذيب طفل الكافر، وجوزوا تكليف الكافر الإيمان مع قولهم أنه لا قدرة له على الإيمان، فلو كان العلم الضروري بقبحها موقوفاً على ما ذكرتم من كون الضرر محضاً لا غرض فيه، وأنه لا يطيقه المكلف، لما أمكن أن يعتقدوا حسن ذلك من القديم، أجاب قاضي القضاة عن ذلك فقال: إنا إنما ندعي العلم بقبح الظلم ضرورة على الجملة فيما نعلم تعلقه بفاعله ضرورة، دون ما لا نعلم ذلك فيه، وهذه حالة القديم. وهذا لا يصح، لأن العلم يقبح الظلم علم متعلق بوصف، ومعنى ذلك أن العقل يقضي بأن كل ضرر محض لا غرض في فعله فهو قبيح، ولا يشهد بالشرط الذي ذكره، فينبغي ألا يؤثر في هذا العلم المتعلق بهذا الوصف. وبعد ما اعترضتُ على جواب قاضي القضاة بهذا الاعتراض وجدت في جوابات مسائل داود بن سليمان المصري للشيخ أبي الحسين جواب قاضي القضاة هذا حكاه عنه الشيخ أبي الحسين، ثم قال: ولقائل أن يقول: إنه لا يجوز أن يشرط في العلم الضروري بقبح القبيح شرط لا تأثير له في قبحه ولا في عظمه. ألا ترى أنه لا يجوز أن يشرط قبح الظلم بكونه موجوداً بالبصرة أو ببغداد؟ وكون الظلم متعلقاً بدواعي فاعله لا يؤثر في قبحه ولا في عظمه، فلا يجوز أن يكون شرطاً في العلم بقبحه، قال: ولصحة هذا يمكننا أن نقول أن العلم بقبح الفعل، إذا حصل عند أمور، يجب أن تكون هي المؤثرة في قبحه، ولهذا لما علمنا قبح الكذب عند علمنا بأنه كذب جعلنا ذلك وجهاً في قبحه، ومعلوم أن تعلق الضرر بفاعله لا تأثير له في القبح، لأنا لو لم نعلم ذلك لم يخلّ ذلك بالعلم بقبحه، ولو كان ذلك مؤثراً في العلم بقبحه لما أمكننا أن نلزم المخالف أن يقبح منه تعالى الضرر المحض، إذ من شرائطه على هذا القول أن يعلم تعلقه بفاعله ضرورة، وليس يعلم ذلك فيه تعالى ضرورة.

---

١٣ داود] دواد، د **١٤** الشيخ] للشيخ، د

فإن قيل: ألستم تشترطون في العلم بقبح الكذب ضرورة كونه مما لا نفع فيه ولا [دفع] ضرر، ثم تقيسون عليه الكذب الذي فيه نفع، وكونه مما لا نفع فيه ولا دفع ضرر زيادة في وجه القبح، فما أنكرتم أن نزيد أيضاً نحن في قبح الظلم تعلقه بدواعي الفاعل؟ قيل له: إن كون الكذب مما لا نفع فيه ولا دفع ضرر مؤثر في القبح، فجاز أن لا نعلم قبحه ضرورة إلا عنده، ثم إذا علمنا من بعد بالاعتبار الذي نذكره أن كونه كذباً ككونه عبثاً في أنه وجه قبح أدخلناه في الجملة الضرورية، وليس كذلك تعلق الظلم بفاعله. فإن قيل: إن تعلق الظلم بفاعله يؤثر أيضاً في العلم بقبحه ضرورة، لأن العلم بقبح الفعل هو علم بقبحه من فاعله، وكان له تأثير في كون العلم ضرورة، وإن لم يؤثر في قبحه، قيل له: إن [علم] قبح الظلم من فاعله هو علم بقبح ظلم معين، ولن يعلم ذلك ضرورة إلا وتعلقه بفاعله معلوم ضرورة، وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا في العلم المجمل بقبح الظلم، وهذا العلم يحصل وإن لم يحصل ظلم أصلاً، فضلاً عن أن يعلم تعلقه بفاعله. فإن قيل: إذا كان كونه ضرراً محضاً هو الشرط في العلم بقبحه فكيف تدخلون في جملته الظلم الذي فيه نفع يسير؟ قيل له: إن كونه ضرراً محضاً شرط في عظم القبح ووضوحه، فجاز أن يتعلق به العلم الضروري، ثم يحتاج إلى نظر فيما إذا كان فيه نفع يسير، فإذا علمنا أن النفع اليسير يقابل الضرر اليسير، ويبقى ضرر محض لا يقابله نفع، فيؤثر في الجملة الضرورية.

وحكى الشيخ أبو الحسين جواباً آخر عن السؤال، وهو أن العلم الضروري على الجملة هو العلم بقبح الضرر المحض، وهذه الجملة إنما يمكن أن يدخل فيها الظلم المتعلق بفاعله ضرورة، فأما ما يعتقده المخالف من أنه تعالى يفعل ما هو بصفة الظلم فهو اعتقاد، وليس بعلم، فلم يدخل تحت الجملة المعلومة، قال: وهذا لا يصح، لأن من علم الجملة، إذا اعتقد في بعض الأشياء أنه بمثل صفتها، فإنه لا يجوز أن يعتقد أن حكمه مخالف لحكمها. وأجاب الشيخ أبو الحسين عن السؤال بعد أن قرر السؤال، فقال: إن المخالف يقول: لو علم قبح الضرر المحض ضرورة لعلمناه نحن كما علمتموه ولما أمكن أن يظهر الخلاف فيه، ونحن على كثرتنا نعتقد أنه يحسن من الله تعالى أن يخلق خلقاً في

---

١٣ شرط] شرطاً، د ١٧ الشيخ] للشيخ، د. ٢٢ الشيخ] للشيخ، د

النار ويعذبهم بها مخلدين فيها من دون أن يكونوا موجودين من قبل، ولا يجوز من مثلنا في الكثرة أن يظهر خلاف ما يبطن. وأجاب بأنكم تعلمون قبح ذلك ضرورة كما نعمله نحن، وليس يجوز أن نشك فيما نجده من أنفسنا لأجل مكابرتكم. وادعاؤهم الكثرة بحيث يمتنع منهم أن يظهروا خلاف ما يضمرونه غير مسلم، لأن الذي يظهر ذلك منهم عدد يسير، فأما أهل الحديث فلو ذكر ذلك لهم لأنكروه ولعجبوا من قائله، قال: وقد جربت ذلك في عدد كثير.

وهذا الجواب موافق لما حكاه قاضي القضاة في المغني عن بعض شيوخنا، وذكر قاضي القضاة في المغني عن بعض شيوخنا أنهم قالوا: إن المجبرة ليس يمكنهم أن يعتقدوا أنه تعالى يحسن منه تعذيب أطفال الكفار إلا إذا اعتقدوا أنهم يستحقون ذلك إما لأن المعلوم منهم أنهم كانوا يكفرون، أو لأنهم يستحقون ذلك عقوبة لآبائهم، أو يستحقونه لذنوب آبائهم. واعلم أن شيوخنا يطلقون القول بأن كل ظلم أو ما كان بصفة الضرر الذي لا غرض في فعله فالعلم بقبحه ضروري، وينبغي أن يزاد فيه: إذا صدر ممن يمكنه التحرز منه لقبحه. وأجاب قاضي القضاة أيضاً أنهم، لما اعتقدوا أن وجه قبح الظلم هو النهي عنه دون كونه ظلماً، أمكنهم أن يعتقدوا أن الظلم لا يقبح منه تعالى، لأنه ليس بمنهي عنه. وهذا أيضاً لا يصح، لأنه إن كان العلم الضروري بقبحه تابعاً للعلم بأنه ضرر محض لا غرض فيه لزم أن يتعذر عليهم اعتقاد حسنه من القديم، وهو على هذا الوصف، وإن اعتقدوا كونه غير منهي عنه. وذكر في تعليق المحيط بأن العلم بقبح الظلم إذا كان ضرورياً جاز أن يقال: إن الله تعالى إنما يختار خلقه في العاقل إذا لم يُدخل الشبهة في نفسه. ولقائل أن يقول: إن كان العلم الضروري حصل لهم بقبح الظلم لزم أن يمنعهم من إدخال الشبهة فيه، لأن الضروري لا تدخله شبهة، وقبل حصول هذا العلم لهم لا يمكن أن يدخلوا الشبهة على أنفسهم بأنه يقبح لكونه منهياً عنه، وعلى أن الشبهة إنما يمكن دخولها في طريق العلم، وليس يصح ذلك إلا في العلم المكتسب، والعلم بقبح الظلم ليس بمكتسب فتدخل الشبهة في طريقه.

---

٩ أنه] به، د **٢٢** دخولها] دخوله، د

ويوصف القبيح بأوصاف، من ذلك وصفه بأنه معصية، ويفيد في العرف أنه فعل يكرهه الله تعالى، وفي اللغة يفيد أن كارهاً كرهه، وفي أصحابنا من يشرط في ذلك أن يكون الكاره أعلى رتبة، ويوصف بأنه محظور، والحظر هو المنع، ويفيد في العرف أن الله تعالى منع منه بالنهي والزجر، ويوصف بأنه محرّم، ومعناه أنه ممنوع منه، وفي العرف يفيد أن الله تعالى منع منه بالنهي والزجر، ويوصف بأنه مكروه، ويفيد في العرف أن الله تعالى كرهه، ويوصف بأنه ذنب، ومعناه أنه قبيح يتوقع عليه المؤاخذة بالعقوبة، وقد يوصف فعل المراهق بذلك لما كان يتوقع عليه المؤاخذة بالتأديب.

وذكر قاضي القضاة في المغني أن القبيح يوصف بأنه باطل، ويراد بذلك أنه يضر ولا ينفع، لأن ما لا يوصل به إلى المنفعة من الأفعال يوصف بأنها باطلة، ويوصف بأنه فاسد، ومعناه أنه ضرر قبيح، وكذلك يوصف فاعله بأنه مفسد، ولا يصح وصف الله تعالى بذلك، وإن كان يفعل الضرر، لما كان ما يفعله من ذلك حسناً، ويوصف بأنه شر، ومعناه أنه ضرر قبيح، ولو كان نفعاً قبيحاً لم يوصف بذلك، ثم يتوسع به في الضرر فقط، ويوصف بأنه خطأ، ومعناه أنه قبيح واقع ممن يمكنه التحرز عنه. وحكى قاضي القضاة عن أبي هاشم أنه قال: الأصل في وصف القبيح بأنه خطأ قولهم: رمى فأخطأ الهدف، لما لم يقع ما قصد إليه من إصابة الهدف، فوصف فعل العاصي بذلك من حيث قصد به مثل المنفعة أو دفع المضرة، فكان ما فاته به من المنافع وما حصل له من استحقاق المضارّ أكثر.

باب ذكر ما له تقبح القبائح

إن قيل: إنكم ادعيتم أنكم تعلمون قبح بعض الأفعال ضرورة، وقد علمتم أن من يقول أنه إنما يعلم قبح بعض الأفعال بالشرع ينكر أن يعلم قبح فعل ضرورة، فدلوا أولاً أن فيها ما يعلم باضطرار، ثم تكلموا فيما له يقبح، قيل له: إن الاستدلال لما يعلمه المرء ضرورة لا يصح، فأما طريقة التنبيه لمن يجحد ما يعلمه فصحيحة، والأمر فيما ذكرناه من القبائح ظاهر لأن العقلاء بأسرهم، من عرف الشرع ومن لم يعرف، ومن لم يقر

بصحة الشرع، يتمسكون بقبح ما ذكرنا ويعتقدونه، فلولا أن ذلك متقرر في عقولهم لجاز في بعض الأمم أن يعتقدوا خلافها لدخول شبهة عليها، أو لتقليد أو غير ذلك، فكنا نجوز أن في اليهود أو غيرهم من لا يستحسن ذم من قتل ذريته وسبى ماله من غير غرض في ذلك إلا الإساءة إليه، ولجوزنا أنه لا يفصل بين من فعل ذلك به وبين من حرك أصبعه يمنة أو يسرة، ولجوزنا أنه يرى مدحه على ذلك وشكره وتعظيمه كما يرى تعظيم الأبوين وتعظيم من خلصه عن السقوط عن شاهق من لا غرض له فيه إلا تخليصه من الهلاك، ولو جوز ذلك لجوز على الأمم أنهم لا يفصلون بين الإساءة والإحسان، ولا بين المحسن والمسيء، وذلك لا يظن على الصبيان المراهقين، فكيف على العقلاء؟ ولجوزنا على أمة عظيمة أنها تدين بأن الجهل بالأمور خير من المعرفة بها، وتدين باستخفاف العلماء بالصانع والأديان، وتعظيم من لا يحسن صنعة من الصنائع وترجيحه على العلماء، وأن فيهم من يمدح من يخاطب الجماد ويكلفه الطيران ويكلف الزمنى السعي ومن لا يد له البطش ولا يعذرهم على تعذر ذلك عليهم، بل يعاقبهم على أن لم يفعلوا ما كلفهم، وأن فيهم من يمدح على فعل العبث والفساد في الأرض وكفران النعمة والاستخفاف بالأبوين وكل سفه، ويذم من شكر نعمة المنعم وعظم الأبوين، وسعى في إصلاح ذات البين، وحث على فعل المعروف والعدل بين الناس، وكف السفهاء عن الفساد، ومجوز هذا لا يعدّ من العقلاء، فصح أنه متقرر في عقول العقلاء العلم بقبح كثير من المقبحات على الجملة، ويعلمون قبح بعضها على التفصيل وحسن كثير من المحسنات.

وذكر بعض المتأخرين من مخالفينا[٧]، وهو ممن شدا حظاً من علوم الفلاسفة، وأنا أحكي المقاصد من كلامه، لأنه طول في هذا الفصل وذكر عن أصحابنا ما لا يقولونه ظناً منه أن ذلك مذهبهم، وهو أنهم يقولون أن الحسن والقبيح يحسن ويقبح لذاته، وهذا

[٧] الظاهر أن ابن الملاحمي يعني بهذا المخالف أبا حامد الغزالي، فيرد على ما فصله الغزالي في كتاب المستصفى في علم الأصول

٤ غرض] عوض، د. ١٦ السفهاء] السفهان، د

منه جهل بمذهب أصحابنا، فلا طائل في حكاية مثل هذا عن كلامه، قال: إنه لا حكم للأفعال في العقل، فلا يحسن الفعل ولا يقبح ولا يجب قبل ورود السمع، ثم ذكر مذهب أصحابنا في أحكام الأفعال، ثم ذكر أن قولنا: حسن، يراد به ما يوافق الطبع فنستلذه، وأن القبيح يراد به ما ينفر عنه الطبع ونستزريه، وقد بينا نحن الفرق بينهما، وبينا ما نعنيه بالقبح والحسن في هذا الموضع. ثم تكلم على أن الحسن والقبيح لا يحسن ولا يقبح للذات، وهذا ما لا نقوله، ثم ظن أنا إذا قلنا أن العلم بحسن المحسنات وقبح المقبحات مركوز في العقل عقل كل العقلاء أنا نتعلق في مثل هذا بإجماع الأمة، فذكر أنهم قد يجتمعون على ما لا يعلمونه بعقولهم باضطرار، بل لدواعٍ وأغراض، منها التقليد، ومنها دليل السمع على قبح هذه المقبحات وحسن المحسنات، قال: ولولا السمع بأن هذه الأمة لا تجتمع على خطأ لجوزنا اجتماع الأمة على الخطأ. وهذا منه غلط لأنه لا مدخل للإجماع في مثل هذا، وإنما نعني به أن العقلاء بأجمعهم يجدون هذا في عقولهم، وذلك لا يتصور فيه الخطأ.

قال: فتحسين العقلاء للمحسنات وتقبيحهم للمقبحات هو من الأمور المشهورة عندهم، لا أنهم يعلمون ذلك ضرورة بعقولهم، ثم ذكر بعض المحسنات كشكر المنعم وتخليص الإنسان من الهلاك، وبعض المقبحات كالظلم وكفر النعم والكذب الذي ليس فيه نفع ولا دفع ضرر ونقض العهود، ثم قال: إنا لا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن نسندها [إما] إلى التدين بالشرائع، وإما إلى الأغراض، ونعني بالأغراض المنافع أو دفع المضار، قال: ونحن ننبّه على أسباب الغلط في ذلك ومثاراته، يعني بذلك أنه لأي سبب يغلط الناس، فيظنون في هذه الأفعال أن العقلاء يستحسنونها أو يستقبحونها بعقولهم، قال: وهي ثلاث مثارات يغلط فيها الوهم، الأول أن الإنسان يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره، من حيث أنه لا يلتفت إلى الغير، لأن كل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر لغيره، فيقضي بالقبح مطلقاً، وربما يضيف القبح إلى الذات، فيغلط في إضافته إلى الذات وفي إطلاق القبح ويغفل عن غيره. الغلط الثاني أن ما هو مخالف للغرض في جميع الأحوال إلا في

---

٢ العقل] الفعل، د **٧** بإجماع] بالاجماع، د

حالة واحدة نادرة قد يلتفت إليها الوهم فيقضي بالقبح مطلقاً، وإذا قضى به مطلقاً واستمر عليه مدة ونشأ عليه وألقي إليه منذ الصبا على جهة التأديب، نحو أن الكذب قبيح، فاستحكم نفرته عن الكذب، وهو صدق، لكن ليس على الإطلاق، بل في أكثر الأحوال، فلذلك يعتقده مطلقاً. الغلط الثالث سبق الوهم إلى العكس، وهو إذا رأى الشيء مقروناً بشيء آخر يظن لذلك أن ذلك الآخر مقرون به أيضاً مطلقاً، ومثاله أخذة الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون الأبلق لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة به، وخلقت قوى النفس مطيعة للأوهام.

قال: وإذا تنبهت لهذه المثارات فنقول: إن من لا يعتقد الشرائع لدفع الأذى إذا رأى إنساناً في بلية فإنه يلحقه رقة الجنسية، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه، وسببه أن الإنسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر أن لا ينقذه منها غيره، فيستقبح ذلك فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم، ولو كان بدل ذلك الإنسان بهيمة فإنه يتصورها بصورته فيجد مثل ذلك، وكل ذلك من حكم الوهم.

فيقال له: إنك في جل ما اعتمدته جعلت فيه نفور الطبع هو الداعي إلى الاستقباح، وإن لم يكن ذلك الفعل مستقبحاً من جهة نفرة العقل عنه، ونحن قد بينا فيما تقدم الفصل بين الاستقباح من جهة الطبع والاستقباح من جهة العقل، وبينا أنا نعني بالقبح الوجه الثاني دون الأول، فيكفينا في إبطال ما طولت به أن نصور الكلام في المقبحات التي لا ضرر فيها على أحد، فيقال: إن الطبع ينفر عنها، فنبين أن العقل يمنع منها، نحو الجهل والعبث، فإن الإنسان يجد من نفسه أن عقله يمنعه من أن يعتقد أن السماء تحته والأرض فوقه، ولهذا لا يعتقد مثل هذا عاقل والحال حال سلامة، ويمنعه أيضاً من مخاطبة الجماد وأمره ونهيه ومعاتبته إلى غير ذلك مما يمنع منه العقل، وليس في ذلك مضرة على أحد. فإن قيل: بل في ذلك مضرة لأنه يتعب نفسه بمخاطبة الجماد، قيل له: لو كان العقل يمنع من ذلك لهذه المضرة للزم إذا قدرنا في ذلك بعض منفعة تزيد على هذه المضرة أن يستحسنه العقلاء ولما سفهوا فاعل ذلك، وللزم إذا

---

٤ العكس] المعلس، د ٦ نهشته] يهشبه، د ٨ لهذه] هذه، د ١١ يتصورها] يتصوره، د
١٤ العقل] للعقل، د

فعل مثل ذلك بعض أهل العلم والحكمة كما يفعله الصبيان أن لا ينسبوه إلى الجنون والمجانة والصبا، ثم يقال له: فلماذا اشتهرت هذه القضايا عند كل العقلاء، القائلين بالشرع والمنكرين له؟ ولم أدبوا عليها صبيانهم وذموا فاعلها ومدحوا تاركها؟ ولم يجز أن يشتهر عندهم أو عند بعضهم أن العدل قبيح، وإن كان قد ينفر عن ذلك طباعهم، نحو رد الوديعة والعواري وقضاء الدين والإنصاف في المناظرة، وكل ذلك مما يثقل على النفس ويشق على الطباع، فهلا دعتهم هذه النفرة إلى استقباح ذلك كما دعتهم النفرة عن الظلم والكذب إلى التوهم بأنه قبيح يمنع منه العقل كما يمنع منه نفرة الطبع؟ فإن جوز مثل هذا على العقلاء ظهرت مكابرته، وإن قال: إنما اقترن الأمران، لأن في الظلم والكذب ما ينفر عنه العقل كما ينفر عنه الطبع، فيقال له: فقد سلمت أن بعض القبائح يعلم قبحه بالعقل، وقد قلت من قبل: لا حكم لهذه الأفعال في العقل.

ثم يقال له: أرأيت لو كان الفعل مضرة خالصة على نفس العاقل أو كان منفعة خالصة له هل يفصل [بينهما]؟ وإذا فصل بينهما العاقل فهل يجد في عقله أنه ينبغي أن يجلب النفع الخالص إلى نفسه، وأنه متى نفع نفسه بذلك لم يستحق بذلك لوماً من أحد من العقلاء، ولم يستحسنوا أن يقول أحد: لم فعلته، وما كان لك أن تفعله؟ وهل يجد في عقله فيما هو مضرة خالصة على نفسه، نحو ضرب بدنه وجرحه وتضييع ماله من غير غرض، أنه ما كان ينبغي أن يفعله، ويحسن من العقلاء أن يقولوا له: لم فعلته؟ فإن قال: إن العقلاء لا يجدون هذا من عقولهم، كابر وأجرى تصرفات العقلاء السليمي العقول الذين لا يعرفون الشرائع مجرى تصرفات المجانين الذين لا يفصلون بين ما لهم أن يفعلوه وبين ما ليس لهم أن يفعلوه، وإن قال: يجدون من عقولهم ذلك، قيل له: فهذا هو الذي نعنيه نحن بالقبح والحسن العقلي، فبطل قولك أنه لا حكم للأفعال في العقل قبل الشرع من حسن أو قبح. ويقال له: إن لم يكن للأفعال حكم في القبح والحسن في العقل، وإنما ثبت ذلك بالشرع، فجوز أن يرد شرع باستخفاف الأبوين وبسبهما وكفران نعمهما ومدح السفهاء والشطَّار، بل بشتم البارئ سبحانه وذمه وكفرانه ومدح إبليس

---

١ والحكمة] والحكم، د **٤** أو عند] وعند، د **٥** على] عن، د **٧** بأنه] فانه، د **١٠** العقل] + ولولا، د

وعبادته، لأنه لا حكم لذلك في العقل وهو يقبل الحسن من السمع كما يقبل القبح، فلو ورد السمع [بهذه المقبحات] لحسنت، فمتى جوز هذا ظهرت مكابرته وحرمت مكالمته، ومتى لم يجوزه، قيل له: فقد سلمت أن لها أحكاماً في القبح من جهة العقل، والشرع يرد موافقاً لحكمها في العقل، ولا يجوز ورودها بخلافه، وأن الأصل في أحكام الأفعال هو العقل، ولا يرد السمع إلا بما يحسنه أو يقبحه، لكن أحكام الأفعال فيه على ضربين، أحدهما يجوز أن يتغير وجهه بحسب قرائنه، فيحسنه العقل، فيجوز أن يرد السمع بحسنه، كذبح البهائم، والثاني لا يتغير عن وجهه، كالجهل والكذب، فلا يرد السمع بحسنه، على ما نفصل هذا من بعد إن شاء الله تعالى، ونبين بهذا أن مثارات الغلط في استقباح هذه الأفعال واستحسانها ثارت من ضعف بصيرتك وفساد وهمك، لا من توهم العقلاء.

ثم يقال له: أيجب أن يتصور العقلاء الحسن والقبح وحقيقتهما، ثم يرد السمع بقبح بعض الأفعال وحسن البعض، أم يرد السمع قبل أن يعقلوا ذلك؟ فإن قال: قبل أن يعقلوهما، قيل له: فكيف يهمون من السمع قبح الفعل وحسنه وهم لا يتصورون ذلك؟ وإن قال: يعقلونهما ثم يرد السمع بهما، قيل له: وكيف يتصورون ذلك وهم لا يعرفون حكماً للفعل في عقولهم؟ ومتى وجب تصور القبح والحسن في العقل متقدماً على ورود السمع بهما، ولا بد للتصور من إدراك أمر شخصي معين حتى يثبت في النفس تصوره، ففي تسليم أنهم يعرفون بالعقل بعض المقبحات وبعض المحسنات حتى يثبت التصور بطلان كلامه، وإذا صح ما ذكرنا سهل القول في بيان وجه القبائح، فنقول: إنه لا بد من أمر له يقبح القبيح، وإلا لم يكن بأن يقبح أولى من أن يحسن، وأولى من أن يقبح غيره، وهذا لا خلاف فيه.

ثم اختلفوا بعد هذا في الأمر الذي له يقبح، فذهب المجبرة والأشعرية إلى أن القبائح إنما تقبح لنهي من تجب طاعته، ولذلك قالوا: إن الله تعالى يخلق القبائح في العبد، فتقبح من العبد من جهة الكسب، ولا يقبح منه تعالى خلقها وإيجادها، وقالت المجبرة

---

١ وهو] وهي، د | الحسن] للحسن، د ١٧ ففي] وفي، د ١٨ بطلان] بطلان، + وإذا صح ما ذكرنا سهل القول في بيان وجه القبائح، د ٢١ الأمر] المر، د

الجهمية: إنه تعالى يخلق القبائح ولا تقبح منه، وربما يعبرون عن ذلك بأنها لا تقبح منه لأنه ليس بمملوك وتحت رسم وحدّ، وقال شيوخنا: إنها تقبح لوجوه تقع عليها، ومعنى ذلك أنها تحدث وتقترن بحدوثها قرينة، إما راجعة إلى نفي أو راجعة إلى إثبات، نحو حدوث الضرر، يقترن بحدوثه كونه غير مستحق، ولا يكون فيه دفع ضرر معلوم أو مظنون، ولا غرض صحيح فيه، فيقبح، ويعبرون عن ذلك بأنه يقبح لكونه ظلماً، ونحو أن يقترن بحدوث الاعتقاد كون معتقده على خلاف ما اعتقده عليه، ويعبرون عنه بأنه جهل فيقولون: يقبح لكونه جهلاً، وكذا قولهم هذا في سائر القبائح، فالكذب يقبح عندهم لكونه كذباً، والأمر بالقبيح لكونه أمراً بقبيح، وتكليف ما لا يطاق لكونه تكليف ما لا يطاق، والعبث لكونه عبثاً، والمفسدة تقبح لكونها مفسدة، ومعنى ذلك أنها تقبح لكونها داعية إلى قبيح أو إلى ترك واجب، وكفر النعمة يقبح لكونه كفر نعمة.

واستدلوا لذلك بأشياء، منها: إنا عند العلم بوجود هذه الأفعال يجب أن نعلم قبحها، وإن لم نعلم أمراً آخر، وعند انتفاء هذه الوجوده عنها لا نعلم قبحها، فعلمنا أنها قبحت لهذه الوجوه لأنا لو جوزنا أن تقبح لأمر آخر غير هذه الوجوه لجاز أن لا نعرف ذلك الأمر ولا نعتقده، فلا نعلم قبحها، وإن اعتقدناها على هذه الوجوه، وقد بينا أنه يستحيل في عقول العقلاء أن يعتقدوها على هذه الوجوه ولا يعتقدوا قبحها، فصح أنها تقبح لهذه الوجوه. فإن قيل: ولم زعمتم أن قبحها إذا كان يتبع هذه الوجوه فإنها تقبح لأجلها؟ أولستم تقولون أن ثبوت الصفة عند أمر وانتفاءها عند انتفائه لا يكفي في العلم بأنه المؤثر في تلك الصفة، وأنه لا بد في ذلك من اعتبار زائد حتى نعلم أنه المؤثر؟ قيل له: إن هذا مفارق لما ذكرته، لأنا ما استدللنا على أن هذه القبائح يثبت قبحها عند ثبوت هذه الوجوه وينتفي عند انتفائها، فيلزم ما قلته، وإنما قلنا: إن عند علمنا بهذه الوجوه يجب أن يعلم قبحها وإن لم يعلم أمر آخر وأنه يستحيل في العقل أن يعلم على هذه الوجوه ولا يعلم قبحها، وذلك منع من تعليق قبحها بأمر آخر. يبين هذا أنه لو تعلق قبحها بأمر آخر لم يمتنع أن تحصل على هذه الوجوه مع انتفاء ذلك

---

٤ يقترن] يفتري، د ٨ بقبيح] بقبح، د ١٢ أمراً] أمر، د. ١٧ وانتفاءها] وانتفائه، د

الأمر فلا تقبح، فلا نعلم قبحها وإن علمناها على هذه الوجوه، وذلك ينقض ما علمناه من أنه يجب متى علمناها على هذه الوجوه أن نعلم قبحها.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما يجب أن تعلموا قبحها عند علمكم بهذه الوجوه لأن علمكم بوجوهها لا ينفك من علمكم في النهي عنها؟ قيل له: إن أكثر العقلاء لا يعلمون النهي عنها، وكثير منهم لا يعتقدون في النهي عنها مع علمهم بقبحها، فما ذكرته غير لازم. فإن قيل: إنه يجوز أن نعلم الحكم من دون العلم بالمؤثر، كما يقول أصحابكم أن التحرك يعلم ضرورة، ثم نعلم من بعد علّته وهي الحركة، فما أنكرتم أن نعلم قبح هذه الأفعال من دون العلم بالوجه، ثم نعلم من بعد وجه قبحها، وهو نهي من يجب طاعته كما يقوله خصومكم؟ قيل له: ما ذكرته ساقط بما ذكرناه في الاستدلال، وهو أنا نعلم أنه يجب أن نعلم قبحها عند هذه الوجوه، وإن لم نعلم وجهاً آخر، فلو جاز أن يكون وجه القبح غير هذه الوجوه لجاز أن نعلم ذلك الوجه من دون العلم بهذه الوجوه، فنعلم قبحها من دون العلم بها، وذلك ينقض علمنا بأنه يجب أن نعلم قبحها وإن لم نعلم وجهاً آخر.

وأجاب قاضي القضاة بطريقة إثبات الأعراض، لأن هناك يجوز أن يحصل له العلم بالحكم من دون العلة، فجاز أن يتوصل بالحكم إليها، وفي وجوه الأفعال لا يجوز أن يحصل لنا العلم بقبح الفعل إلا مع العلم بوجه قبحه، فلم يجز أن يتأخر علمنا بوجه قبح القبيح، فصح أنا متى علمنا هذه الأفعال على هذه الوجوه، وعلمنا قبحها وإن لم نعلم وجهاً آخر، أنها قبحت لأجل هذه الوجوه، واستدل على أنه لا يعلم القبح إلا مع العلم بوجه القبح بأنا قد نعلم ذات الفعل الذي يستحق به الذم ولا نعلم استحقاق الذم به إذا لم نعرف وجهه، حتى إذا علمنا وجهه علمنا استحقاق الذم به، وذلك نحو الخبر عن الشيء، فإنا ما لم نعلمه كذباً لا نعلمه قبيحاً، وكذلك الفعل الذي هو كفران النعمة ما لم نعلمه كذلك لا نعلمه قبيحاً، فعلمنا أن العلم بالقبح موقوف على العلم بوجه القبح، والمخالف لا ينازع في هذا أيضاً لأنه يقول: إنه لا يعلم قبح الفعل ما لم يعلم أنه تعلق به نهي من تجب طاعته.

---

١٢ نعلم[٢]] نعلموا، د ١٥ بقبح] | أن] مكرر في د

فإن قيل: أفتعلمون قبح جميع ما ذكرتموه من القبائح ضرورة؟ قيل له: إنا نعلم قبح أكثرها ضرورة على الجملة، نحو قبح الظلم والعبث وتكليف ما لا يطاق والجهل وكفر النعمة، ونعلم قبح ما يتعين منها بالوجود بأن نعلمه داخلاً في جملة ما علمنا قبحه من ذلك على الجملة. فأما الكذب فإنا نعلم قبحه ضرورة إذا كان عبثاً بأن لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر، ثم نعلم بالاستدلال أنه لا يقبح لكونه عبثاً فقط، بل له ولكونه كذباً، فنعلم لذلك أن كل كذب قبيح، ووجه الاستدلال في ذلك أن الكذب الذي هو عبث لو قبح لكونه عبثاً فقط للزم أن يحسن إذا خرج عن كونه عبثاً بأن حصل فيه نفع، كالصدق، فإن الصدق العبث قبيح أيضاً، ومتى حصل فيه نفع حسن، ولو كان الكذب بمثابته للزم إذا خيّر بين الصدق والكذب، والنفع فيهما واحد، أن يصح أن يتخير كما يتخير بين الضدين إذا كان النفع فيهما واحداً، فلما لم يصح التخير بين الصدق والكذب، وإن حصل فيه النفع، علمنا أنه يقبح لكونه كذباً كما يقبح لكونه عبثاً، ويصير الكذب بعد هذا الاستدلال جملة يرد إليها كل ذلك في القبح. فأما ما نعلم قبحه شرعاً فكله معلوم بالاستدلال بنهي الحكيم عنه من حيث أن الحكيم لا ينهى إلا عما يكره، ولا يكره إلا القبيح، ثم نعلم أنه لا بد فيه من وجه قبح، وليس ذلك إلا كونها مفسدة بأن تكون داعية إلى فعل قبيح عقلاً أو ترك واجب.

باب فيما له يحسن الحسن ويجب الواجب

اعلم أن طريقتنا في ذلك كطريقتنا في القبائح، وهو أنه لا بد من وجه له يحسن ويجب، أو يكون فعله أولى من الإخلال به، ولولا وجه يحصل في ذلك لم يكن بأن يحسن الفعل ويجب أو يكون مندوباً بأولى من أن لا يحسن ولا يجب ولا يكون مندوباً، وبأولى من أن يحسن غيره ويجب أو يكون مندوباً، ولا بد في ذلك الوجه من أن يكون وجهاً يقع عليه الحسن بجواز أن يكون نفعاً أو يحصل به دفع ضرر، أو يكون

---

٨ كالصدق] كالكذب، د **١٥** عقلاً] عقلي، د **٢٠** أو يكون] ويكون، د

موصلاً إلى واحد منهما، ولا بد في المندوب من أن يكون إحساناً إلى الغير أو جارياً مجراه، ولا بد في الواجب من أن يكون دفع ضرر عن النفس أو شكراً للمنعم أو إنصافاً، نحو رد الوديعة وقضاء الدين، أو فصلاً بين المحسن والمسيء أو ندماً على قبيح. وطريقتنا في أنها تحسن أو تكون مندوبة أو تجب لهذه الوجوه كطريقتنا في وجوه القبائح، وما ذكرناه من الاستدلال هناك يصح هاهنا أيضاً، لأنا نعلم ضرورة حسن الأفعال وكونها مندوبة ووجوبها عند هذه الوجوه، فعلمنا أنها لأجلها حسنت ووجبت. ثم القول في أنا نعلم أصولها على الجملة، ثم نرد إليها ما نعلمه من ذلك على التفصيل، كالقول في القبائح. فأما ما نعلم من ذلك شرعاً فكله معلوم بالاستدلال بإباحة الحكم، أو تعييناً علتها من غير إيجاب، أو تعييناً علتها على جهة الوجوب، ثم نعتقد أنه لا بد فيها من وجه حسن أو ندب أو وجوب كما ذكرنا في القبائح.

وقد ذكر قاضي القضاة أن مذهب الشيخين أن الحسن يحسن لوجه، قالا: وإذا اجتمع في الفعل وجه قبح ووجه حسن كان الحكم لوجه القبح، وقال الشيخ أبو عبد الله وأبو إسحاق ابن عياش أن الحسن يحسن لا لوجه، بل بأن تنتفي وجوه القبح عنه، ويحصل فيه معنى، نحو أن يكون نفعاً أو دفع ضرر، وشبهتها أنه لو حسن لوجه كما يقبح لوجه لاجتمع في الفعل الواحد وجه قبح ووجه حسن، فيلزم أن يكون حسناً قبيحاً، وأجاب بأنه لا يمتنع أن يدخل في وجوه الأفعال الشرائط، فيؤثر وجه الحسن بشرط انتفاء وجوه القبح عنه.

باب فيما يصح منه تعالى من هذه الأفعال على هذه الأحكام

قد بينا فيما تقدم قدرته تعالى على الأجناس كلها، وبينا أنه تعالى قادر على ما لو وقع منه لكان قبيحاً، لكنه تعالى يستحيل منه وقوعه، وبينا أن العقاب من أفعاله يجري مجرى المباح، ولا يوصف بأنه مباح، فأما المندوب فقد فعله تعالى لأن ابتداء الخلق لا

---

٩ تعييناً[٢]] لعينها، د ١٤ وشبهتها] ومشبهها، د

وجه له إلا الإحسان والتفضل على ما نبينه إن شاء الله تعالى، وأما الواجب فليس إلا اللطف أو الثواب من أفعاله وما يتصل بهما كالأعواض والإحياء للثواب. فأما القبيح فيستحيل منه تعالى على ما سنبينه إن شاء الله. وأما الوجوه التي منها يحسن كثير من أفعالنا أو تكون مندوبة أو واجبة فلا يصح منه تعالى إلا بعضها، لأن ما يحسن منا لكونه نفعاً لنا أو دفع ضرر أو مؤدياً إليهما و[ما] يتصل بهما فيستحيل منه تعالى، وكذلك ما يجب علينا من دفع ضرر عنا أو مؤدٍّ إليه فكمثله، وإنما يصح منه تعالى من أحكام هذه الأفعال ما يتعلق بالغير، نحو الإضرار بالنفس أو ما يؤدي إليه، أو تفويت نفع أو مؤدٍّ إليه، أو كونه مفسدة لنا في الدين، فاستحالته منه تعالى أظهر من استحالة سائر القبائح منه تعالى التي تتعلق بالغير، نحو الظلم وغيره.

وإذا صح بما تقدم قدرته على جميع الأجناس وقدرته على ما لو فعله لكان قبيحاً، وتبين أن القبائح تقبح لوجوه تقع عليها، وصح أنها لو قدّرت منه تعالى على تلك الوجوه لقبحت منه، وجب أن نبين أنه يستحيل أن يختار تعالى القبيح وأن يخل بالواجب في الحكمة بعد أن نبطل ما يقوله خصومنا في وجوه القبح والوجوب، وبعد أن نبيّن أنا فاعلون لتصرفنا، لأن هذا يحتاج إليه في الدلالة على القول بأنه تعالى لا يختار القبيح، لأن وجه الدلالة لذلك هو أن العالم بقبح القبيح العالم بأنه غني عنه لا يختاره، ولا بد من تصحيحه في الشاهد، ثم قياس الغائب عليه، فلن يتم إلا مع العلم بأنا فاعلون لتصرفنا.

باب في إبطال قولهم في وجوه القبح والوجوب

إن قيل: ما أنكرتم أن يكون إنما قبح بعض الأفعال منّا لأنا منهيون عنها ممن تجب طاعته، أو لأنا مملوكون مربوبون داخلون تحت رسم وحدّ؟ فأما الله تعالى فيستحيل منه كل ذلك، فلذلك لا يصح أن يقبح منه فعل، وما أنكرتم أنه إنما وجب علينا بعض

٥ وما] فكمثل، د ٩ التي] كالتي، د ١٥ ولا] الا، د ٢١ منه[1]] فيه، د

الأفعال لإيجاب الله تعالى علينا ذلك، والإيجاب فيه مستحيل، فلذلك لا يجب عليه فعل، لأن الإيجاب لا يصح إلا من الرب المالك؟ قيل له: إنا قد بينا أن القبيح يقبح لوجه يختص به، وكذلك الواجب يجب لوجه يختص به، وهذا يقتضي أنه لو فعل تعالى ما يختص بتلك الوجوه لزم قبحها منه، ولزم أن تكون واجبة، وصح أن يقال قبل وجود ذلك منه تعالى أنه واجب عليه وأنه قبيح، ويجب الواجب، وإلا لم يكن بأن يقبح ويجب أولى من العكس. فليس يخلو إما ان يقبح ويجب لما يرجع إلى نفس الفعل، نحو كونه موجوداً أو محدثاً أو حالاً أو واقعاً على وجه كما نقوله، أو لما يرجع إلى فاعله من كونه محدثاً مخلوقاً مملوكاً مربوباً داخلاً تحت رسم وحدّ، أو كونه منهياً عنه أو مأموراً به، وذلك في الواجب، أو كونه مريداً وكارهاً، [أو] لما يرجع إلى غيره وغير فاعله، فإذا بينا بطلان جميع هذه الأقسام إلا وقوع هذه الأفعال على الوجوه التي ذكرناها صح أنها جهات القبح والوجوب، وإن كان في صفاتنا ما يصير جهة للقبح صح أن يقال فيه أنه يقبح له، ككوننا مريدين.

أما ما يرجع إلى غير الفعل وإلى غير فاعله فالأمر في بطلانه ظاهر، نحو أن يقال: يقبح منه أو يجب عليه لوجود الصانع الخالق أو لصفاته، لأن هذا يقتضي أن يقبح جميع أفعاله أو يجب، بل يلزم منه أن تكون قبيحة واجبة في حالة واحدة، بل يجب أن تكون على جميع صفات الأفعال وإن كانت متنافية، لأن هذا القول يجري مجرى أن يقال: إنها تقبح منه أو تجب عليه لأن السماء فوقه والأرض تحته، وهذا في نهاية السقوط، وكذلك القول في كل ما لا تعلق له بقبح الفعل وحسنه ووجوبه. وأما ما يرجع إلى الفاعل من نحو كونه موجوداً أو محدثاً فالأمر في بطلانه ظاهر أيضاً، لأنه يلزم منه أن يقبح جميع أفعاله وتكون على الصفات المتنافية في حالة واحدة بأن تكون حسنة قبيحة واجبة مندوبة، ولأن هذا القول يجري مجرى القول بأنها تقبح أو تجب لكون الفاعل طويلاً أو قصيراً أو أسود أو أبيض، وهذا في نهاية السقوط، وكذا هذا في سائر صفاته التي ليست بأن تؤثر في القبح أولى من أن تؤثر في الحسن. فأما كونه كارهاً فإنه يمنع من وقوع الفعل أصلاً، فكيف يقال أنه يؤثر في القبح؟ فأما كونه مريداً،

---

٧ موجوداً] موجود، د **١٨** تعلق] يتعلق، د **٢٢** أسود] اسودا، د

فالقبائح عندنا على ضربين، أحدهما يقبح لقصدنا، نحو السجود إذا قصدنا به عبادة الوثن، وهذا وأمثاله لا يمتنع أن نقول فيه أنه يقبح لكون الفاعل مريداً، والضرب الآخر يقبح لا لقصدنا، كالجهل والظلم وأشباههما، فهذا لا يصح أن يقال أنه يقبح لكون الفاعل مريداً.

فأما كون الفاعل منهياً عنه مملوكاً ومربوباً داخلاً تحت رسم وحدّ، فقد أفسده شيوخنا بوجوه، منها أنا متى عزلنا عن أنفسنا العلم بالصانع المالك الرب وصحة الشرع، فإنه لا يذهب عن قلوبنا العلم بقبح الظلم وقبح أمر الجماد والزمن بالسعي، ويذهب عن قلوبنا العلم بقبح شرب الخمر وبيع درهم بدرهمين، فلو كان طريق العلم بقبح ما ذكرناه هو النهي وصحة الشرع والعلم بالمالك الرب لذهب عن قلوبنا العلم بذلك، كما يذهب العلم عنا بقبح شرب الخمر وبيع درهم بدرهمين، فعلمنا أن عقولنا تنفر من القبائح الأولى كما تنفر طباعنا من الآلام، وأن شرب الخمر وغيره من القبائح الشرعية لا تنفر منها العقول، ولا بد من شرع ينضم إلى العقول حتى تميل إلى اعتقاد قبحها.

ومنها أن من لا يعرف الصانع والرب المالك ولا صحة الشرع ونهي المالك، بل يجحد ذلك وينكر أنه يعرف قبح القبائح التي ذكرناها، فيذم عليها ويستحيل أن لا يعلم قبحها، لولا ذلك لجوزنا على العقلاء ما تقدم بيانه في أول باب ما له تقبح القبائح، فلما علموا ذلك من دون العلم بالشرع ومن دون العلم بالمالك الرب علمنا أنهم إنما علموا ذلك بعقولهم وأن العلم به متصور عندهم في عقولهم. وهذا الدليل يشتمل على طريقين في المسألة، أحدهما أنهم علموا ذلك من دون علم منهم بالنهي والناهي، فلو كان هذا هو طريق العلم بذلك، أو كان هو وجه قبح القبائح، لما علموه، والطريقة الثانية أن هؤلاء يستحيل في عقولهم ألا يعلموه، فلو كان العلم مقصوراً على العلم بالنهي والناهي لما استحال ألا يعلموه، كما لا يستحيل عندهم ألا يعلموا قبح شرب الخمر ولا قبح بيع درهم بدرهمين. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هؤلاء قلدوا في اعتقاد قبحها بعض أسلافهم سبق إلى اعتقاد قبحها، ثم أخذ الأخلاف عن الأسلاف؟ قيل له: إنا قد بينا

---

١٢ ينضم] يصير، د ١٣ ولا صحة] ولصحة، د ١٤ فيذم] ويذم، د

في أول باب ما له تقبح القبائح أنه لا يجوز أن ينفك العقل من العلم بقبح هذه القبائح، وإلا لزم تجويز ما قدمناه هناك، وهذا يقتضي أن هذه الطرق ترجع بعضها إلى بعض.

ومنها ما ذكره شيخنا أبو الحسين من القسمة عليهم في جوابات داود بن أبي سهل، قال: يقال لهم: ما معنى كون الفعل قبيحاً عندكم؟ فإن قالوا: معناه هو أنه تعلق به النهي، قيل لهم: هذا مما يسلم أن العقلاء لا يعلمون هذا بعقولهم، أنه ليس لهم أن يفعلوا بعض الأفعال. ويقال لهم: إذا كان معنى القبيح هذا عندكم فقولوا إن حسن: هو بأن يتعلق به أمر، وهذا إن قالوه لزمهم ألا تكون أفعاله تعالى حسنة، وإلا فما الفصل بين القبيح والحسن فيما قالوه؟ فإن قالوا: إن الأمة أجمعت على أن أفعاله تعالى حسنة، وهذا يمنع من أن يكون معنى الحسن هو أنه الذي تعلق به أمر، قيل لهم: ألستم تفصلون قبل الإجماع بين أفعاله تعالى الحسنة وبين القبائح؟ فبماذا تفصلون بينهما؟ فإن فصلتم بينهما بما ألزمناكم فكيف تجمع الأمة على خلاف الحقائق والحدود؟ ثم يقال لهم: أليس قد نهى الله عن الأفعال التي يسميها الفقهاء مكروهة؟ فلزمكم أن تكون قبيحة. فإن قالوا: إنا نعني به تعلق النهي بالفعل على وجه يقتضي قبحه، قيل لهم: عن القبيح سألناكم، فلماذا فسرتموه بنفسه؟

ويقال لهم: أليس قد تعلق النهي بالفعلين، فلِمَ اقتضى قبح أحدهما دون الآخر؟ فإن قالوا: معنى القبيح هو أن يتعلق به نهي مع الكراهة، قيل لهم: عندكم ينهى الله عن الكفر ولا يكرهه، بل يريده، فما ذكرتموه ليس مذهبكم، ويقال لهم: أمعنى القبيح هو أن يتعلق به نهي ما أو نهي مخصوص؟ فإن قالوا: بالأول لزمهم أن يحسن الفعل ويقبح في حالة واحدة إذا أمر الله تعالى به ونهينا عنه. وإن قالوا: بل مخصوص، وهو نهي القديم، قيل لهم: وما الفرق بينه وبين نهي المحدث؟ فإن قالوا: لا فرق بينهما غير أنا اخترنا أن نسمي ما يتعلق به نهي القديم قبحاً. قيل لهم: إن القبيح اسم لغوي وشرعي، فما معناه عندكم في اللغة والشرع؟ ولا نسألكم عن فائدة اصطلاحكم. وأيضاً فإنا لم نسألكم عن فائدة الاسم وإنما سألناكم عن المعقول عن معنى القبح، فإن قلتم: هو الذي تعلق به نهي القديم، قيل لكم: ما الفرق بين نهي القديم وبين نهي المحدث؟ فإن قالوا:

---

١٠ فبماذا] في ماذا، د ١١ فصلتم] فصلت، د

معنى القبيح هو ما أخبر الله تعالى بقبحه أو ما اقتضى نهي القديم قبحه، قيل لهم: عن القبيح سألناكم، فأعقلوناه حتى يصح أن يتعلق به خبر أو يقتضيه النهي، فإن قالوا: القبيح هو ما يستحق به فاعله الذم على بعض الوجوه، أو ما ليس له أن يفعله، وإنما يكون كذلك إذا تعلق به نهي قديم، قيل لهم: فأي تأثير لكون النهي قديماً؟ وما الفصل بينكم وبين من عكس ذلك عليكم، فقال: بل القبيح ما تعلق به نهي محدث؟ فإن قالوا: إن هذا يقتضي أن يقبح ما أمرنا به تعالى لو نهينا عنه، قيل لهم: يلزمكم هذا إذا لم تثبتوا للنهي القديم تأثيراً.

فإن قالوا: الفصل بين القديم والمحدث أن القديم مالك لنا وربّ لنا، قيل لهم: ما معنى المالك لنا؟ فإن قالوا: معناه هو أنه قادر علينا، قيل لهم: وما تأثير كونه قادراً علينا في كون نهيه مقتضياً لقبح أفعالنا؟ فإن قالوا: معنى كونه مالكاً هو أن له أن يفعل ما يشاء، قيل لهم: هذا إنما تعلمونه إذا علمتم أن النهي هو المؤثر في قبح الفعل دون ما يختص به من الوجوه. فإن قالوا: معنى الرب لنا أنه هو المنعم علينا بأصول النعم، قيل لهم: ولم إذا كان كذلك اقتضى نهيه قبح الفعل، وأي تأثير للنعمة في ذلك؟ ولأن الإنعام إنما يمكن أن يذكر في فعل المضار، فيقال: يحسن منه إنزال المضار لما سبق له من الإنعام، فتقابل النعم السابقة المضار، فيظن لذلك أنه يحسن، فأما في تأثير النهي في كون المنهي عنه قبيحاً فلا وجه له، ثم يقال لهم: ما معنى استحقاق ذم فاعل القبيح إن كان حقيقة القبيح ما ذكرتم؟ فإن قالوا: معناه أنه يحسن ذمه وإنما يحسن ذمه لأن الله تعالى أمرنا بذمه، قيل لهم: عندكم أنه لو أمرنا الله بذم من فعل ما أمره الله به لحسن ذمه، فيلزمكم أن يكون ما أمر الله قبيحاً، لأنه يحسن ذمه به، وعندكم أنه لو أمرنا تعالى بمدح من فعل ما نهاه الله تعالى عنه لحسن مدحه، وإذا جاز أن يكون ما أمرنا الله به قبيحاً إذا أمرنا بذم فاعله فلم لا يكون ذمنا لفاعله قبيحاً؟ وإن أمرنا به إذا كان الأمر يتعلق بالقبيح على ما ألزمناكم فصح أنه لا بد لهم من الرجوع إلى العقل في قبح القبيح وحسن الحسن. وقد دخل في هذه القسمة ما ألزمهم أصحابنا من أنه لو قبح الفعل للنهي لحسن الحسن للأمر، وكان يلزم أن لا يحسن منه تعالى فعل، وما ألزموهم من أنه لو قبح للنهي للزم إذا نهينا عن الإيمان أن يقبح، فلذلك لم نعده.

وأما ما يرجع إلى الفعل فكل صفة له ليس بأن يقال أنه يقبح لأجلها بأولى من أن يقال: بل يحسن لأجلها، لا يصح أن تجعل وجهاً في قبحه، نحو أن يقال: إنه يقبح لوجوده أو حلوله أو حدوثه. فلم يبق بعد بطلان هذه الأقسام إلا أن الأفعال تقبح لوقوعها على الوجوه التي قدمناها، وقد بينا معنى قولنا أنها وقعت على وجوه.

واحتج المخالف بأن شرب الخمر وبيع الربى قبح للنهي، وهذا مما لا تنكرونه، فعلمنا أن القبائح تقبح للنهي. والجواب أن هذه الأفعال لم تقبح للنهي، وإنما قبحت لكونها مفسدة في الدين، وإنما نهي الحكيم دلنا على قبحها، والدليل يدل على كون المدلول على ما هو به، ولا يقتضي كونه على ما هو به، ولهذا قال تعالى في شرب الخمر والميسر ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ [٥ المائدة ٩١] فبين أنه تعالى إنما نهى عن ذلك لما فيه من المفاسد، فلو كان لنا دليل من جهة العقل على كون ذلك مفسدة لعلمنا قبحه من دون نهي.

واحتج أيضاً بأن المالك منا لإذنه وإباحته تأثير في حسن التصرف منا في ملكه، ولنهيه تأثير في قبح التصرف فيه، فعلمنا أن القبح والحسن يثبت للأمر والنهي إذا صدر عن المالك، وإذا ورد من الله تعالى الإذن والإباحة لبعض الأفعال علمنا حسنه، وإذا نهى عن البعض علمنا قبحه، وإذا أوجب البعض علمنا وجوبه. والجواب أن إذن المالك وإباحته تدلنا على حسن التصرف في ملكه، لا أنه يقتضي حسنه. ألا ترى أنه لو أباح إهلاك ملكه من غير أن يكون فيه غرض لم يحسن منا ذلك، وكذلك الإضرار به على وجه لا يحصل فيه نفع ولا دفع ضرر؟ ووجه دلالة إباحته على حسن التصرف في ملكه أنا نستدل بها على أنه راضٍ بأكل طعامه مثلاً، وأنه يسرّ بذلك، ومسرته بذلك في حكم العرض عن طعامه، فلو علمنا ذلك من دون إباحته لعلمنا حسنه، ولهذا قد يعلمه الصديق من صديقه من دون إذن وإباحة، فيحسن منه الانبساط عليه بأكل طعامه وما يجري مجرى ذلك. وطريقنا في نهي المالك عن التصرف هذه الطريقة أيضاً. وإيجاب الله لبعض الأفعال، كالصلاة والصيام وغيرهما من الواجبات

---

٧ الحكيم] الحكم، د ٢٢ صديقه] صدقه، د

الشرعية، فإنما يعرف وجوبها عنده لأن إيجابه يكشف لنا عن وجوبها، ثم نعلم أن لها جهة وجوب، لا أن إيجابه يقتضي وجوب ما ليس له جهة وجوب في نفسه، ولهذا لو أوجب علينا تقديراً سب البارئ وكفران نعمه والاستخفاف بالأبوين وظلم الغير لما علمنا وجوبه لما لم يكن لذلك جهة وجوب في عقولنا، وطريقتنا في الإيجاب كطريقنا في النهي، فلا معنى للإكثار فيه.

قال قاضي القضاة: وإنما اشتبه ذلك على القوم لأنهم يعتقدون أن العقل لا ينفك من سمع، قال: وإنما اشتبه ذلك على بعض الحدث، فأما المتقدمون منهم فقولهم في قبائح العقل في الجملة كقولنا.

باب في أنا فاعلون لتصرفنا

اعلم أنا نذكر في هذا الباب جملة يتبين بها أن العبد هو المحدث لتصرفه، ولا نشبع القول فيه هاهنا، بل نؤخر إشباع القول فيه إلى القول في المخلوق، لأن غرضنا بإيراده هاهنا هو أنه قد يترتب عليه إقامة الدلالة على أنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح ولا بد من أن يفعل الواجب على ما أشرنا إليه من قبل. فنقول: إنا نذهب إلى أن العلم بأن العبد محدث لتصرفه هو علم ضروري، وشيوخنا أصحاب أبي هاشم يذهبون إلى أنه بحكم مكتسب، وموضع استدلالاتهم لذلك هو القول في المخلوق. والذي يبين ما نذهب إليه هو أنا بينا من قبل حقيقة الفاعل، وأنه الذي يحدث به الفعل على طريقة الدواعي، وأحدنا يعلم من نفسه ومن غيره الدواعي ضرورة، وبينا من قبل أن الحادث من الفعل نحو القيام والقعود مثلاً هو كون الشخص متحركاً، وأن الحركة التي يثبتها أصحابنا لا أصل لها، فإذا صح ذلك فمعلوم أن العقلاء، بل الصبيان يعلمون ضرورة أن تحرك الإنسان حادث به وموجود منه، ولهذا يطلبون منه القيام والقعود طلب عالم به أنه يحدث، ولهذا يتلطفون له ويرغبون في إحداثه ويحتالون بكلّ حيلة ليحدثه، فصح أنهم

---

٢ يقتضي] لا يقتضي، د **٦** يعتقدون] يعتقدوا، د **١٥** لذلك] لتلك، د

عالمون بأنه هو الذي به يحدث، ولأنهم يستحسنون ذمه على أن لم يفعل ويستحسون أمره به دون أمر الجماد بالفعل واستحسان ذلك معلوم لهم باضطرار، فلولا أنهم عالمون باضطرار أنه هو الذي به يحدث القيام والقعود لما علموا باضطرار استحسان ذمه على أن لم يفعله، واستحسان أمره بفعله، لأنه لا يجوز أن يحصل لهم العلم بالفرع باضطرار ولا يعلمون الأصل باضطرار، فعلمنا أنهم عالمون بأنه المحدث لقيامه باضطرار، ولظهور هذا العلم عند الصبيان المراهقين يذمون من آلمهم برمي آجرة ولا يذمون الآجرة، فلولا أنهم علموا أنه الرامي، وأنه الفاعل للألم بالآجرة لما ذموه بذلك، ولو جوز العقلاء في هذا الرامي بالآجرة أنه يُفعل فيه الرمي وأنه محل له فقط، وأنه يذم لكونه محلاً، لجوزوا حسن ذم الآجرة.

فصح أن العلم بأن العبد هو المحدث لتصرفه حاصل للعقلاء وأنه ضروري، وأن من خالف في ذلك فقد كابر عقله، وإذا ثبت أن العبد فاعل فلا بد من أن يكون قادراً، وقد بينا من قبل حقيقة القادر وأنه هو المتميز تميزاً يصح لأجله الفعل، فإذا كان الفاعل منا مشاركاً لمن يتعذر عليه الفعل في حقيقة الجسمية، وصح منه الفعل وتعذر على غيره، فلولا أمر اختص به دون غيره لم يكن بأن يصح منه ويتعذر على غيره أولى من العكس، وليس ذلك الأمر هو الداعي إلى الفعل، لأن الأفعال تكثر وتقل بحسب القدر، لا بحسب الداعي. ألا ترى أن الضعيف قد تدعوه الدواعي إلى نقل الثقيل، فلا يتمكن من ذلك بحسب دواعيه، بل يتمكن منه بحسب قدره؟ فصح أن المؤثر في وقوع الفعل هي القدر بشرط الداعي، فصح أن الفاعل يجب كونه قادراً. وإذا صح أنه قادر فلا بد من أن يكون قادراً على الفعل وعلى جنس ضده لعلمنا أنه يستحيل في القادر منا أن يصحّ منه أن يتحرك يمنة عدة فراسخ ولا يصح منه أن يتحرك يسرة شبراً واحداً، وهذا العلم حاصل لنا بعد الاختبار ضرورة، وإذا علمنا مع ذلك أن القادرين منا يجب أن لا تختلف مقدوراتهم في الجنس، بل يجب فيمن قدر على فعل أن يقدر على أجناس ما يقدر عليه غيره من القادرين منا، لأن الضعيف والقوي لا يختلفان في

٦ عند] بحد، د **٨** الرمي] الرامي، د **٢١** وإذا] اذا، د

القدرة على الأجناس، وإنما يختلفان في مقادير الأفعال، علمنا أن القادر منا يجب أن يقدر على جميع أجناس مقدورات القدر.

ثم الكلام في أنه لماذا يجب أن تصح منه الأفعال المتضادة والمختلفة، ألأنه يجب فيمن قدر على شيء فإنه يجب أن تكون قدرته على ذلك الشيء قدرة على ضده وعلى مقدورات القدر، أو لأن القدرة على الشيء يجب أن تصاحبها قدرة أخرى هي قدرة على ضده وعلى مقدورات القدر؟ لا يخلّ بالعلم بأن القادر على الشيء يجب كونه قادراً على ضده. ثم الدلالة على أن القدرة تتعلق بالضدين موضعه الكلام في القدر. فصح أن العبد قادر وأنه يصح منه أن يتصرف في مقدوراته، فيختار فعلاً على فعل بحسب دواعيه، وأنه ينصرف عن بعض مقدوراته لأجل صوارفه، ولولا ذلك لم يكن بأن يوجد منه جنس أولى من جنس، ولم يكن بأن لا يوجد منه جنس أولى من جنس، وبينا من قبل أن النائم أو الساهي لا يوجد منهما فعل إلا للداعي، لكنهما لا يذكرانه. وإذا تقررت هذه الأصول فلنشرع في الدلالة على أنه تعالى لا يجوز أن يختار القبيح، وأنه لا بد من أن يفعل الواجب في الحكمة.

باب الدلالة على أنه تعالى يستحيل أن يفعل القبيح ولا بد من أن يفعل الواجب

يدل على ذلك أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بأنه غني عنه، وكل عالم هذا حاله فإنه يستحيل أن يختار فعله، وكذلك هذا في العالم بوجوب الواجب عليه والعالم بأنه غني عنه فإنه يستحيل أن يخل به، ولا بد من أن يفعله، وهذه الدلالة مبنية على تصحيح أصول، منها أنه تعالى عالم بقبح القبائح، ومنها أنه تعالى عالم بأنه غني عنها، ومنها أنه عالم بوجوب الواجبات وعالم بأنه غني عن الإخلال بها، ومنها أن كل من هذا حاله لا يختار فعل القبيح ولا يخل بالواجب، ولن يتم ذلك إلا إذا تبين أن الواحد منا قد

١ الأجناس] الاحيا، د ٣ ألأنه] الا انه، د ١١ للداعي] الداعي، د

يستغني عن بعض الأفعال، ويعلم قبح القبائح ووجوب الواجبات، ويعلم أنه غني عن بعض القبائح وغني عن الإخلال بالواجب، فلا يفعل ذلك القبيح ولا يخل بذلك الواجب. ثم نبين أنه إنما لا يختار ذلك القبيح لعلمه بقبحه ولعلمه بغناه عنه، وأنه إنما يفعل ذلك الواجب لعلمه بوجوبه ولعلمه بغناه عن الإخلال به، فيتبين أن كل قادر علم من حاله ومن حال الفعل ما ذكرنا فإنه لا يختار فعل القبيح، ولا بد من أن يفعل الواجب.

أما الدلالة على أنه تعالى عالم بقبح القبائح ووجوب الواجبات فقد تقدمت حين دللنا على أنه تعالى عالم لذاته، فلا بد من أن يعلم كل معلوم، وكذلك الدلالة لكونه عالماً بأنه غني عن كل شيء. وأما الدلالة لكونه غنياً عن كل شيء فقد تقدمت حين كلّمنا على أنه تعالى غني لذاته ولا يعقل فيه تعالى الحاجة. وإنما اخترنا في الدلالة لكونه تعالى غير فاعل للقبيح وأنه غير مخل بالواجب هذه العبارة، وهو أنه تعالى عالم بقبح القبيح ووجوب الواجب وأنه عالم بأنه غني عنه، ولم نقُل بأنه عالم بقبح القبيح وغني عنه، لأن ما له يختار القادر الفعل ليس إلا دواعيه إلى الفعل، وما له لا يختاره ليس إلا صوارفه عن الفعل، ودواعيه وصوارفه ليست إلا علمه أو اعتقاده أو ظنه، لأن اختياره للفعل يتبع ذلك وينتفي بانتفائه على طريقة واحدة، وذلك معلوم لكل عاقل من نفسه ومن غيره باضطرار، وسنبين ذلك أكثر من هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى. والاعتقادات والظنون تستحيل عليه تعالى، فلم يكن داعيه إلى الفعل وصارفه عنه إلا كونه عالماً، فلذلك ذكرنا كونه عالماً في الصرف عن فعل القبيح، وكونه عالماً بأنه لا داعي له إلى فعل القبيح. ولأن القادر منا لو كان غنياً عن قبيح ولم يعلم كونه غنياً عن ذلك، واعتقد اعتقاد جهل أنه محتاج إليه لاختاره، فصح أنه لا بد من أن يعلم كونه غنياً عن القبيح، أو يعتقد ذلك أو يظنه ليخل بالقبيح، وهذان فيه تعالى مستحيل، فلا بد من ذكر كونه عالماً بغناه عن القبيح.

وأما الدلالة على أن كل من هذا حاله لا بد من أن يخل بالقبيح ويفعل الواجب، فلن يتبين إلا إذا بينا أن الواحد منا يخل بالقبيح ويفعل الواجب إذا كان هذا حاله. ثم

---

٤ فيتبين] فتبيين، د ١٣ الفعل[1]] الفاعل، د

نبين العلة التي لها يخل بذلك ويفعل الواجب، ثم نقيس الغائب عليه، ويحصل لنا بعد العلم بالعلة جملة يدخل فيها كل من هذا حاله. أما بيان أن الواحد منا قد يستغني عن بعض الأفعال فلأنه وإن كان محتاجاً إلا أنه قد يتخير في التوصل إلى نفعه بين أفعالٍ كل واحد منها موصل إلى غرضه، نحو أن يخير بين الصدق والكذب والظلم والعدل، فقيل له: إن صدقت أعطيناك درهماً، وإن كذبت أعطيناك ذلك الدرهم، أو قيل له ذلك في العدل والظلم، ويمكن أن نقدر ذوات الصدق والكذب متساويتين في العدد، فتكون الكلفة في إيجادهما متساوية، وكذا هذا في العدل والظلم، أو نقدر الكلفة في الكذب والظلم أيسر، ونقدّر استواءهما في الأغراض كلها إلا في الحسن والقبح، فيقال: إنه استغنى بالصدق عن الكذب أو بالعدل عن الظلم. فإن قيل: كيف يصح لكم أن تقولوا: إنه استغنى عن الكذب، والحال هذه، مع علمكم بأنه لو فعله لانتفع به؟ قيل له: إن الذي نعنيه بالاستغناء في هذا الموضع هو الاستغناء بطريقة البدل، لا الاستغناء من كل وجه، ثم إذا بيّنّا أنه مع الاستغناء على جهة البدل لا يختار الكذب والظلم فإنه تبين من جهة الأولى أنه لو استغنى عنه بأن لم يحتج إليه أصلاً لكان لا يختاره، فيظهر بذلك أن الغني لذاته الذي يستحيل عليه الحاجة إلى شيء أبعد من فعل القبيح ممن علم قبحه واستغنى عنه بغيره، فتكون الدلالة لنفي كونه تعالى فاعلاً للقبيح آكد.

وإنما قلنا: إنه يمكن أن نقدّر استواء الصدق والكذب والعدل والظلم عند العاقل في الأغراض كلها، لأنه يمكن أن نقدر هذا العاقل ممن ينكر الثواب والعقاب ولا يخطر بباله، إذا خير بين الصدق والكذب أو العدل والظلم، ذم الناس ومدحهم له، فلا يكون لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن من قدرتموه إنما يختار الصدق أو العدل على الكذب والظلم لما يستحقه من الثواب في ذلك، أو يستحقه من المدح عن الناس، أو إنما لا يختار الكذب والظلم لما فيهما من استحقاق العقاب أو الذم من الناس؟ وإنما قلنا: إن من قدرناه لا يختار الكذب والظلم على الصدق والعدل، لأنا متى راجعنا أنفسنا وقدرنا حالنا ما فرضناه فإنا نجد عقولنا نافرة عن اختيار الكذب والظلم على الصدق

---

٤ منها] منهما، د ٥ كذبت] كنت، د ٦ متساويتين] متساويين، د ٨ استواءهما] استوائهما، د

والعدل، وأظهر المعلوم هو ما يجده المرء من نفسه، فينبعي أن تكون هذه حالة كل عاقل.

وأيضاً، فإن العلم بقبح الكذب والظلم صارف عن فعلهما كالعلم بأن في الفعل مضرة وألماً، وهذا مما لا يشتبه على عاقل، فمتى قدرنا النفع في فعل العدل أو الظلم واحداً، والكلفة في كل واحد منهما واحدة، وقدرنا انتفاء الأغراض في فعل العدل وانتفاء الصوارف عن الظلم إلا العلم بالقبح، وحصل الغنى بالعدل عن الظلم، انتفت الدواعي إلى فعل الظلم مع حصول الصوارف عن فعله، فكيف يجوز أن يختاره العاقل والحال هذه؟ ولو جوزنا أن يختاره والحال ما ذكرناه لجوزنا أن يختار العاقل السليم إيصال المضار إلى نفسه، نحو أن يشوه نفسه بين العقلاء ويضع من قدره من غير غرض له في ذلك، وذلك محال، فصح أنه لا يجوز أن يختار العاقل ما فرضناه من الظلم والكذب، وإنما لا يختاره لأجل علمه بقبحه وعلمه بغناه عنه بالصدق أو العدل، لأنه متى كان عالماً لم يجز أن يختاره على ما بيناه، ومتى تغيرت دواعيه بأن علم في الكذب أو الظلم زيادة فائدة، أو قدر ذلك فيهما جاز أن يختاره، فعلم أن الذي له لا يختاره ما ذكرناه. يبين هذا أنه إذا لم يجز أن يختاره على طريقة واحدة متى علم قبحه وغناه عنه، وإن لم يعقل معه أمراً آخر، وجاز أن يختاره متى زال علمه بهما أو بأحدهما، وإن لم يعقل حدوث أمرٍ آخر، بينا أنه لأجله لا يختاره، ولولا صحة هذه الطريقة لانسدّ الطريق إلى العلم بالمؤثرات، كالفاعل والسبب والضد، فلا نعلم فاعلاً لفعل ولا سبباً لمسبب ولا منافياً لضد، إذ الطريقة إلى إثباتها مؤثرةً هذه الطريقة، وذلك يؤدي إلى ضروب من المحال. وإذا صح ما ذكرنا وثبت أنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بغناه عنها كان لنا أن نقول: إن العلة التي لها لا يختار القبيح في الشاهد حصلت فيه تعالى، فلزم أن لا يختار القبيح قياساً على الشاهد، فنعلم أنه تعالى لا يجوز أن يختار القبيح.

وهذه هي الطريقة التي نسلكها في الاستدلال على أنه تعالى لا يجوز أن يخل بالواجب بأن نقول: إنه تعالى عالم بوجوب الواجب عليه، وعالم باستغنائه عن الإخلال به، فلم يجز أن يخل به، ولا بد من إثبات هذا الحكم أيضاً في الشاهد وبيان العلة فيه،

---

٥ واحدة] واحداً، د   ١٢ تغيرت] تعرت، د   ١٣ فيهما جاز] منهما لجاز، د

ثم قياس الغائب عليه. وبيانه في الشاهد هو أن أحدنا لو قيل له: إن فعلت الواجب من رد الوديعة التي عندك حصل لك مثلها من المال، وإن لم تردها لم يحصل لك سواها، وعلم تساوي ردها ونفي ردها في جميع الأغراض، إذا قدرناه على الصفة التي فرضناه عليها في العلم بتساوي الصدق والكذب إلا في العلم بوجوب الرد وأن الإخلال به إخلال بواجب وأنه مستغنٍ عن الإخلال بالرد فإنه لا يجوز أن يخل بردها. وتقرير ذلك كتقرير القول في أنه لا يفعل القبيح إذا علم قبحه وغناه عنه، وبيان أن العلة في ذلك هو العلم بوجوب الرد والعلم بالاستغناء عن الإخلال بالرد كالبيان بأن العلة في أنه لا يفعل القبيح هو علمه بقبحه وغناه عنه، ثم نقيس الغائب عليه، أو ندخل الغائب في العلم بأن كل من هذا حاله لا يجوز أن يخل بالواجب.

فإن قيل: ومن أين أن الواحد منا إنما لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب لما ذكرتم، والمجبرة تخالفكم في ذلك وتقول: بل إنما لا يفعل القبيح، والحال ما ذكرتم، لأنه لم يفعل فيه القدرة على القبيح؟ ويجوز أن يفعله إذا فعل فيه القدرة عليه، وإنما يفعل الواجب لوجود القدرة عليه فيه، ولو لم يفعل فيه القدرة لجاز أن يخلّ به، والحال ما ذكرتم، قيل: إن العلم بأن القادر المخلّى الذي ليس يلجأ إلى الفعل، ولا أن لا يفعل، يقف فعله على دواعيه وصوارفه، هو علم ضروري يجده العاقل من نفسه ويعلمه من غيره ضرورة، ولهذا لا يمكننا أن نجوّز في العاقل السليم أن يدخل النار مع علمه بأنها من المضار، ولا أن لا يأكل الطعام مع الجوع، ولو أمكن أن نجوّز ما قالوه فيمن ذكرنا لأمكن أن نجوّز فيه أن يدخل النار بأن يخلق فيه القدرة على دخولها، وأن نجوز أنه إنما لم يدخله لأنه لم يخلق فيه القدرة الموجبة للدخول، وهذا أحد ما له يلزم القوم أن لا يعرفوا حكمته تعالى لو كان الأمر كما ذهبوا إليه، وليس لأحد أن يقول: إنما لم يختر من ذكرتموه الكذب أو الظلم لأنه ملجأ إلى أن لا يفعله، أو لأنه ملجأ إلى فعل الصدق أو فعل العدل، لأن الإلجاء إنما يدخل في الفعل أو في أن لا يفعل للنفع أو الضرر أو لما يجري مجرى المنع، وهو أن يعلم أنه لا يخلّى بينه وبين أن يفعل، بل يمنع منه لا محالة، فلو صار من فرضناه ملجأ إلى فعل الصدق والعدل لكان ملجأ إلى ذلك لما فيه من النفع، إذ لا مضرة عليه

١٥ غيره] غير، د ٢٣ يمنع] لمنع، د

في أن لا يفعله، لإن الكلام مفروض في الذي لا يخاف المضرة في أن لا يفعل الصدق وأن سائر الأغراض عنه منتفية، ولو صار ملجأ إلى فعل الصدق لما فيه من النفع لصار ملجأ إلى فعل الكذب أيضاً، لأن النفع فيهما واحد على ما فرضناه، ومن صار ملجأ إلى فعل فإنه يصير ملجأ إلى ما يقوم مقامه من كل وجه. وأما الإلجاء الذي يجري مجرى المنع فلا يتصور في فعل الصدق فيقال: إنه أُلجئ إلى الصدق لذلك، وأما الإلجاء إلى أن لا يفعل الكذب فكلامنا مفروض في القادر المخلَّى الذي لا يخاف المضرة في فعل الكذب أو المنع منه لو قصد فعله.

ويمكن أن تورد دلالة الحكمة على وجه لا يبنى على طريقة الناس وعلى الأصول التي قدمناها، فيقال : قد ثبت بما تقدم من الدلائل أنه تعالى قادر على كل جنس ومن كل جنس على ما لا نهاية له، وثبت أن كون القادر قادراً لا اختصاص له بإيجاده مقدور دون مقدور من مقدوراته، ولا بإيجاد مقدار، إذ كونه قادراً يصحح جميع ذلك، وكما يصحح وجودها فكذلك انتفاء وجودها، فمتى أوجد جنساً دون جنس أو قدراً دون قدر أو في وقت دون وقت، فلا بد لذلك من مخصص وليس ذلك إلا الداعي إلى إيجاده، وكذلك إذا لم يوجد فعلاً فلا بد من مخصص لنفي وجوده، وليس ذلك إلا الصارف عن إيجاده، فإذا كان وجود ما يوجد من مقدوراته أو نفي وجودها تقف صحتها على الداعي والصارف، وثبت بما تقدم أنه تعالى لا داعي له إلى القبيح لأن الداعي إلى فعله ليس إلا الجهل بقبحه أو الظن لحسنه أو الحاجة إلى فعله بأن يلتذ به أو يسرّ به، وثبت أن كل ذلك لا يجوز عليه تعالى، صح أنه يستحيل أن يفعله تعالى إذ قد ثبت أنه يستحيل وقوعه من جهة كونه قادراً فقط، وإذا كان انتفاء الداعي إلى إيجاده كافياً في الدلالة على استحالة وقوع القبيح منه تعالى فكيف إذا انضاف إلى نفي الدواعي إلى إيجاده صوارف جمة عن إيجاده، منها علمه بقبحه، ولا شبهة في أن ذلك صارف قوي عن إيجاده، ومنها علمه بغناه عنه، وذلك صارف أيضاً عن فعله، ومنها علمه بعظمته وجلالة قدره وعزّته، لأن ذلك صارف قوي عن فعله، لأن وقوع القبيح ممن هذه حاله أدخل في القبح واستحقاق الذم، ومنها علمه باستحقاق الذم على فعل

---

١٩ ثبت] هب، د

القبيح من العقلاء، لأن ذلك صارف عن فعله، ولهذا يجتهد فاعل القبيح في أن لا يظهر لغيره فعله للقبيح؟ فصح أنه يستحيل منه تعالى فعل القبيح لهذه الوجوه، ومتى أوردنا الدلالة على هذا الوجه لم نحتج إلى أن نقدم عليها الأصول التي قدمناها، وإن كان متى قدمت صح بناؤها عليها أيضاً، وهذا هو الذي عنيناه بقولنا فيما تقدم أنه تترتب دلالة الحكمة على هذه الأصول، لأنه قد لا تترتب عليها متى أوردت على الوجه الذي ذكرناه.

وسأل قاضي القضاة نفسه في المحيط فقال: لو لم تعلموا أنه تعالى غني عن القبيح وجوزتم عليه الحاجة أكان يمكنكم أن تعلموا أنه لا يفعل القبيح؟ وأجاب بأن ذلك ممكن لو أمكن أن نعلم أنه ما من قبيح إلا ويصح أن يفعل بدله من الحسن ما يقوم مقام القبيح في الحاجة إليه، أو السرور به. ووجه تصحيح هذه الدلالة أن يقال: قد بينا أنه تعالى عالم بكل معلوم، فمتى بينا أنه ما من قبيح من مقدوراته إلا ويمكن أن يوجد بدله من الحسن ما يسد مسده، فإنه يتبين أنه لا يجوز أن يختار القبيح على ذلك الحسن، لأن العلم بقبحه يصرفه عن فعله، وحاجته إلى القبيح، وإن كانت تدعوه إلى فعله، لكن علمه بأنه يقدر على أن يوجد من الحسن ما يقوم مقامه في المنفعة هو علمه بأنه مستغنٍ عن القبيح بالحسن، فلا يجوز أن يختار القبيح، والحال هذه، كما ذكرناه في الواحد منّا إذا علم أن المنفعة في الصدق والكذب واحدة، واستويا عنده في الأغراض كلها، فإنه لا يجوز أن يختار الكذب على الصدق، وبينا العلة التي لها لا يختار الكذب، وهذه العلة حاصلة فيه تعالى، فلزم أن لا يختار القبيح.

وإن جوزنا الحاجة عليه، فالدلالة الأولى مبنية على أنه تعالى [له] صارف عن فعل القبيح، وهو علمه بقبحه، ولا داعي إلى فعل القبيح لأنه عالم بأنه غني عنه وليس القبيح بحسن، ولا واجب فيدعوه الداعي إلى فعله، ومن لا داعي له إلى فعله وله صارف عنه لا يجوز أن يختاره. وهذه الدلالة الثانية مبنية على أنه تعالى له صارف عن فعل القبيح وهو علمه بقبحه، وله داعٍ إلى فعله وهو علمه بما له فيه من المنفعة، غير أن هذا الداعي كما يدعوه إلى فعل القبيح فإنه يدعوه إلى فعل الحسن الذي يسد مسد

---

٨ أكان] كان، د ٩ يفعل] يفعله، د ١٣ كانت] كان، د

القبيح في تلك المنفعة، فيخير بينهما، غير أن الصارف عن القبيح يمنعه من فعله، فيترجح عليه الداعي إلى فعل الحسن، فلا يجوز أن يفعل القبيح، والحال هذه، كما لا يجوز أن يفعل القبيح الذي لا داعي له إلى فعله، ولهذا نقول: إن أهل الجنة لا يجوز أن يفعلوا القبيح لأنهم مستغنون عنه بتمكنهم من الحسن الذي يقوم مقام القبيح في المنفعة.

قال قاضي القضاة: وإنما يشتبه هذا في المفسدة، فإن كان سروره مثلاً في ذلك فإنه لا يمكن أن يقال: إن اللطف الذي هو حسن يقوم مقام المفسدة في السرور، لأن اللطف يتعلق بالعين، لأنه لا يصير لطفاً بالقادر فيقال: إنه يقدر على أن يجعل تلك المفسدة لطفاً فيوجده بدلاً من المفسدة ويقوم مقامها في السرور، ويشتبه أيضاً في الثواب بأن يقال: إن سروره تقديراً لو كان في منافع من لا يستحق الثواب منزلة الأنبياء في الثواب لم يمكن أن يقال: إن ثواب المستحق للثواب يقوم مقامه في السرور. ولقائل أن يقول: إن اللذة والسرور لا يتعلقان بالقبح ولا بالحسن، وإنما يتعلقان بالمدرَك المشتهى، والشهوة تتعلق بذات المدرك لا بجهاته من كونها حسناً أو قبيحاً أو لطفاً أو مفسدة أو ثواباً مستحقاً أو غير مستحق، فمتى قام الحسن مقام القبيح في اللذة والسرور فإنما يقوم مقامه من حيث أن ذاته تسد مسدّ ذات القبيح في كونه مدركاً وفي كونه مما تتعلق به الشهوة، وإذا صح ذلك فما من قبيح إلا ويقدر تعالى على أمثاله من المحسنات التي تقوم مقام القبيح فيما ذكرناه، وكيف يصح قوله أنه لو كان سروره في المفسدة لم يجز أن يقوم مقامه لطف يسد مسدها في السرور؟ لأن السرور لا يتعلق بالمفسدة من حيث أنها مفسدة، بل من حيث أنها منفعة، فيخلق تعالى ما يماثل تلك المفسدة في كونه منفعة، ولا يفتقر إلى أن يكون ما يماثل المفسدة في كونه منفعة لطفاً، لأن السرور لا يتعلق بكون الفعل لطفاً. ولا يصح أيضاً قوله أنه يشتبه ذلك في الثواب، فلو كانت مسرّته في إثابة من لا يستحق الثواب لم يقم مقامه إثابة المستحق، لأن لذته وسروره لو تعلق بإثابة غير المستحق لما تعلق به من حيث أنه غير مستحق للثواب، بل من حيث أنه تتعلق به اللذة والسرور، وذلك يحصل بما يماثله في كونه لذة

---

٧ بالعين] بالعين، د **٨** مقامها] مقامه، د **٩** بأن] أن، د **١٩** كونه[١]] كونها، د

وسروراً، سواء كان مستحقاً لأحد أو لم يكن مستحقاً، فصح أنه لا يشتبه ذلك بما ذكره.

وقال أيضاً: إنما يمكن أن يقال أنه بفعل الحسن بدلاً من القبيح إذا علم أن سروره لا يتزايد بفعلها، وهذا لا يمكن به، بل الواجب أن يزداد سوروه بفعلها، لأنه إما أن يكون متشهياً لذاته فيجب أن يكون مشتهياً لكل مشتهى، وكذلك إن كان مشتهياً بشهوة محدثة، لأنه يجب أن يفعل الشهوة لكل مشتهى، لأن في ذلك زيادة لذته. ولقائل أن يقول: إن اللذة لا تتعلق بالمشتهى من حيث هو قبيح أو حسن، وإنما تتعلق به من حيث هو مدرك تتعلق به الشهوة، فلا يمكن أن يقال: تزاد لذته بضم القبيح إلى الحسن، بل إن اشتهى أزيد مما فعله من الحسن ضم إليه أمثاله من المنفعة من غير أن تقع على وجه قبيح، فتزاد لذاته وسروره.

وقال أيضاً: إنه لو أمكن أن نعلم غير فاعل للقبيح مع الشك في حاجته لم نعلمه غير فاعل لذلك لكونه حكيماً، بل نعلمه غير فاعل لذلك لأن غرضه حصل بغيره. ولقائل أن يقول: ما تعني بقولك: إنه غير فاعل للقبيح لكونه حكيماً؟ إن عنيت به أن لا يفعله لأن له صارفاً عن القبيح وليس معه داعٍ إلى فعله يترجح على صارفه عنه، قيل لك: فهذه أيضاً حالة من علم قبح القبيح واستغنى بالحسن عنه. وإن عنيت به أن يكون غير فاعل للقبيح لأن له صارفاً عن فعله ولا داعي له إليه، قيل لك: إنه إذا كان الغرض أن نعلمه غير فاعل للقبيح ويحصل هذا الغرض بهذه الطريقة، كما يحصل إذا علمنا أنه لا يصح أن يكون له داعٍ إلى القبيح وله صارف عن فعله، فليس لقولك أن غرضنا أن نعلمه غير فاعل للقبيح لحكمته معنى، لأنه يصح أن يقال فيمن لا يفعله لصارفه عن القبيح وليس عنده من الداعي ما يترجح على صارفه عنه: إنه لا يفعله لحكمته.

وليس يصح أن يستدل على كونه تعالى غير فاعل للقبيح بالسمع، لأن النظر في أدلة السمع إنما يوصل إلى العلم إذا علم أنه كلام حكيم لا يجوز أن يفعل القبيح ولا أن يكذب في إخباره، وذلك إنما يصح أن يعلم بعد العلم بالأصل الذي قدمناه، ومتى ألزم شيوخنا المخالفين بأنه لو جاز أن يفعل تعالى القبيح لجاز أن يكذب في إخباره، فلا

---

١١ للقبيح] القبيح، د ١٦ لك] له، د ١٨ لقولك] لقوله، د. ٢٣ إخباره] إجاره، د

يكون كلامه دلالة ولا يوثق بوعده ووعيده، ولجاز أن يرسل الكذابين، فلا نعلم صدق نبي ولا صحة شرع ولا نعلم كونه تعالى إلهاً مستحقاً للعبادة ولا منعماً، ولا يحسن شكره وعبادته، فكل ذلك يوردونه عليهم على وجه الإلزام، لأن القوم مع تجويز القبيح منه يعتقدون كون كلامه تعالى حجة ويعتقدون بنبوة نبينا محمد عليه السلام وصحة شرعه وكونه تعالى إلهاً وأنه يجب شكره وعبادته، فيبينون لهم أن مع تجويزهم فعل القبيح منه تعالى لا طريق لهم إلى معرفة صحة ما يعتقدونه، وإلا فلو التزموا ما ألزموهم لوجب الرجوع إلى الأصل الذي اعتمدنا عليه في كونه تعالى غير فاعل للقبيح.

باب في أنه يجوز أن يفعل القادر الفعل لأنه حسن وإحسان فقط

إن قيل: إن الواحد منا، كما لا يختار فعل القبيح إذا علم قبحه وغناه عنه، فكذلك لا يختار الحسن إلا إذا كان له فيه نفع، فإذا جوزتم في الغائب أن يختار فعل الحسن وإن لم يكن له نفع ويفارق الشاهد في ذلك، فهلا جوزتم أن يفارق الغائب الشاهد في اختيار القبيح، فيفعله مع علمه بقبحه وغناه عنه وإن لم يوجد في الشاهد ...

... ونازع في أن الفعل لا يجوز أن يختار لكونه إحساناً حسناً، احتججنا عليه بهذه الدلالة، وبينا له أن هذا اعتراض بالفرع على أصله، لأنه لو لم يجز أن يختار الفعل لكونه إحساناً فقط لم يثبت للعالم صانع حكيم، وإذا ثبت أنه يختار الفعل لكونه إحساناً فقط فمن سلم الأول ونازع في الثاني فقد اعترض بالفرع على أصله.

دليل

وقد اعتمد الشيخ أبو هاشم في ذلك على أن المخير بين الحسن والقبيح، والنفع واحد فيهما، لا يختار إلا الحسن، وقد بينا أنه يمكن أن يستويا عنده وبينا أنه يختار الحسن لا محالة، فلو اختاره للنفع فقط لجاز أن يتخير بينهما كما في الحسنين، فصح أنه

---

٦ لهم] لكم، د

يختاره للحسن، وفي ذلك صحة قولنا. فإن قيل: ما أنكرتم أن يختاره للنفع وللحسن، فلا يثبت لكم أنه يجوز أن يفعل الفعل الحسن فقط، وهذا لأنه متى استويا عنده في النفع، والنفع داعٍ إلى فعلها، احتاج إلى مرجح لداعيه إلى أحدهما، فلما لم يختر إلا للحسن كان الحسن مرجحاً لداعيه إلى فعل ما فيه نفعه، فأما أن يكون الحسن داعياً إلى فعله فلا. أجاب قاضي القضاة فقال: إن الحسن قد اختص بالحسن، واشتركا في النفع، فلما لم يختر إلا الحسن علم أنه اختاره لما اختص به، وهو الحسن. وأجاب أيضاً بأنه إذا اختاره للحسن والنفع لزم أن يكون كل واحد منهما داعياً إليه بانفراده، كما لو فعل الفعل لكونه نفعاً ودفع ضرر، فإنه يلزم أن يفعله لكل واحد منهما لو انفرد. ولقائل أن يقول: إنه وإن كان لا يختار إلا الحسن فإنه لا يتبين بذلك أن الحسن داع إلى اختياره لو انفرد، لأنه يجوز أن يكون مرجحاً للداعي إلى فعله وهو النفع، وما يترجح به الداعي إلى الفعل لا يجب أن يكون داعياً إليه لو انفرد. ألا ترى أنه إذا استوى عنده طريقان في الوصول إلى غرضه، وأحدهما عن يمينه، فإنه يجوز أن يسلك الأيمن لما في التيامن السنة؟ ثم لا يجب أن يسلك الطريق الأيمن لو لم يكن فيه غرض إلا التيامن، وعلى أن حسن الفعل ليس بمرجح للداعي إلى فعله الذي هو النفع في الحقيقة، بل المرجح لفعله هو نفي الصارف عنه، لأن الحسن والقبيح إذا استويا في النفع فإنما لا يختار القبيح على الحسن لما فيه من الصارف عنه، وهو القبح، وإنما يختار عليه الحسن لما فيه من النفع وانتفاء الصارف.

ألا ترى أنا لو قدرنا انتفاء الصارف عنه من دون كونه حسناً لجاز أن يختاره على القبيح، فيصح أنه المرجح لداعٍ إلى فعله؟ وإنما الحسن كالعلة لهذا المرجح الذي هو انتفاء الصارف، والذي يؤكد ما ذكرناه أن حقيقة الحسن ليس إلا فعل لا يستحق به الذم على وجهه، وانتفاء الذم عن الفعل لا يستقل بنفسه داعياً إلى فعله، بل لا بد من غرض فيه غير انتفاء استحقاق الذم به، فصح أن الحسن فقط لا يكون داعياً إلى الفعل، ولهذا اعتبرنا في داعي الحكيم إلى خلق العالم كونه إحساناً، وشرطنا حسنه لأن

---

١٩ لداعٍ] لداعي، د

كونه إحساناً داعٍ إلى خلقه، وكونه حسناً تنتفي عنده الصوارف عن فعله، وهو شرط الداعي بأنه داعٍ إلى الفعل.

فأما ما يذكر في حد الحسن أنه هو الذي له أن يفعله فلا يدل على أنه يكفي داعياً إلى فعله، بل ينبئ عن إطلاق فعله لفاعله لأجله، وقد يطلق للقادر إيجاد الفعل ولا يختار فعله إلا إذا حصل له فيه غرض. وأما ما قاله ثانياً من أنه إذا اختار القادر الفعل لهما لزم أن يكون كل واحد منهما داعياً إلى الفعل بانفراده لا يصح، لأن المخالف لم يسلم أنه اختاره لهما، بل يقول: اختاره للنفع فقط والحسن مرجح للداعي إليه، وهو كالعلة للمرجح الذي هو انتفاء الصارف، وليس كذلك كون الفعل نفعاً ودفع ضرر لأنا قد علمنا أنه اختار الفعل لهما. ألا ترى أنه يختار الفعل لكل واحد منهما إذا انفرد؟ فصح أن يقال: إن كل واحد منهما داعٍ إلى الفعل.

وقد سئل عن الدلالة فقيل: لو كان الحسن داعياً إلى الفعل من دون غرض زائد لوجب أن يفعل الله تعالى كل ما يقدر عليه من المحسنات، إذ ليس بعضها بأن يفعله لداعي الحسن أولى من البعض، وفي ذلك وجود ما لا نهاية له، كما قلتم أنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح لقبحه، فأوجبتم لذلك أن لا يفعل كل قبيح، وأوجبتم على القائلين بالأصلح أن يفعل تعالى كل ما يقدر عليه مما فيه نفع للغير، وقلتم: إن ذلك يؤدي إلى إيجاد ما لا نهاية له.

أجاب قاضي القضاة عن السؤال في المغني فقال: إنا لم نقل أن الحسن يجب أن يفعله لحسنه، بل قلنا: إنه يجوز أن يفعل لحسنه، ثم هذا هو حكم كل حسن عندنا، لأنه ما من حسن إلا ويجوز أن يفعل لحسنه، ويفارق ما نقوله في القبيح، لأن القبيح يجب أن لا يفعل لقبحه، فلذلك وجب أن لا يفعل الحكيم كل قبيح، ويفارق أيضاً ما قلناه لأصحاب الأصلح، لأن عندهم يجب أن يفعل الأصلح فلزمهم أن يجب أن يفعل تعالى كل أصلح يقدر عليه. ولقائل أن يقول: ألست جعلت العلم بحسن الفعل من دون أن يكون غرض زائد على حسنه داعياً إلى فعله؟ فلزمك أن يفعل تعالى كل ما يدعو إليه هذا الداعي ...

---

١١ عن] على، د

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا تعليق من كتاب المعتمد لمحمود بن محمد الملاحمي هذا

قال:

باب في أنه تعالى قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله

اعلم أن في الذاهبين إلى أنه تعالى لا يقدر على فعل القبيح من يقول: إنه تعالى لا يقدر على ما علم أنه لا يكوّنه، وقال عبّاد: إن ما علم تعالى أنه يكون يقدر على تكوينه، ولا يقال: يقدر على أن لا يكوّنه، وما علم أنه لا يكون لا يقال: إنه يقدر على أن يكوّنه، وإن قيل: يقدر عليه. وقال علي الأسواري: إذا قُرن القول بأنه عز وجل عالم بأن الشيء لا يكون مع القول بأنه يقدر على أن يكوّنه، كان محالاً متناقضاً، وإن أفرد كل واحد منهما عن الآخر صح، وقال الشيخ أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم: إن الله تعالى قادر على تكوين ما علم أنه لا يكون، والذي يدل لذلك هو أن ما لا يكون صحيح تكوينه في نفسه، وهو تعالى قادر لذاته، وعلمه بأنه لا يكون لا يمنع من قدرته علي تكوينه، فوجب كونه قادراً عليه كقدرته على ما علم أنه يكون.

أما الدلالة على أنه تعالى قادر لذاته فقد تقدمت، وأما أن ما علم أنه لا يكون يصح حدوثه فلأنه من قبيل ما قد حدث، وشروط حدوثه موجودة، أو هي ممكنة الوجود، وأما أن كونه عالماً بأنه لا يكون لا يحيل القدرة على تكوينه فلأنه لو أحاله لكان محيلاً له لوجه معقول، ولا وجه في ذلك يُعقل إلا أن علمه بأنه لا يكون يوجب أن لا يكون،

---

١ بسم...٢ هذا[٢]] هذا تعليق من كتاب لمحمود بن محمد الملاحمي هذا بسم الله الرحمن الرحيم، هـ **٥** فعل] -، و **٦** لا] -، و **٨** علي] أبو علي، هـ و **١٠** وأبو[١]] وابى، و | وأبو[٣]] وابى، و **١١** هو] وهو، هـ

فلو قدر على تكوينه لأخرج علمه بأنه لا يكون عن كونه موجباً، أو يقال: إن العلم، وإن لم يوجب كون المعلوم، فإن قدرته على إيجاده تخرج علمه من كونه علماً. والأول باطل لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ولا يوجبه على ما هو به، وإنما قلنا ذلك لأن أفعالنا يجب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، ولو أوجب علم العالم وقوعها بحسب علم العالم لا بحسب دواعينا فنكون مضطرين إلى أفعالنا، ونحن نفصل بين ما نضطر إليه وبين ما لا نضطر إليه، وكان يلزم أن يكون كلما كثر العالمون أن يشتد الاضطرار لتكاثر الأسباب، وكل ذلك محال. ولو كان العلم يوجب كون معلومه لما حسن من الحكيم التكليف، لأن الأفعال كانت لا تقع بحسب دواعي العبيد وكانوا لا يستحقون بها مدحاً ولا ذماً ولا ثواباً ولا عقاباً، والتكليف لا يحسن إلا تعريضاً للثواب على ما سنبينه إن شاء الله تعالى، ويلزم ألا يحسن أمر ولا نهي في الشاهد أيضاً إذا كان علم العالم يوجب الأفعال، ولكان الفاعل لها أسوأ حالاً من الملجأ، وقد علمنا حسنها وحسن المدح والذم بها اضطراراً، ويلزم أن لا يستحق تعالى المدح والشكر والعبادة على ما فعله من الإحسان، لأن كونه عالماً أوجب ذلك وكذلك ما سيفعله من الثواب، لأن علمنا بأنه سيفعله يوجب ذلك. ولأن العلم بالشيء حقيقته هو وقوف على ما عليه الشيء في نفسه، ولو صار على ما هو به لمكان العلم لبطل حقيقة العلم ولَتعلق كل واحد بالآخر. وأيضاً، لو أوجب العلم معلومه لاستُغني عن القدرة في إيجاد الفعل، وذلك يبطل الفرق بين الصحيح والزمن والقوي والضعيف، وكان يلزم إذا أراد الواحد أن يوجد أفعالاً أن يختار العلم بها فتوجد، وكان يجب لو اختار غيره العلم بأنها لا توجد أن لا توجد، إذ ليس أحد العلمين بأن يوجب معلومه أولى من الآخر، فكان يؤدي ذلك إلى اجتماع النقيضين أو إلى اجتماع الضدين. وقد أكثر في كتاب التصفح من إبطال القول بأن العلم موجب معلومه، والذي ذكرناه هو أظهرُ ذلك.

---

٥ بحسب] مكرر في ه **٦** وبين] -، ه | أن يكون] -، ه **٨** العبيد] العبد، ه **١٤** العلم] للعلم، ه حقيقته] حقيقة، ه **١٦** في] على، و **١٨** فتوجد] موجد، ه **١٩** العلمين] العالمين، و **٢٠** النقيضين] النقضين، ه

فإن احتجوا فقالوا: ما علم تعالى أنه يقع لا يجوز أن لا يقع، فعلمنا أن علمه يوجب وقوعه، قيل لهم: ما تعنون بقولكم: إنه لا يجوز أن لا يقع؟ فإن قالوا: معناه أنه لا يصح ولا يمكن أن لا يقع، قيل لهم: هذا موضع الخلاف، وإن قالوا: معناه أنا لا نشك في أنه يقع، قيل لهم: إن معنى قولكم هذا أنه في نفسه مما يقع، وأنتم وقفتم على ذلك، فكأنكم قلتم: الدلالة على أن العلم يوجب وقوعه هو أنا نعلم أنه يقع، فيقال لكم: ولم إذا علمتم ذلك كان العلم موجباً لوقوعه؟ وما أنكرتم أنه إنما يقع لأنه في نفسه مما يقع، لا لأجل العلم، وإنما العلم موقوف على وقوعه تبيُّنٌ له، كما أن المرآة وصلة إلى رؤية الوجه أسمر، ولا يجوز أن يكون أسمر لأن المرآة علة موجبة لكونه أسمر، ولا رؤيتنا له كذلك موجبة لسمرته، بل إنما رأيناه أسمر، وأرته المرآة أسمر، لأنه في نفسه كذلك.

وأما الثاني، وهو أن القدرة على ما علم أنه لا يكون هو قدرة على قلب علمه عن حقيقته، فإنه يمكن بيانه بوجهين، أحدهما أن يقال: لو وُجد ما علم العالم أنه لا يوجد لم يخلُ إما أن يكون عالماً بأنه لا يوجد أو يكون عالماً بأنه يوجد، فإن كان عالماً بأنه لا يوجد كما كان من قبل كان علمه متعلقاً بالشيء على خلاف ما هو به، وإن كان عالماً بأنه يوجد انقلب علمه، وكلا القسمين محال، فما أدى إليه يكون محالاً. والجواب أن يقال لهم: لو وجد ما علم تعالى لم يزل أنه لا يوجد لكان تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجد، وليس ذلك بانقلاب لعلمه بأنه لا يوجد، بل هو حصول علم بدلاً عن علم بتَبْعِه معلومه، لأنكم فرضتم وجود المعلوم بدلاً عن عدمه، فيلزمه أن يتعبه من العلم خلاف ما يتبع المعلوم الآخر، وهو العدم، لأن المتبوع، إذا فُرض على خلاف ما هو عليه، فإن التابع له [يجب] أن يتبعه في فرضه، فيصير على خلاف ما يتبع المتبوع الأول. ألا ترى أنه لو قيل: إن فرعون المستحق للذم على كفره لو آمن ولم يكن عاصياً أكان يستحق الذم؟ فمن جوابنا: لا، بل كان يستحق المدح، ولا يكون ذلك انقلاباً للذم مدحاً؟

---

١ فقالوا] فقال، و | تعالى أنه] انه تعالى، ه ٢ قالوا] قال، ه ٤ هذا] لهذا، و | فكأنكم] وكانكم، ه ٥ إذا] لماذا، ه ٦ أنكرتم] لدركتم، ه | إنما] لا، ه ٧ موقوف] وقوف، و ٨ موجبة[١] موجباً، ه ١٤ أن] -، و ١٧ فيلزمه] فلزمنا، ه ١٨ خلاف] -، ه ١٩ يتبع] يتبعه، ه و ٢١ انقلاباً] انقالاً، و

فكذلك هذا في العلم مع المعلوم، لأن المعلوم أصل له والعلم تابع، فمتى فرض على خلافه وتبعه العلم لم يكن ذلك انقلاباً للعلم. يبين هذا أنا لم نقل: إنه لو آمن فرعون لكان تعالى عالماً لم يزل بأنه لا يؤمن، فإذا آمن صار علمه بأنه لا يؤمن علماً بأنه يؤمن، فنكون قد حكمنا بانقلاب العلم، كما أنا لم نقل: إنه، لو آمن فاستحق المدح بدلاً عن الذم، إنه انقلب الذم مدحاً، لأن حقيقة انقلاب الشيء هو أن تصير حقيقته حقيقة أخرى، فأما إن حصل شيء بدلاً عن شيء آخر لم يكن ذلك انقلاباً للأول.

فإن قالوا: إنا نسمي هذا انقلاباً، قيل لهم: ونحن نقول بمعناه ولا تضرّنا تسميتكم الفاسدة. فإن قالوا: فحصول العلم الثاني بدلاً عن العلم الأول هو محال، قيل لهم: إنه متى فرض خلاف معلومه كان المحال هو ألا يثبت العلم الثاني تابعاً لمعلومه، بل يثبت العلم الأول، فأما حصول العلم الثاني، وقد حصل معلومه، فليس بمحال.

والوجه الثاني أن يقال: لو وجد ما علم تعالى أنه لا يوجد لم يخل علمه بأنه لا يوجد إما أن يكون علماً بأنه لا يوجد، فيكون قد تعلق بالمعلوم على خلاف ما هو به، أو يكون علماً بأنه يوجد فيكون قد انقلب، وكلا الأمرين محال، فالقدرة على ذلك تؤدي إلى أحدهما فكان محالاً. والجواب: إنكم أخللتم بقسم آخر وهو قولنا، وذلك لأنه متى فرض وجود ما علم أنه لا يوجد فإنه يكون عنده تعالى علم بأنه يوجد ولا يكون عنده علم بأنه لا يوجد، وقد بينّا في الجواب الأول أن ذلك هو الواجب فيما يتبع غيره وأنه متى فرض ذلك الغير على خلاف ما هو به فإن ما يتبعه يصير مفروضاً على خلاف ما كان عليه تبعاً لما صار عليه متبوعه. وكما يلزم ذلك في العالم مع المعلوم كذلك يلزم في العلم مع معلومه خصوصاً على قولنا، فإن عندنا العلم بالشيء ليس إلا كون العالم عالماً به على ما تقدم. ألا ترى أنا لو فرضنا السواد اعتماداً للزمه أن يكون مولّداً للهويّ، ولو فرضنا المطيع عاصياً لزمه استحقاق الذم والعقاب، ولو فرضنا العاصي مطيعاً لزمه استحقاق المدح والثواب، وكل ذلك ليس بقلب للمدح والذم ولا للثواب والعقاب، بل يكون إثبات الذم بدلاً عن المدح وإثبات الثواب بدلاً عن العقاب، ولو قال قائل:

---

٤ حكمنا] احكمنا، ه | أنا] لم نا، و ٥ حقيقته] حقيقة، و ١٢ به] عليه به، و ١٨ يلزم[1]] لزم، ه
١٩ ليس] هو، و ٢٣ عن[1]] من، و | عن[2]] من، و

كيف علم الله تعالى هذه البسرة الحمراء لم يزل؟ لقلنا: كان يعلم أنها ستكون حمراء، فإن قيل: لو كانت صفراء؟ لقلنا: كان يعلم لم يلزم أنها ستكون صفراء، لأنه يستحيل أن تكون صفراء ولا يعلمها تعالى صفراء.

فإن قالوا: إنا نفرض كونه تعالى عالماً بأن الشيء لا يوجد ونفرض مع ذلك وجوده، فلا يمكنكم، والحال هذه، أن تقولوا: إنه يكون عالماً بأنه يوجد، قيل لهم: فكأنكم بفرضكم هذا منعتم من أن يتبع التابع متبوعه، وقد أحلتم في ذلك لما تقدم من أنه لا يمكن فرض الشيء حاصلاً وفرض ما يتبعه غير حاصل، كما بيناه في فرض السواد اعتماداً أو فرض العاصي مطيعاً والمطيع عاصياً. يبين هذا أنكم متى فرضتموه عالماً بأن الشيء لا يوجد اقتضى ذلك كونه مما لا يوجد، فإذا فرضتم مع ذلك أنه يوجد فكأنكم فرضتم أنه يوجد ولا يوجد. فإن قيل: يلزمكم ذلك، قيل لهم: إنما كان يلزمنا لو قلنا: إنه متى فرض وجوده صح أن يكون عالماً بأنه لا يوجد، فأما إذا قلنا: بل يكون عالماً بأنه يوجد، لم يلزمنا ما قلتم.

فإن قالوا: لو قدر العبد على إيجاد ما علم الله تعالى أنه لا يوجده لكان قادراً على جعل القديم عالماً بأنه يوجده، لأنكم قلتم: لو أوجده لكان تعالى عالماً بأنه يوجده، قيل لهم: إنما كان يلزمنا ما قلتم لو قلنا: إنه إذا أوجده صار تعالى عالماً بأنه سيوجده، فأما إذا قلنا: إنه تعالى يكون عالماً لم يزل بأنه سيوجده، لم يلزمنا ما قلتم. يبين ذلك أنا لا نقول: إن وجود الشيء يقتضي كونه تعالى عالماً بأنه وجد، وإنما المقتضي لذلك عندنا هو ذاته، والمعلوم متعلق علمه، فهو بمنزلة الشرط، والحكم لا يضاف إلى الشرط، وإنما يضاف إلى المقتضي.

فإن قالوا: قولكم: لو أوجد العبد خلاف ما علم الله تعالى لكان عالماً لم يزل بأنه يوجده بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يوجده، هو إثبات للبدل عن الماضي، وهو محال عندكم، قيل لهم: إنما كان إثباتاً للبدل عن الماضي لو قلنا: إنه تعالى يكون عالماً بأنه لا

---

١ هذه البسرة] هذا البشرة، و | أنها] -، و ٤ نفرض] فرض، و ٨ متى] -، و ١١ فأما] فانا، و ١٥ لو] فلو، و ١٦ يلزمنا] يلزم، و ١٨ والمعلوم] فالمعلوم، و ٢١ هو] وهو، هـ ٢٢ كان] يكون، هـ

يوجده إلى وقت إيجاده، ثم إذا أوجده كان تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجده، فأما إذا قلنا: إنه متى أوجده فإنه لا يكون تعالى عالماً لم يزل بأنه لا يوجده، وإنما يكون تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجده، فهذا ليس بإثبات للبدل عن الماضي، وهو ليس بمحال، بل خلافه هو المحال على ما بيناه، فإن سميتم هذا المعنى الصحيح بدلاً عن الماضي لم يضرنا ذلك، وقلنا: إن ذلك ليس بمستحيل، وإنما المستحيل هو القسم الأول.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وهذا الذي نصرناه هو جواب شيوخنا البغداديين، وإن لم يسندوه بما نصرناه، فأما قاضي القضاة فإنه كان يختار في جواب هذا السؤال جواب الشيخ أبي علي رحمه الله، وهو أنه لو قدّر وجود ما علم الله تعالى بأنه لا يوجد لكان خطأ أن يقال: إنه كان يعلم بأنه لا يوجد، وخطأ أن يقال: كان يعلم أنه يوجد، فنمتنع من كلا الجانبين لفسادهما، وإذا امتنعنا من ذلك لم يلزمنا أن تكون القدرة على خلاف ما علمه قدرة على محال. قال الشيخ أبو الحسين: وللخصم أن يقول: أيخلو سبحانه لو آمن فرعون من كونه عالماً بأنه يكفر أو كونه غير عالم بذلك؟ فإن قالوا: لا يخلو من ذلك ويكون عالماً بأنه يكفر، قيل لهم: فقد قلتم: إنّ علمه تعلق بالشيء لا على ما هو به، وإذا صح ذلك فلمَ خطَّأتم الجواب به؟ وإن قالوا: يخلو من كونه عالماً بكفره وكونه عالماً بإيمانه، قيل لهم: فقد قلتم: إن الله تعالى يخفى عليه بعض الأمور، وهو مستحيل، وليس من قولكم، وإن قالوا: لو آمن فرعون لكان خطأ أن يقال: يخلو من العلم بكفره وإيمانه، وخطأ أن يقال: لا يخلو من العلم بذلك، قيل لهم: فهذا أشد استحالة مما هربتم منه، لأن استحالة هذا معلومة باضطرار، وما هربتم منه معلوم فساده باستدلال، وإذا كان هذا المحال لازماً على وجود ما علم تعالى أنه لا يوجد وجب كون ذلك محالاً وتعلقِ القدرة به محالاً.

ويقال لهم: إنكم ألزمتمونا على جوابنا إثبات البدل على الماضي، وعلى ما ذكرتم هو ألزم، لأنكم متى قلتم: لو آمن فرعون لم يكن تعالى عالماً لم يزل بأنه يكفر ولا غير عالم

---

١ يوجده[2]] لا يوجده، ه | فأما...٢ يوجده] -، ه ٤ عن] من، و ٧ بما] لا، ه | في...٨ السؤال] -، ه ٨ علم] يعلم، و ٩ يوجد[1]] يوجده، و ١١ يقول...١٢ أيخلو] قلتم بخطأ ثم، و ١٢ أيخلو] لا يخلو، ه ١٦ وهو] وهي، ه ٢١ ألزمتمونا] الزتمونا، ه ٢٢ لأنكم] ولانكم، ه

بذلك، مع أنكم فرضتموه عالماً بأنه يكفر، وهذا هو إثبات البدل عن الماضي، لأنه بعد كونه عالماً بأنه يكفر يخلو عندكم من كونه عالماً بذلك وكونه غير عالم به.

فأما الشيخ أبو هاشم فإنه يقول: إن قول القائل: لو وجد ما علم الله تعالى أنه لا يوجد لكان عالماً بأنه لا يوجد أو يكون عالماً بأنه يوجد، هو تعليق للمحال بالجائز، فالجائز هو وجود ذلك الشيء، والمحال هو كونه عالماً بأنه لا يوجد أو كونه عالماً بأنه يوجد. وللخصم أن يقول: أيتعلق هذا المحال بهذا الجائز أو لا يتعلق به؟ إن قلت: لا يتعلق به، فبيّنه حتى يمتنع على الخصم تعليقه به، وبطل قولك: إن ذلك تعليق للمحال بالجائز، وإن كان يتعلق به لم يصح أن يكون أحدهما جائزاً والآخر محالاً، لأن ما يتعلق به المحال لا يكون جائزاً، وإذا أقررت أن أحدهما مستحيل لزمك أن يكون الآخر مستحيلاً.

وأما ما قاله علي الأسواري: إن الجمع بين الوصفين له محال، وهو أن يقال: يقدر على إيجاد ما علم أنه لا يوجده، ويصح إفراد كل واحد من الوصفين عن الآخر، فيقال: يقدر على أنه يوجد كذا، مفرداً عن الوصف، ويقال: يعلم أنه لا يوجد، مفرداً عن الوصف الأول، فإنه يقال له: أيستحيل أن تجتمع له تعالى فائدتا هذين الوصفين، فلذلك استحال الجمع بين الوصفين أو لا يستحيل أن تجتمع له فائدتاهما؟ فإن قال بالأول قيل له: فينبغي أن لا يصح وصفه بالوصفين وإن انفرد أحدهما عن الآخر، لأن ما يستحيل ثبوته في نفسه لا يحسن الخبر عن ثبوته في الأحوال كلها، وإن قال بالثاني قيل له: فلماذا لا يصح وصفه بالأمرين على الاجتماع كما يصح ذلك إذا انفرد أحدهما عن الآخر؟ ويدل من جهة السمع على صحة قولنا قوله تعالى ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [٧٥ القيامة ٤] فوصف نفسه تعالى بأنه قادر على ذلك مع علمه بأنه لا يفعله،

٥ فالجائز] -، و **٦** أو لا] ولا، هـ **٧** قولك إن] قول كان، و **٨** جائزاً] جائز، هـ **١١** علي] ابو علي، هـ و **١٣** مفرداً[١]] مفرا، هـ | ويقال...أنه[٢]] وقال انه، هـ **١٥** فائدتاهما] فائدتهما، هـ **١٩** قوله تعالى] -، هـ

وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [٣٢ السجدة ١٣] مع علمه بأنه لا يؤتيها هداها، ومن لا يقدر على الشيء لا يقول: لو شئت فعلت.

تم الباب، والحمد لله وصلواته على محمد وآله.

الفهارس الفنّيّة

فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام

فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات

فهرس أسماء الكتب

فهرس أسماء البلدان والأمكنة

فهرس الآيات القرآنيّة

فهرس الأبيات الشعريّة

فهرست آثار منتشر شدهٔ مرکز پژوهشی میراث مکتوب

به ترتیب شمارهٔ ردیف

۳۱. تــرجــمهٔ انـاجیل اربـعه / مـیرمحمد بـاقر خـــاتون‌آبادی (۱۰۷۰ ـ ۱۱۲۷ ق.)؛ تــصحیح رسول جعفریان
۳۲. عین‌الحکـمه / مـیر قـوام‌الدیـن مـحمّد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی
۳۳. عقل و عشق، یا، مناظرات خـمس / صـائن الدین تُرکهٔ اصفهانی (۷۷۰ ـ ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی
۳۴. احیای حکمت (۲ ج) / علیقلی بن قرچغای خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح فاطمه فنا
۳۵. منشآت میبدی / قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر
۳۶. کیمیای سـعادت / مـیرزا ابـوطالب زنـجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی
۳۷. النظامیّة فـی مـذهب الامـامیّة / خـواجگی شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی
۳۸. شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه علاّمهٔ حلّی / تألیف علیّ الحسینی المیلانی
۳۹. تقویم الایمان / المیر محمد بـاقر الدامـاد؛ تحقیق علی اوجبی
۴۰. التعریف بطبقات الامم / قاضی صاعد اندلسی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح دکـتر غـلامرضا جـمشید نژاد اوّل
۴۱. رسائل حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید هـندی، اسکـندر اسـفندیاری و عـبدالحسین مهدوی
۴۲. رسائل فارسی / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرائی خوئی
۴۳. دیوان ابی‌بکر الخوارزمی / ابوبکر الخوارزمی (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق الدکتور حامد صدقی
۴۴. رســائل فــارسی جــرجـانی / ضـیاءالدیـن جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی
۴۵. دیوان غالب دهلوی / اسدالله غالب دهـلوی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدحسن حائری
۴۶. حکمت خاقانیه / فاضل هندی؛ با مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب
۴۷. لطایف الأمثال و طرایف الأقوال / رشیدالدین وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز
۴۸. تذکرة‌الشعراء / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ ـ ۱۱ ق.)؛ تصحیح اصـغر جـانفدا، عـلی رفـیعی علامرودشتی
۴۹. روضـــة‌الأنـــوار عــباسی / مـلامحمّد بـاقر سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی
۵۰. راحة‌الارواح و مونس الاشباح / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۵۱. تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر / میرزا شـمس بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق
۵۲. خــریدة‌القــصر و جـریدة‌العـصر (۳ ج) / عـمادالدیـن الاصـفهانی (قـرن ۶ ق.)؛ تـحقیق الدکتور عدنان محمد آل طعمه
لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی
۵۳. ظفرنامهٔ خسروی / ناشناخته (قـرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده
۵۴. تاریخ آل سلجوق در آناطولی / ناشناخته (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح نادره جلالی
۵۵. خرابات / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه
۵۶. مــحبوب القــلوب (ج ۱) / قـطب الدیــن الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیـباجی ـ الدکتور حامد صدقی
۵۷. دیوان جـامی (۲ ج) / عـبدالرحـمان جـامی (۸۱۷ ـ ۸۹۷ هـ. ق.)؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد
۵۸. مثنوی هـفت اورنگ (۲ ج) / عـبدالرحـمان جـامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ هـ. ق.)؛ تـصحیح جـابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح‌زاد
۵۹. نقد و بررسی آثار و شـرح احـوال جـامی / تألیف اعلاخان افصح‌زاد
۶۰. فهرست نسـخه‌های خـطّی مـدرسهٔ عـلمیّهٔ نمازی خوی / تألیف علی صدرائی خوئی
۶۱. منهاج الولایة فی شرح نهج‌البلاغة (۲ ج) / ملّا عبدالبـاقی صـوفی تـبریزی (قـرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح حبیب الله عظیمی
۶۲. فـــهرست نســـخه‌های خــطّی مــدرسهٔ خــاتم‌الانـبیاء (صـدر) بـابل / تألیـف عـلی صدرائی خوئی، محمود طیّار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی

۶۳. **تحفة الأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئـمة الأطـهار (۴ ج)** / ضامن بن شدقم الحسینی المدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجبوری
۶۴. **القند فی ذکر علماء سمرقند** / نجم الدین النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی
۶۵. **شرح ثمرة بطلمیوس** / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۶۶. **کلمات علیهٔ غرّا** / مکتبی شیرازی؛ تصحیح دکتر محمود عابدی
۶۷. **مکارم الاخلاق** / غیاث الدین خواندمیر؛ تصحیح محمد اکبر عشیق
۶۸. **فروغستان** / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح ایرج افشار
۶۹. **مرآة الحرمین** / ایوب صبری پاشا؛ ترجمهٔ عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیان‌فر
۷۰. **نامه‌ها و منشآت جامی** / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام‌الدین اورون‌بایف و اسرار رحمانف
۷۱. **بهارستان و رسائل جامی** / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، محمد جان عمراُف و ابوبکر ظهورالدین
۷۲. **سعادت نامه یا روزنامهٔ غزوات هندوستان** (فارسی) / غیاث الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار
۷۳. **جواهر الاخبار** /بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام‌نژاد
۷۴. **شرح الاربعین** / القاضی سعید القمی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی
۷۵. **مجموعه رسائل و مصنفات** / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی‌زاده
۷۶. **خانقاه** / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه
۷۷. **شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیهما السلام** / میر حسین بن معین الدین میبدی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین
۷۸. **لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام** / عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی‌زاده
۷۹. **جواهرالتفسیر** / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، تصحیح دکتر جواد عباسی
۸۰. **راهنمای تصحیح متون** / نوشتهٔ جویا جهانبخش
۸۱. **دیوان الهامی کرمانشاهی** / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام‌پناه
۸۲. **شرح نهج‌البلاغه نواب لاهیجی (۲ ج)** / میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح دکتر سید محمد مهدی جعفری، دکتر محمد یوسف نیری
۸۳. **دیوان مخلص کاشانی** / میرزا محمد مخلص کاشانی، تصحیح حسن عاطفی
۸۴. **زبور آل داود** / سلطان هاشم میرزا، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی
۸۵. **مجموعه آثار حسام الدین خوئی** / حسن بن عبدالمؤمن خوئی، تصحیح صغریٰ عباس‌زاده
۸۶. **تذکرهٔ مقیم خانی** / محمد یوسف بیک منشی، تصحیح فرشته صرافان
۸۷. **سبع رسائل** علامة جلال الدین محمد دوانی؛ تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویسرکانی
۸۸. **خلد برین** / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی، تصحیح میرهاشم محدث
۸۹. **ترجمهٔ فرحة الغری** / محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱ ق)، پژوهش جویا جهانبخش
۹۰. **سراج السالکین** /گردآورنده ملامحسن فیض کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش
۹۱. **الآثار الباقية عن القرون الخالية** / أبوریحان محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکایی
۹۲. **جذوات و مواقیت** / میر محمد باقر دادماد؛ علی اوجبی
۹۳. **دو شرح أخبار و ابیات و امثال عربی کلیله و دمنه** / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته، تصحیح بهروز ایمانی
۹۴. **هفت دیوان محتشم کاشانی** /کمال الدین محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوایی، مهدی صدری
۹۵. **بدایع الملح** / صدرالأفاضل خوارزمی؛ تصحیح دکتر مصطفی اولیایی
۹۶. **فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس** / مقدّمه سید رفیع‌الدین موسوی؛ به کوشش محمود طیّار مراغی
۹۷. **کتاب الأدوار فی الموسیقی** / صفی الدین عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی البغدادی

۹۸. **تحفة الملوک** / علی بن ابی حفص اصفهانی؛ تصحیح علی اکبر احمدی دارانی
۹۹. **مثنوی شیرین و فرهاد** / سرودهٔ سلیمی جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار
۱۰۰. **الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات** / لقطب الدین محمد بن محمد الرازی، تصحیح مجید هادی‌زاده
۱۰۱. **الأربعینیات لکشف أنوارالقدسیات** / القاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح نجفقلی حبیبی
۱۰۲. **الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم** / میر محمد باقر داماد، تصحیح علی اوجبی
۱۰۳. **اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت** / عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین الحسینی العبیدلی، تصحیح علی اکبر ضیایی
۱۰۴. **دقائق التأویل و حقائق التنزیل** / ابوالمکارم محمودبن ابی‌المکارم حسنی واعظ، پژوهش جویا جهانبخش
۱۰۵. **گوهر مقصود** / مصطفی تهرانی (میرخانی)، به کوشش زهرا میرخانی
۱۰۶. **بلوهر و بیوذسف** / مولانا نظام، تصحیح محمد روشن
۱۰۷. **سندبادنامه** / محمدبن علی ظهیری سمرقندی، تصحیح محمد باقر کمال الدینی
۱۰۸. **تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل أتی** / غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، تصحیح پروین بهارزاده
۱۰۹. **جهان دانش** / شرف‌الدین محمدبن مسعود مسعودی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۱۰. **کلیات بسحق اطعمهٔ شیرازی** / مولانا جمال الدین ابواسحق حلاج اطعمه شیرازی معروف به بسحق اطعمه شیرازی؛ تصحیح منصور رستگار فسایی
۱۱۱. **محبوب القلوب (ج ۲)** / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیباجی ـ الدکتور حامد صدقی
۱۱۲. **تاریخ عالم آرای امینی** / فضل اللّه بن روزبهان خنجی اصفهانی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق
۱۱۳. **روضة المنجمین** / شهمردان بن ابی‌الخیر رازی؛ مقدمه، تحقیق و تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۱۴. **کلیات نجیب کاشانی** / نورالدین محمد شریف کاشانی؛ تصحیح اصغر دادبه و مهدی صدری
۱۱۵. **إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور** / غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ تقدیم و تحقیق علی اوجبی
۱۱۶. **مجموعهٔ آثار عبداللّه خان قراگوزلو** / حاجی عبداللّه خان قراگوزلو امیر نظام همدانی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات عنایت الله مجیدی
۱۱۷. **تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملّا علی قوشچی** / شمس‌الدین محمد بن احمد خفری؛ مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان
۱۱۸. **مرآت واردات** / محمد شفیع طهرانی (ره) مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر منصور صفت‌گل
۱۱۹. **جواهرنامهٔ نظامی** / محمّدبن ابی‌البرکات جوهری نیشابوری، به کوشش: ایرج افشار، با همکاری: محمّدرسول دریاگشت
۱۲۰. **تاریخ رشیدی** / میرزا محمد حیدر دوغلات، تصحیح عباسقلی غفاری فرد
۱۲۱. **اسناد پادریان کَرمِلی** / بازمانده از عصر شاه عباس صفوی به کوشش دکتر منوچهر ستوده با همکاری ایرج افشار
۱۲۲. **تنکلوشا** / از مؤلّفی ناشناخته به ضمیمه مدخل منظوم از عبدالجبار خجندی، مقدمه و تصحیح رحیم رضازاده ملک
۱۲۳. **دیوان غزلیات میرزا جلال الدین اسیر شهرستانی (اصفهانی)** / تصحیح و تحقیق غلامحسین شریفی ولدانی
۱۲۴. **جامع التواریخ: تاریخ افرنج، پاپان و قیاصره** / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن
۱۲۵. **زادالمسافر** / ناصرخسرو قبادیانی بلخی، شرح لغات و اصطلاحات سید اسماعیل عمادی حائری؛ تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری
۱۲۶. **جامع التواریخ: هند و سند و کشمیر** / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۲۷. شرح نظم الدر / صائن‌الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی (۷۷۰ ـ ۸۳۵ هـ. ق)؛ تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی
۱۲۸. المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیسابور / ابوالحسن الفارسی؛ تحقیق محمد کاظم المحمودی
۱۲۹. جنگنامه کشم / از سراینده‌ای ناشناس. **و جرون نامه** / سروده قدری؛ تصحیح و تحقیق محمد باقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش
۱۳۰. تحلیة الارواح بحقائق الانجاح /المنسوب الی کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی؛ تحقیق علی اوجبی
۱۳۱.خلاصة الاشعار وزبدة الافکار (بخش کاشان) / میر تقی‌الدّین کاشانی؛ مصحح : عبدالعلی ادیب برومند و محمّد حسین نصیری کهنمویی
۱۳۲. نسخهٔ خطی و فهرست‌نگاری در ایران مجموعهٔ مقالات و جستارها به پاس قدردانی از زحمات سی سالهٔ فرانسیس ریشار؛ به کوشش احمدرضا رحیمی ریسه
۱۳۳. جامع التواریخ: اغوز / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن
۱۳۴. اسکندرنامه: (بخش ختا) / منسوب به منوچهرخان حکیم؛ تصحیح علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو
۱۳۵.جامع التواریخ (تاریخ اقوام پادشاهان ختای) / تألیف رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن
۱۳۶.ختم الغرائب خاقانی شروانی (تحفةالعراقین) / نسخه برگردان به قطعه اصل نسخهٔ خطی شماره ۸۴۵ کتابخانهٔ ملی اتریش (وین) کتابت ۵۹۳ هـ ؛ به کوشش ایرج افشار
۱۳۷. کتاب ایرانی / چهار مقاله در مباحث متن‌پژوهی، نسخه‌شناسی و کتاب‌آرایی؛ فرانسیس ریشار؛ ترجمهٔ ع. روحبخشان
۱۳۸. ماهتاب شام شرق /گزاره و گزینه‌ی اندیشه‌شناسی اقبال / محمدحسین ساکت
۱۳۹. ارج‌نامه حبیب یغمایی / سید علی آل داود
۱۴۰. دیوان اشراق / میر محمدباقر میرداماد؛ پیشگفتار جویا جهانبخش / سمیرا پوستین‌دوز
۱۴۱. متن‌شناسی شاهنامه‌ی فردوسی / منصور رستگار فسایی
۱۴۲. مجالس جهانگیری / عبدالستار بن قاسم لاهوری / عارف نوشاهی و معین نظامی
۱۴۳. تحسین و تقبیح ثعالبی / مترجم محمدبن ابی‌بکر بن علی ساوی / عارف احمد الزغول
۱۴۴. مسخرالبلاد / محمّدیاربن‌عرب قطغان /نادره جلالی
۱۴۵. ارشاد / عبداللّه بن محمّد بن ابی‌بکر قَلانِسی نَسَفی / عارف نوشاهی
۱۴۶. ارج‌نامهٔ ملک‌الشعراء بهار / علی میرانصاری
۱۴۷. مرآت الوقایع مظفری / عبدالحسین خان ملک المورخین / دکتر عبدالحسین نوایی
۱۴۸. سفارت‌نامهٔ خوارزم / رضا قلی خان هدایت؛ جمشید کیان‌فر
۱۴۹. تاریخ هرات (نسخه برگردان) / مؤلف ناشناخته / محمدرضا ابویی مهریزی، محمد حسن میر حسینی با مقدمهٔ ایرج افشار
۱۵۰. جامع التواریخ: بخش بنی‌اسرائیل / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن
۱۵۱.خلاصة الاشعار وزبدة الافکار (بخش اصفهان) / میر تقی‌الدّین کاشانی؛ مصحح : عبدالعلی ادیب برومند و محمّد حسین نصیری کهنمویی
۱۵۲. دربندنامه میرزا حیدر وزیراُف / به اهتمام جمشید کیان‌فر؛ با همکاری نوری محمدزاده
۱۵۳. خزائن الأنوار و معادن الأخبار / میر محمدرضا بن محمد مؤمن خاتون‌آبادی؛ تصحیح و تحقیق مریم ایمانی خوشخو.
۱۵۴. رباعیّات حکیم خیّام طربخانهٔ یار احمد رشیدی، رسالهٔ سلسلةالترتیب، خطبهٔ تمجید ابن سینا / با مقدمه و حواشی عبدالباقی گولپینارلی
۱۵۵. جامع التواریخ (تاریخ سامانیان و بویهیان و غزنویان) / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن.
۱۵۶. جامع التواریخ (تاریخ آل سلجوق) / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن.
۱۵۷. منتخب رسالات صفاءالحق / سید حسن مدنی همدانی گزینش، ویرایش و تعلیقات: علیرضا ذکاوتی قراگزلو

۱۵۸. دفتر اشعار صوفی / صوفی محمّد هروی (قرن نهم)؛ به کوشش: ایرج افشار
۱۵۹. تحفة السلاطین / محمدبن جابر انصاری؛ به کوشش احد فرامرز قراملکی، زینت فنی اصل و فرشته مسجدی
۱۶۰. تحفة الدستور (فرهنگ اعداد کلمات) / لطف‌اللّه بن عبدالکریم کاشانی؛ تصحیح مهدی صدری.
۱۶۱. شجرة الملوک (تاریخ منظوم سیستان) / سروده صبوری، ناصح و ظهیر؛ تحقیق، تصحیح و توضیحات منصور صفت‌گل.
۱۶۲. سلم السماوات / ابوالقاسم بن ابی حامد کازرونی؛ تصحیح عبدالله نورانی.
۱۶۳. بیان الحقایق / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح هاشم رجب‌زاده.
۱۶۴. قرآن فارسی کهن: تاریخ، تحریرها، تحلیل / سید محمد عمادی حائری
۱۶۵. اشرف التواریخ / محمد تقی نوری؛ تصحیح: سوسن اصیلی
۱۶۶. تفسیر الشهرستانی (مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار) (۲ ج) / محمد بن عبدالکریم شهرستانی؛ تحقیق و تعلیق: محمد علی آذرشب
۱۶۷. ارج‌نامهٔ صادق کیا / عسکر بهرامی
۱۶۸. الإفادة فی تاریخ الأئمة السادة / ابوطالب یحیی بن حسین هارونی؛ تصحیح محمد کاظم رحمتی
۱۶۹. جامع التواریخ (تاریخ اسماعیلیان) / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن.
۱۷۰. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی جمعیت نشر فرهنگ رشت / تألیف: محمد روشن
۱۷۱. روضة الانوار / خواجوی کرمانی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی
۱۷۲. الیمینی / فی اخبار دولة الملک یمین الدولة؛ ابی‌القاسم محمودبن ناصرالدولة ابی منصور سبکتکین؛ تألیف: محمد بن عبدالجبار العتبی؛ تحقیق: یوسف الهادي
۱۷۳. معرفت فلاحت (دوازده باب کشاورزی) / از عبدالعلی بیرجندی؛ به کوشش ایرج افشار
۱۷۴. چین‌نامه / ماتیو ریچی؛ ترجمه از متن لاتین محمد زمان؛ مقدمه، تصحیح، توضیح و مقابله با ترجمه‌های کهن چینی، انگلیسی و ایتالیایی از لو جین؛ پیشگفتار مظفر بختیار
۱۷۵. قانون شاهنشاهی / حکیم ادریس بن حسام‌الدین بدلیسی؛ تصحیح عبدالله مسعودی آرانی
۱۷۶. برزونامه سرودهٔ: شمس‌الدین محمد کوسج؛ تصحیح: اکبر نحوی
۱۷۷. نزهة الأنفس و روضة المجلس / ابوسعید محمد بن علی بن عبداللّه عراقی؛ تحقیق و تصحیح رمضان بهداد
۱۷۸. رستم نامه / سَراینده ناشناس؛ به کوشش سجّاد آیدنلو
۱۷۹. رسالة فی استخراج جیب درجة واحدة / موسی بن محمد قاضی‌زاده رومی؛ تصحیح، ترجمه و تحقیق فاطمه سوادی
۱۸۰. شرح التّلویحات اللوحیة و العرشیة / (۳ج) ابن کمّونه، عزّ الدوله سعد بن منصور؛ تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی
۱۸۱. قرآن کریم / ترجمهٔ ابوالفضل رشیدالدین میبدی
۱۸۲. تحفة العراقین: ختم الغرایب / سرودهٔ خاقانی شروانی؛ به کوشش علی صفری آق‌قلعه
۱۸۳. ساختار معنایی مثنوی معنوی دفتر اوّل / سیّد سلمان صفوی؛ ترجمهٔ مهوش السادات علوی؛ با مقدمهٔ سیّد حسین نصر
۱۸۴. علی نامه (منظومه‌ای کهن) / از سراینده‌ای متخلّص به ربیع؛ با مقدمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی و محمود امیدسالار
۱۸۵. ارج‌نامهٔ غلامحسین یوسفی / محمّدجعفر یاحقّی
۱۸۶. دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طیفور / احمدبن الحسین بن الشیخ الخرقانی؛ به کوشش: محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار
۱۸۷. کتاب الابنیة عن حقایق الادویة / ابومنصور موفّق بن علی هروی سدهٔ پنجم هجری؛ با مقدمهٔ فارسی ایرج افشار و علی اشرف

صـادقی؛ تـرجـمهٔ فـارسی مـقدمهٔ زلیگـمان مصطفی امیری؛ با مـقدمهٔ انگـلیسی بـرت گ. فراگنر / نصرت‌اللّه رستگار؛ کارل هولوبار؛ اِوا ایربلیش و محمود امیدسالار
۱۸۸. آداب المضیفین و زادالاکلین / سلطان محمود بن محمد بن محمود؛ به کوشش ایرج افشار.
۱۸۹. عـرفات العـاشقین و عـرصات العـارفین / تقی‌الدین محمد اوحدی حسینی دقاقی بلیانی اصفهانی؛ تصحیح ذبیح‌اللّه صاحبکاری، آمنه فخر احمد؛ با نظارت علمی محمد قهرمان.
۱۹۰. تاریخ شاه صفی (تاریخ تـحولات ایـران در سـالهای ۱۰۳۸ ـ ۱۰۵۲ هـ. ق.) / ابـوالمـفاخر فضل الحسینی. به انضمام مبادی تـاریخ زمـان نـواب رضـوان مکـان (شـاه صـفی) (تـاریخ تحولات ایران در سالهای ۱۰۳۸ ـ ۱۰۴۱ هـ. ق.) / مـحمد حسین الحسـینی التـفرشی؛ مـقدمه، تصحیح و تعلیقات محسن بهرام‌نژاد.
۱۹۱. بدایع الأخبار (وقایع بهبهان در زمان حملهٔ محمود افغان) / میرزا عبدالنبی شیخ الاسـلام بهبهانی؛ مقدمه، تـصحیح و تـوضیحات: سـیّد سعید میر محمد صادق
۱۹۲. منهاج العلی (رساله‌ای درباب حکومت قانون) / ابوطالب بهبهانی؛ به کوشش حوریه سعیدی
۱۹۳. جامع التواریخ (تاریخ سلاطین خوارزم) / رشـیدالدیـن فـضل اللّـه هـمدانـی؛ تـصحیح و تحشیه محمد روشن
۱۹۴. دیوان فهمی استرآبادی / تصحیح و مقدمه محمدحسین کرمی
۱۹۵. ارج‌نامهٔ محمّد معین زندگی، آثار، جستارهای متن‌پژوهی / محمد غلامرضایی
۱۹۶. راشیکات الهند (تناسب نزد هندیان) / محمد بن احمد بیرونی؛ تـصحیح، تـرجـمه و تـحقیق محمد مهدی کاوه یزدی.
۱۹۷. جامع الصنایع: آشپزی‌نامه از عصر قاجار / از مؤلفی ناشناخته؛ به کوشش ایرج افشار.
۱۹۸. تاریخ سلاطین کرت / حافظ ابرو؛ تصحیح میرهاشم محدث.
۱۹۹. لطایف الحساب (رساله‌ای درباره سرگرمیهای ریـاضی) / قـطب‌الدیـن لاهـیجی؛ بـه کـوشش محمد باقری
۲۰۰. کتاب نهج‌البلاغه و هـوالمـختار مـن کـلام امیرالمـؤمنین عـلیه‌السـلام / پیش‌گفتار مـحمد مهدی جعفری، با همکاری محمد برکت
۲۰۱. علی‌نامه (منظومه‌ای کهن) / از سـرایـنده‌ای مـتخلّص بـه ربـیع؛ تـصحیح: رضـا بـیات و ابوالفضل غلامی
۲۰۲. ترجمه کتاب النجارة (در هندسه عـملی) / ابوالوفاء محمد بن محمد بوزجانی؛ از مترجمی ناشناخته؛ تحقیق و تصحیح هـمراه بـا تـرجـمه متن اثر به فرانسه جـعفر آقـایانی چـاوشی؛ بـا مقدمه برنارد ویتراک.
۲۰۳. ترجمه منظوم وصیت امام علی به امام حسین (علیهما السلام) (از نیمه نخست سـده ششـم قمری) / ترجمه و سروده حسن غزنوی ملقب به اشرف؛ مقدمه و تصحیح جواد بشری.
۲۰۴. جامع‌التواریخ (تـاریخ سـلغریان فـارس) / رشـیدالدیـن فـضل اللّـه هـمدانـی تـصحیح و تحشیهٔ: محمد روشن
۲۰۵. تَـرویحُ الأرواح فـی تَـهذیبِ الصِّـحاح (معجم مهذّب الصِّحَاح) /المجلد الأوّل و الثاني شـهاب‌الدّیـن مـحمود بـن أحـمد بـن بـختیار الزَّنْجاني؛ حَقَّقَهُ و قَدَّمَ لَهُ: محمّد صالح شریف العسکري
۲۰۶. انـدیشه‌های فـلسفی و کـلامی خـواجـه نصیرالدّیـن طـوسی / هـانی نـعمان فـرحـات؛ ترجمه: غلامرضا جمشیدنژاد اوّل
۲۰۷. کتاب الوحشیّات / ابوتمّام حبیب بن اوس طـائی؛ مـحمّدرضا ابـوئی مـهریزی ـ وحـید ذوالفقاری؛ با پیش‌گفتار احمد مهدوی دامغانی
۲۰۸. کلمات قصار امام علی (ع) / (دو مجموعه)؛ ۱. مائة کلمه ـ نثراللآلی منسوب به جاحظ (۱۶۰ ـ ۲۵۵ هـ) ـ از گردآورندهٔ ناشناس به خطّ احـمد وقـار شـیرازی ۲. تـرجـمهٔ مـنظوم نـثراللآلی از یارعلی بن عبداللّه علانوی تبریزی (سدهٔ ۹ و ۱۰)؛ با مقدّمهٔ علی صفری آق‌قلعه
۲۰۹. معیارالاشعار (در علم عروض و قافیه) / تألیف نصیرالدیـن مـحمد بـن مـحمد طـوسی. میـزان الافکـار فـی شـرح مـعیار الاشـعار / مـحمد سـعداللّـه مـفتی مـرادآبـادی؛ تـصحیح مـحمد فشارکی.

۲۱۰. **حلّ مشکلات کتاب الإشارات و التنبیهات** (شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبداللّه بن سینا) مشهور به شرح اشارات خواجه نصیرالدین محمّد بن محمّد بن حسن طوسی (۵۹۷ ـ ۶۷۲ ه)؛ با مقدمهٔ سیّد محمّد عمادی حائری

۲۱۱. **کتابُ المباحث و الشُکوك** (نخستین تعلیقه بر الإشارات و التنبیهات) شرف‌الدّین محمّد بن مسعود بن محمّد مسعودی (زنده در ۵۸۲ ه) همراه با کتاب عیون المسائلِ فارابی و رسالهٔ الأسماء المفردهٔ کِندی؛ با مقدمهٔ محمد برکت

۲۱۲. **کاغذ در زندگی و فرهنگ ایرانی** تألیف ایرج افشار

۲۱۳. **از دست‌نویس تا متن** (جستارهایی در معرفی و ارزیابی دست‌نویس‌های شاهنامه و روش تصحیح انتقادی متن؛ جلال خالقی مطلق

۲۱۴. **عهد حُسام** (سفرنامهٔ لرستان و خوزستان)؛ محمود میرزا قاجار؛ به کوشش: ایرج افشار

۲۱۵. **کتابشناسی فردوسی و شاهنامه** چاپ چهارم (از آغاز نوشته‌های پژوهشی تا سال ۱۳۸۵)؛ گردآوری ایرج افشار

۲۱۶. **ارج‌نامهٔ ذبیح‌اللّه صفا** / سیدعلی آل داود

۲۱۷. **مجلس در قصّهٔ رسول (ص)** / از مؤلّفی ناشناخته؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمّد پارسانسب

۲۱۸. **محک خسروی** / میرزا خسروبیگ گرجی؛ تصحیح و تعلیقات: فائزه زهرا میرزا

۲۱۹. **اصول الحکم فی نظام العالم** / حسن کافی الآقحصاری البوسنوی؛ تحقیق و تصحیح علی‌اکبر ضیائی

۲۲۰. **حفظ البدن** (رساله‌ای فارسی در بهداشت و تندرستی)؛ امام فخرالدین محمد بن عمر رازی؛ تصحیح محمد ابراهیم ذاکر

۲۲۱. **أخبار ولاة خراسان** / للسّلامی (قرن ۳ـ۴ ه. ق)؛ پژوهش و بازسازی: محمدعلی کاظم‌بیکی

۲۲۲. **پژوهشهایی در تاریخ علم:** مقالاتی درباره تاریخ ریاضیات، نجوم، مکانیک و پزشکی؛ گردآوری و ویرایش جعفر آقایانی چاوشی

۲۲۳. **جامع اللغات** (فرهنگ منظوم) / سروده نیازی حجازی؛ به اهتمام افسانه شیفته‌فر

۲۲۴. **رساله جلد سازی** (طیاری جلد) / سید یوسف حسین؛ با مقدمه ایرج افشار؛ تصحیح علی صفری آق قلعه

۲۲۵. **سیه بر سفید** مجموعهٔ گفتارها و یادداشت‌ها در زمینهٔ کتابشناسی و نسخه‌شناسی؛ تألیف: عارف نوشاهی

۲۲۶. **دیوان فانی خویی** (موسوم به گنج‌اللّه) / سروده میرزا حسن زنوزی خویی؛ تصحیح شهریار حسن‌زاده

۲۲۷. **ثواقب المناقب اولیاء اللّه** / عبدالوهاب بن جلال‌الدین محمد همدانی؛ تصحیح و مقدمه عارف نوشاهی

۲۲۸. **فهرست نسخه‌های خطی فارسی آرشیو ملی پاکستان اسلام‌آباد** / گنجینه مفتی فضل عظیم بهیروی؛ تألیف عارف نوشاهی.

۲۲۹. **فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه مرکزی دانشگاه پنجاب لاهور (پاکستان)** (مجموعه‌های: آزاد، پیرزاده، شیرانی، کیفی و عمومی)؛ تألیف عارف نوشاهی

۲۳۰. **مناظره بحرالعلوم سید محمد مهدی بروجردی طباطبایی** (۱۲۱۲ ه. ق.) با یهودیان ذوالکفل گزارشهای عربی و فارسی / با مقدمه و تصحیح زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی؛ ترجمه مقدمه به فارسی احمدرضا رحیمی‌ریسه.

۲۳۱. **دیوان قائمیات** / حسن محمودکاتب؛ مقدمه و شرح واژگان محمدرضا شفیعی کدکنی؛ تصحیح سید جلال حسینی بدخشانی.

۲۳۲. **نسخه شناخت**: پژوهشنامه نسخه‌شناسی نسخ خطی فارسی / پژوهش و تألیف علی صفری آق قلعه؛ با مقدمه ایرج افشار.

۲۳۳. **حجة الاسلام (برهان المله):** کتابی در نقد گفتار هنری مارتین مسیحی در تعرض بر اسلام / تألیف ملاعلی نوری (درگذشتهٔ ۱۲۴۶ ه. ق.)؛ تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی.

۲۳۴. **به‌گزین علی نامه:** (کهن‌ترین منظومه شیعی فارسی) از سراینده‌ای با تخلص «ربیع» سروده ۴۸۲ هجری قمری / گزینش، مقدمه، شرح لغات سیدعلی موسوی گرمارودی.

۲۳۵. **همایون‌نامه** (تاریخ منظوم) نیمه نخست (مجلد یکم و دوم) / سروده حکیم زجاجی؛ تصحیح علی پیرنیا.

Hamadhān (d. 258/872),[42] and al-Walīd b. Abān al-Iṣfahānī (d. 310/922),[43] and from the *Kitāb al-Taʾrīkh* of Ibn Abī Khaythama (d. 279/892)[44] There are brief references to a *risāla* ascribed to Qābūs b. Wushmgīr, to some treatise of the Ḥanafī *kalām* theologian Muḥammad b. ʿĪsā Burghūth (d. ca. 240/854), and to the *Kitāb al-Adawāt* of the grammarian Abu l-Ḥasan al-Dahhān.[45] More substantial are a few previously unknown quotations of al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī's *Kitāb al-Ārāʾ wa l-diyānāt*. Most valuable, however, are the extensive extracts from Abu ʿĪsā al-Warrāq's heresiography *Kitāb al-Maqālāt*. Ibn al-Malāḥimī expresses his intention to deal with the doctrine of 'the sects opposed to *tawḥīd* like the dualists, Christians, and Magians' and their refutation more fully than the Muʿtazilī shaykhs had done in their short and medium books. He uses Abū ʿĪsā's work, which he calls his *Kitāb fi l-diyānāt*, as his main source. The extant parts of the *Muʿtamad* deal with the materialists (*dahriyya*), Manichaeans, Bardesanians, Marcionites, minor dualist sects and contain the beginning of Abū ʿĪsā's account of the Magians.[46]

---

[42] *Taʾrīkh Baghdād*, XII, 142 f.; Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, *Dhikr akhbār Iṣbahān*, ed. S. Dedering, Leiden 1931–4, II, 140; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, Hydarabad 1332–3 H., II, 78; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, Hydarabad 1325–7 H., V, 134f.

[43] *Akhbar Iṣbahān*, II, 334f.; *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, III, 6f.

[44] See on him Ch. Pellat in *E.I.*, 2nd ed., s.v. He was accused of being a Qadarī.

[45] Nothing is known about him.

[46] See W. Madelung, 'Abū ʿĪsā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer," in H.R. Roemer and A. Noth (eds.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leiden 1981, pp. 210–24, and M.J. McDermott, 'Abū ʿĪsā al_Warrāq on the Dahriyya', in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, L (1984), pp. 387–402.

While the *Taṣaffuḥ al-adilla* was Ibn al-Malāḥimī's main source and model, he quotes also many other, mostly lost, works, some of them directly, and others indirectly through the *Taṣaffuḥ*. Of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's other books and treatises, he cites the *Kitāb al-Ghurar*, the *Sharḥ al-ʿUmad*, a commentary on Qāḍī ʿAbd al-Jabbār's *Kitāb alʿUmad*, and a *Masʾala fī taʿlīq al-dalīl bi l-madlūl* dictated by Abu l-Ḥusayn. There are numerous quotations from works of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, especially his *Kitāb al-Mughnī*, for which Ibn al-Malāḥimī may have had a different recension than the one published, the *Kitāb al-Muḥīṭ bi l-taklīf* and also a *Sharḥ al-Muḥīṭ* and a *Taʿlīq al-Muḥīṭ*, both titles referring perhaps to the same commentary on the *Muḥīṭ bi-l-taklīf*, the *Kitāb al-dawāʿī wa-l-ṣawārif*, and a *Sharḥ al-jumal wa-l-ʿuqūd*. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī also mentions opinions of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār which he had heard in his lessons (*dars*). Ibn al-Malāḥimī cites an otherwise unknown *Kitāb al-Taḥrīr* of ʿAbd al-Jabbār's disciple Ibn Mattawayh. Mainly traditions are quoted from the *Jawābāt (masāʾil) al-Tustariyyīn* of the Muʿtazilī ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās al-Rāmahurmuzī, a wealthy and influential disciple of Abū ʿAlī al-Jubbāʾī (d. 303/915),[40] the *Kitāb man qāla bi-l-ʿadl min al-muḥaddithīn* by a certain Ibn Abī Ḥayya who is probably to be identified with the traditionist Abu l-Qāsim ʿAbd al-Wahhāb b. ʿĪsā b. ʿAbd al-Wahhāb b. Abī Ḥayya, called Warrāq al-Jāḥiẓ (d. 319/931),[41] from the Qurʾan commentaries of the Baṣran traditionist al-ʿAbbās b. Yazīd al-Baḥrānī, Qāḍī of

[40] *Faḍl al-iʿtizāl*, p. 312; Ibn al-Murtaḍā, pp. 98f.

[41] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād*, Cairo 1931, XI, 28f. The identification suggests itself since the Ibn Abī Ḥayya quoted by Ibn al-Malāḥimī transmits from Muḥammad b. Shujāʿ al-Thaljī, the well-known Ḥanafī jurist (d. 266/880), and the biography of ʿAbd al-Wahhāb b. Abī Ḥayya describes him as a transmitter from al-Thaljī. Al-Dāraquṭnī, who transmitted from Ibn Abī Ḥayya, describes him as trustworthy. Like al-Thaljī, however, he practised *waqf* in respect to the Qurʾan, i.e. he refused to affirm its uncreated nature. The title of his book seems to indicate that he also supported the Muʿtazilī doctrine of ʿ*adl*, human free will, in contrast to al-Thaljī.

ing in God.[37] Abu l-Ḥusayn also admitted, against the common doctrine of the Muʿtazila, the reality of miracles of saints and took a non-committal attitude towards the theory of atomism affirmed by Muʿtazilī and Ashʿarī theologians alike.[38] With regard to the acts of man he held that they necessarily occurred in accordance with their motives (*dāʿī*). As Fakhr al-Dīn al-Rāzī pointed out, this view in effect undermined the Muʿtazilī doctrine of human free will.[39] Some of these points are treated or touched in Ibn al-Malāḥimī's discussions in the *Muʿtamad*. A more thorough investigation of the views of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī will best be delayed until the publication of the latter's *Kitāb al-Fāʾiq*.

In his preface Ibn al-Malāḥimī states his intention of condensing, completing, and updating Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's largest *kalām* work, the *Kitāb Taṣaffuḥ al-adilla*, in which he critically scrutinized (*taṣaffaḥa*) the arguments of the Muʿtazilī scholars as much as those of their opponents. In his endeavour to make his book comprehensive, Abu l-Ḥusayn had included many weak proofs and obvious points which could be omitted without detriment to the substance. Ibn al-Malāḥimī would also introduce some new arguments of his own and point out the matters on which he disagreed with Abu l-Ḥusayn, though these were, he stresses, few. Abu l-Ḥusayn had died while he was writing the section on the denial of the vision of God by the faithful in paradise. Ibn al-Malāḥimī promises to complete his own book in Abu l-Ḥusayn's spirit, following his method in the completed part. The extant part of the *Muʿtamad*, however, does not continue much beyond the end of the *Taṣaffuḥ al-adilla*.

---

[37] See the discussion of Taqī al-Dīn in Elshahed, pp. 50, 97. Mītham al-Baḥrānī describes Abu l-Ḥusayn's opinion as agreeing with that of Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Kaʿbī, head of the Baghdādī school of the Muʿtazila, in reducing these attributes to knowledge (*Qawāʿid al-marām*, pp. 90, 95).

[38] See also the lists of distinctive points of the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī given by al-Shahrastānī, *al-Milal wa-l-niḥal*, ed. W. Cureton, London 1842, p. 59, and al-Rāzī, *Iʿtiqādāt*, p. 45.

[39] See Gimaret, *Théorie*, pp. 35, 59–60, 124–6.

further is known about this school of Imāmī theology based on Abu l-Ḥusayn's doctrine and the future of Imāmī *kalām* belonged to the school of al-Ṭūsī. It was among the Zaydīs in the Yemen that Ibn al-Malāḥimī's works proved most successful and have survived until the present.[36] The theological works of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, if they ever reached the Yemen, were apparently soon lost. His doctrine was studied primarily through Ibn al-Malāḥimī's *Muʿtamad* and *Fāʾiq*.

Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's doctrine is known to have been influenced to some extent by the concepts of the Muslim philosophers. He deviated from the teaching of the Bahāshima or Bahshamiyya, the school of Abū Hāshim al-Jubbāʾī represented by his teacher Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1024) in a number of points. Among these were his denial of their theory of states (*aḥwāl*) in respect to the divine attributes and of their thesis that the non-existent (*maʿdūm*) is a thing (*shayʾ*), his reduction of the divine attribute of willing to that of knowing, and his abstention from judgement on whether the divine attributes of hearing, seeing, and perceiving were separate from knowledge. It is to be noted that in the latter question Ibn al-Malāḥimī sided with the Bahshamiyya who affirmed the presence of an independent attribute of perceiv-

of the school of Abu l-Ḥusayn in a versified theological treatise (fol. 113-19). Thus he rejects the view of the (Bahshamī) Muʿtazila that existence (*wujūd*) is additional to essence and the view of the *faylasūf* that it is additional to essence in everything but God and upholds the position of 'al-Baṣrawī' (thus for metrical reasons, meaning Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī) that existence is nothing but essence in everything (fol. 115a). There are two short creeds by Sharaf al-Dīn (fol. 105-107) and his son Aḥmad (fol. 120-121) also based on Abu l-Ḥusayn's doctrine. Both reduce God's attributes of perceiving, seeing, and hearing to His attribute of knowing. This agrees with the position of al-Mufīd and Abu l-Ḥusayn, but not of Shaykh al-Ṭūsī and Ibn al-Malāḥimī.

[36] Among the published works reflecting the influence of the school of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī on the Yemenite Zaydīs may be mentioned the *Kitāb al-Asās li-ʿaqāʾid al-akyās* of Imam al-Manṣūr bi llāh al-Qāsim b. Muḥammad (d. 1029/1620). The author refers to the school of Ibn al-Malāḥimī as al-Malāḥimiyya (ed. N. Nādir, Beirut 1980, pp. 69, 128, 140, and 189). He does not name Ibn al-Malāḥimī anywhere, but frequently mentions the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī.

Maḥmūd al-Khuwārazmī.[32] Al-Ṭūsī's contemporary Raḍī al-Dīn Ibn Ṭāwūs (d. 664/1266) in his *al-Ṭarāʾif fī maʿrifat madhāhib al-Ṭawāʾif* refers to Ibn al-Malāḥimī describing him as one of the greatest scholars of the Muʿtazila and shaykhs of the four Sunnī schools.[33] Ibn Ṭāwūs was, however, an opponent of *kalām* theology and quotes him only for polemical purposes. A few opinions of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, Ibn al-Malāḥimī, and Taqī al-Dīn are mentioned, and usually backed, by Kamāl al-Dīn Mītham b. ʿAlī al-Baḥrānī (d. 699/1300), a student of al-Ṭūsī, in his *Qawāʿid al-marām fī ʿilm al-kalām*.[34] There is evidence of a family of Imāmī scholars active in al-Ḥilla in the first half of the 8th/14th century who espoused the theology of Abu l-Ḥusayn and Ibn al-Malāḥimī while sharply denouncing the doctrine of the school of Abū Hāshim and also rejecting the philosophical *kalām* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's school. They were Sharaf al-Dīn Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Abi l-Qāsim b. Muḥammad al-ʿAwdī al-Asasī al-Ḥillī, Shihāb al-Dīn Ismāʿīl b. al-ʿAwdī, and Sharaf al-Dīn's son Aḥmad who was still writing in Dhu l-Ḥijja 742/June 1342.[35] Nothing

[32] Al-Ḥillī, *Kashf al murād fī sharḥ tajrīd al-iʿtiqād*, Qumm s.d., p. 247.

[33] Ibn Ṭāwūs, *al-Ṭarāʾif*, Qumm 1400 h., pp. 104f., 313, 355.

[34] Qumm 1398 h. Quotations of Abu l-Ḥusayn occur throughout the book. Ibn al-Malāḥimī is mentioned as Maḥmūd al-Khuwārazmī on p. 147, and Taqī al-Dīn is referred to as al-ʿAjālī on p. 82.

[35] The evidence is contained in MS Arab f. 64 of the Bodleian Library. The manuscript was written by Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-ʿAwdī for his personal use and includes several texts showing the theological position of the family. There is a *fatwā* of al-Shaykh Najm al-Dīn Abu l-Qāsim Jaʿfar b. Saʿīd (i.e., al-Muḥaqqiq al-Ḥillī [d. 676/1277], who is here, as occasionally elsewhere, called b. Saʿīd after an ancestor, rather than b. al-Ḥasan after his father) concerning the status of someone upholding the Bahshamī doctrine that the non-existent (*maʿdūm*) is a real (*ḥaqq, thābit*) thing. Najm al-Dīn rejects this doctrine but does not charge the holder of it with unbelief (*kufr*) or grave sin (*fusūq*) (fol. 99-100). This *fatwā* is countered in another one by Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn who insists that the doctrine constitutes unbelief and that its holder must not be given alms (*zakāt*) (fol. 100-104). He claims support for his position in the books of Shaykh al-Mufīd, Shaykh al-Ṭūsī (referring to his apparently lost *Riyāḍat [al-ʿuqūl]*, see Āghā Buzurg, *al-Dharīʿa*, XI, 340), Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, and Maḥmūd al-Khuwārazmī (Ibn al-Malāḥimī). Shihāb al-Dīn b. al-ʿAwdī backed the doctrines

of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī. The influence of their school doctrine on Imāmī theology can be traced back to Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī (d. after 600/1204). In his major *kalām* work *al-Murshid ila l-tawḥīd* (completed in 581/1185), Sadīd al-Dīn is known to have relied on the *Kitāb al-Ghurar* of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī.[29] He in turn is quoted in an incomplete Imāmī *kalām* compendium, extant in a manuscript in Paris, in which indirect traces of Abu l-Ḥusayn's teaching are notable,[30] and is mentioned in a manuscript of the Bodleian Library as an outspoken opponent of the doctrine of Abu Hāshim al-Jubbāʾī that the non-existent (*al-maʿdūm*) is a thing.[31] In the time of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1266), who founded a new school of Imāmī *kalām* closely based on the philosophy of Ibn Sīnā, the impact of Abu l-Ḥusayn's and Ibn al-Malāḥimī's teaching is fully apparent. In his commentary *Kashf al-murād* on al-Ṭūsī's *Tajrīd al-iʿtiqād*, the ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325) acknowledges in many points of detail that al-Ṭūsī is following the opinions of Abu l-Ḥusayn. He refers to Ibn al-Malāḥimī as

[29] Āgha Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa*, Najaf and Tehran 1355-97/1936-78, XXIII, 151-2. On Sadīd al-Dīn see further Muntajab al-Dīn al-Rāzī, *Fihrist asmāʾ ʿulamāʾ as-shīʿa*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṭabāṭabāʾī, Qumm 1404 h., p. 164; ʿAbd Allāh Afandī al-Iṣfahānī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, ed. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī, Qumm 1401 h., V, 202-3; H. Modarressi Tabataba'i, *An Introduction to Shīʿi Law*, London 1984, p. 46. Ḥimmaṣ is said to have been a village near al-Rayy.

[30] MS Paris, Bibl. Nat., Arab. 1252. Sadīd al-Dīn is mentioned as Maḥmūd al-Ḥimmaṣī on fol. 36b and 96a. It is thus evident that the work is considerably later than from the end of the 5th/11th century, the date suggested by G. Vajda ('Le Problème de la Vision de Dieu (*Ruʾya*) d'après quelques auteurs šīʿites duodécimains', in *Le Shîʿisme Imâmite*, ed. T. Fahd, Paris 1970, pp. 34, 46). The author describes the Muʿtazila of the school of Baghdad and the Imāmī *kalām* theologians as denying the reality of the divine attribute of Will (*irāda*) and holding that the motive (*dāʿī*) is sufficient for the act to occur (fol. 18a). This is, however, the view of Abu l-Ḥusayn, not of the Muʿtazila of Baghdad and of the Shaykh al-Mufīd, who followed them. The author presumably adopted it from Sadīd al-Dīn.

[31] Bodleian Library, MS Arab f. 64, fol. 103a: Maḥmūd al-Khuwārazmī al-Ḥimmaṣī. Al-Khuwārazmī is evidently a faulty addition induced by contamination with the name Maḥmūd al-Khuwārazmī *ṣāḥib al-Fāʾiq* mentioned shortly afterward. On the manuscript see further below, n. 27.

on *uṣūl*, theology and legal methodology.[23] This latter work does not seem to be extant,[24] but is frequently quoted by the pro-Sunnī Zaydī ʿAlid Muḥammad b. Ibrāhīm b. ʿAlī b. al-Murtaḍā, known as Ibn al-Wazīr (d. 840/1436), in his *Kitāb īthār al-ḥaqq ʿala l-khalq*,[25] and his *Tarjīḥ asālīb al-Qurʾān ʿalā asālīb al-Yūnān*.[26] These quotations show al-Ghazmīnī as a consistent champion of the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī against the school of Abū Hāshim.[27] He also relates specific doctrines of Ibn al-Malāḥimī.[28] According to Ibn Abi l-Wafāʾ, he studied *kalām* under Sirāj al-Dīn Yūsuf b. Abī Bakr al-Sakkākī al-Khuwārazmī (555-626/1160-1229), the well-known rhetorician and author of the *Miftāḥ al-ʿulūm*. Al-Sakkākī thus was probably also a transmitter of the school doctrine of Abu l-Ḥusayn and Ibn al-Malāḥimī although he does not seem to have written on *kalām*. The biographical sources do not mention his teacher in theology, who may well have been an immediate disciple of Ibn al-Malāḥimī.

Ibn al-Murtaḍā is entirely silent about this later Sunnī Muʿtazilism after Ibn al-Malāḥimī. He states, however, that besides Fakhr al-Dīn al-Rāzī most later Imāmī theologians and the Zaydī Imam al-Muʾayyad Yaḥyā b. Ḥamza (d. 747/1346) followed the doctrine

---

[23] On al-Ghazmīnī see Ibn Abi l-Wafāʾ, *al-Jawāhir al-muḍīʾa*, Haydarabad 1332/1914, II 166; al-Laknawī, *al-Fawāʾid al-bahiyya*, ed. M. al-Naʿsānī, Cairo 1324/1906, pp. 212-13; Brockelmann, GAL I 381, Suppl. I 656.

[24] Perhaps a copy may be concealed among the numerous manuscripts of his commentary on al-Qudūrī also entitled *al-Mujtabā*. See the list given by Sezgin, *GAS* I 453.

[25] Published Cairo 1318/1900.

[26] Published Beirut 1404/1984. There are also a few short quotations of al-Ghazmīnī's book in Ibn al-Wazīr's *al-ʿAwāṣim min al-qawāṣim*, ed. Sh. Al-Arnaʾūṭ, ʿAmmān 1985-7.

[27] Ibn al-Wazīr calls him 'one of the supporters of the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī' and 'one of the imams of the companions of Shaykh Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī' (*Tarjīḥ*, pp. 19, 94).

[28] *Īthār al-Ḥaqq*, p. 51, *Tarjīḥ*, pp. 43, 87 (*Zakī al-Dīn* read *Rukn al-Dīn*), 89. He quotes Taqī al-Dīn variously calling him Khātimat Ahl al-Uṣūl Taqī al-Umma (al-Aʾimma) or Taqī al-Milla wa l-Dīn al-ʿAjālī (*Īthār*, p. 111, *Tarjīḥ*, pp. 88, 110-11) and refers to his *al-Kāmil fi l-istiqṣāʾ* (*Tarjīḥ*, p. 111). Ibn al-Wazīr also quotes Ibn al-Malāḥimī's *K. al-Fāʾiq* (*Īthār*, pp. 105, 273-4).

world.[19] It is likely that the tradition founded by Ibn al-Malāḥimī played a major role in this tenacious survival, though specific evidence is limited. The next important author representing the school was evidently a certain Taqī al-Dīn whose *Kitāb al-Kāmil fi l-istqṣā' fī-mā balaghanā min kalām al-qudamā'* is extant in manuscript. Excerpts from this book, an occasionally polemical refutation of various doctrines of the school of Abū Hāshim al-Jubbā'ī on the basis of the teaching of Abu l-Ḥusayn and Ibn al-Malāḥimī, have recently been published and analysed.[20] About the life of the author Taqī al-Dīn nothing is known at present.[21] It is evident from his book that he was a Sunnī.[22] His use of the *nisba* al-Khuwārazmī in referring to Ibn al-Malāḥimī may indicate that he did not write in Khuwārazm. He must have lived in the later 6th/12th or early 7th/13th century since his work is quoted by the Khuwārazmian Ḥanafī jurist Najm al-Dīn al-Ghazmīnī who died in 658/1260. Najm al-Dīn Mukhtār b. Maḥmūd b. Muḥammad al-Zāhidī al-Ghazmīnī, author of a *Risāla al-Nāṣiriyya* in praise of Islam which he presented to the Mongol Berke Khān and a popular commentary entitled *al-Mujtabā* on al-Qudūrī's legal compendium (*Mukhtaṣar*), was another representative of the school of Abu l-Ḥusayn. Under the same title *al-Mujtabā* he also composed a book

[19] On Muʿtazilism in Khuwārazm see I. Goldziher, 'Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī', in *Der Islam*, III (1912), pp. 220ff.; W. Madelung, 'The Spread of Maturidism and the Turks', in *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden 1971, pp. 115-16.

[20] Elsayed Elshahed, *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmuʿtazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Nağrānī*, Berlin 1983. The author of this study has not identified the Rukn al-Dīn Khuwārazmī frequently quoted by Taqī al-Dīn with Ibn al-Malāḥimī. The latter's *Muʿtamad* and *Fā'iq* are both mentioned by Taqī al-Dīn (pp. 56, 106). See the review of Elshahed's book in *BSOAS* XLVIII (1985), pp. 128-9 (W. Madelung).

[21] Even his proper name is unknown. In the manuscript of his book only his *nisba* is given in addition to the honorary title Tāqī al-Dīn. It is written without dots and can be read as al-Najrānī or al-Baḥrānī. Taqī al-Dīn evidently had a second *nisba* by which he is named elsewhere and which can be read as al-ʿAjālī (vocalization uncertain).

[22] See Elshahed, p. 29.

caution,[16] it is possible that he introduced the school doctrine of Abu l-Ḥusayn and taught Ibn al-Malāḥimī among his numerous students in Khuwārazm.

None of the students of Ibn al-Malāḥimī are known by name. Yet some of them may well have been opponents of the Ashʿarī theologian Fakhr al-Dīn al-Rāzī in his debates with Muʿtazilī scholars during his visit to Khuwārazm (ca. 560–570/1164–1174). Al-Rāzī became, in any case, well acquainted with the doctrine of Ibn al-Malāḥimī and refers to him, besides Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, in several of his works calling him Maḥmūd al-Khuwārazmī.[17] According to Ibn al-Murtaḍā, al-Rāzī was indeed palpably influenced by the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimi in the 'subtle (*laṭīf*)' points of theology not touching basic dogma. Al-Rāzī also provides information that in his age there remained of all the schools of the Muʿtazila only two: the school of Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933) and that of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī.[18]

Ibn al-Malāḥimī must therefore be considered the main representative of the school of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī in the first half of the 6th/12th century. Non-Shīʿī Muʿtazilī theology is known to have prevailed in Khuwārazm at least down to the early 9th/15th century, long after it had disappeared everywhere else in the Muslim

[16] Al-Ḥākim al-Jushamī (d. 494/1101) mentions among the students of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār and Abū Muḥammad al-Khuwārazmī who taught, however, in Nishapur. (ʿAbd al-Jabbār, *Faḍl al-iʿtizāl wa-Ṭabaqāt al Muʿtazila*, ed. Fuʾād Sayyid, Tunis 1974, p. 387.) Among the students of al-Ḥākim al-Jushamī, there is mention of one Aḥmad b. Muḥammad b. Isḥāq al-Khuwārazmī who transmitted from al-Jushamī to al-Zamakhsharī (see W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin 1965, p. 187).

[17] See D. Gimaret, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980, pp. 59–60, 135, 144. Al-Shahrastānī, who visited Khuwārazm before the year 510/1116, does not mention Ibn al-Malāḥimī, although he refers to Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī with whose doctrine he was well acquainted.

[18] Al-Rāzī, *Iʿtiqādāt firaq al-muslimīn wa l-mushrikīn*, ed. A. S. al-Nashshār, Cairo 1938, p. 45.

al-fiqh on legal methodology. The full title thus may have been *Tajrīd al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh.*[13]

The sources are silent about Ibn al-Malāḥimī's immediate teachers of *kalām*. Ibn al-Malāḥimī himself does not refer to them in his extant books or quote any works belonging to the school of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī except those of the founder. Nothing certain can thus be said about the introduction of the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, who had taught in Baghdad, in Khuwārazm and the impact it may have had there before the time of Ibn al-Malāḥimī. Note may be taken, however, of Yāqūt's remark in his biography of the grammarian, man of letters, and physician Abū Muḍar Maḥmūd b. Jarīr al-Ḍabbī al-Iṣfahānī (d. 507/1114) that the latter introduced and spread Muʿtazilism in Khuwārazm and that al-Zamakhsharī followed his doctrine.[14] As was common, al-Ḍabbī combined skill in medicine with philosophy.[15] His Muʿtazilism may well have been the philosophically tinged doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī who himself seems to have practised medicine for some time. While Yāqūt's suggestion that al-Ḍabbīi was the first to introduce Muʿtazilism in Khuwārazm must be taken with

[13] Bodleian Library, MS Arab. e. 103. The beginning is missing and there is at least one large gap after fol. 15. The manuscript was completed on 5 Rabīʿ I 575/10 August 1179 (or possibly 5 Rabīʿ I 595/5 January 1199) from a copy which bore the following note in the author's handwriting: *wa-yaqūlu mujarrid hādhā l-kitāb wa-huwa Maḥmūd b. ʿAbd Allāh al-Uṣūlī al-Khuwārazmī qaraʾa ʿalayya hādhā l-kitāb qirāʾata fahm, wa-iḥkām al-shaykh al-imām al-jalīl al-ṣāʾin Ṣafī al-aʾimma Abū Saʿīd Junayd b. Muḥammad b.* تاتانان *al-Dihistānī wa-wāfaqa l-farāgh min qirāʾatih yawm al-arbaʿāʾ ghurrat Dhi l-Qaʿda sanat arbaʿ wa-thalāthīn wa-khamsimiʾa.* The reading of the book thus was completed on 18 June 1140, sixteen months before Ibn al-Malāḥimī's death. In the extant text, Ibn al-Malāḥimī does not express any opinions of his own. Only once (fol. 22a) he points out that an opinion of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī was inconsistent with another doctrine of his. Abu l-Ḥusayn's *K. al-Muʿtamad* has been edited by M. Hamidullah, Damascus 1965.

[14] Yāqūt, *Irshād*, VII, 145. Al-Andarasbānī (p. 368) and al-Zamakhsharī's nephew (Yāqūt, Irshād, VII, 147) mention al-Ḍabbī only as al-Zamakhsharī's teacher of grammar and letters.

[15] See al-Bayhaqī, *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, ed. M. Shafiʿ, Lahore 1935, I, 135.

Malāḥimī twice calling him Rukn al-Dīn Maḥmūd al-Uṣūlī and states that he read Qurʾān exegesis under al-Zamakhsharī while at the same time teaching the latter theology (*uṣūl*).[11] This was, no doubt, in Gurganj (Jurjāniyya), the capital of Khuwārazm where al-Zamakhsharī lived, and at a time when he and Ibn al-Malāḥimī were already renowned scholars in their fields. The biographical note further describes Ibn al-Malāḥimī as 'famous in *kalām*, unique in his age in this discipline' and as the author of numerous works of which the following are mentioned. (1) *Al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* in four volumes. (2) *Al-Fāʾiq fi l-uṣūl*; this book is extant in several manuscripts and was, according to Ibn al-Malāḥimī's note at the end of it, completed in the night of Wednesday, 7 Rabīʿ II 532 (22 December 1137). (3) A refutation of the philosophers entitled *Tuḥfat al-mutakallimīn fi l-radd ʿalā l-falāsifa*. This work is twice cited in the *Qawāʿid ʿaqāʾid āl Muḥammad* of the Zaydī Muḥammad b. al-Ḥasan al-Daylamī writing in 707/1307 in the Yemen.[12] The book thus evidently also reached the Yemen, but it is not known to be extant. In his *Kitāb al-Fāʾiq*, Ibn al-Malāḥimī himself mentions, besides his *Kitāb al-Muʿtamad*, two further works of his entitled: (4) *Kitāb al-Ḥudūd*, and (5) *Jawāb al-masāʾil al-Iṣfahāniyya*. The incomplete text of another work of Ibn al-Malāḥimī is extant in a manuscript of the Bodleian Library; it is called: (6) *Kitāb al-Tajrīd* in the colophon and contains an abridgement of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's extant *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl*

---

[11] Pp. 368, 379. The former passage is quoted by Ṭāshkubrīzādah, *Miftāḥ al-Saʿāda*, ed. K. K. Bakrī and A. Abu l-Nūr, Cairo 1968, II, 100. Together with Ibn al-Malāḥimī, al-Andarasbānī mentions al-Imām Abū Manṣūr (p. 379: al-Shaykh Abū Manṣūr *ṣāḥib al-uṣūl*) as learning exegesis from al-Zamakhsharī and teaching him *uṣūl*. This Abū Manṣūr may well be identical with the Shaykh al-Islām Abū Manṣūr Naṣr al-Ḥārithī who is mentioned by al-Zamakhsharī's nephew as one of his uncle's teachers (see Yāqūt, *Irshād al-arīb*, ed. D. S. Margoliouth, London 1907-26, VII, 147). Nothing more is known about this scholar who was evidently also a Muʿtazilī theologian.

[12] Al-Daylamī, *Bayān madhhab al-bāṭiniyya wa-buṭlanih*, ed. R. Strothmann, Istanbul 1937, pp. 33, 79.

FROM THE INTRODUCTION TO THE FIRST EDITION

The present edition comprises the extant parts of the *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* by the Khuwārazmian Muʿtazilī theologian Ibn al-Malāḥimī. About the author, whose full name is given in the manuscripts of his works as Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī al-Khuwārzamī, not much is known. Ibn al-Murtaḍā (d. 840/1437), the late biographer of the Mu'tazila, briefly mentions him as one of the disciples of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044), the founder of the last school of Mu'tazilī theology.[9] This description appears to be based solely on the fact that Ibn al-Malāḥimī followed and defended in most of his teaching the views of Abu l-Ḥusayn. Ibn al-Malāḥimī lived in fact a full century after his 'master' and died in the night of Sunday, 17 Rabīʿ I 536/129 October 1141. This date is mentioned in a marginal note of a manuscript containing a biography of the well-known Khuwārazmian Muʿtazilī Qurʾān commentator and grammarian al-Zamakhsharī (d. 538/1144) by his younger contemporary, the Khuwārazmian ʿAbd al-Salām b. Muḥammad al-Andarasbānī.[10] In the biography of al-Zamakhsharī, al-Andarasbānī mentions Ibn al-

[9] Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, ed. S. Diwald-Wilzer, Beirut 1961, p. 119. Ibn al-Murtaḍā describes Ibn al-Malāḥimī as the author of *al-Muʿtamad al-akbar*. He erroneously attributes his *al-Fāʾiq* to Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī. On Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī see the articles in *E.I.* 2nd ed., suppl. (W. Madelung), and *E.Ir.* (D. Gimaret).

[10] The biography and the marginal note are published by ʿAbd al-Karīm al-Yāfī, *Fī sīrat al-Zamakhsharī Jār Allāh*, in *RAAD* LVII (1982), pp. 365-82 (on the basis of the first edition of the text by A.B. Khalidov, Leningrad 1979). The name of Ibn al-Malāḥimī is given in the marginal note as Rukn al-Dīn Maḥmūd al-Uṣūlī b. ʿUbayd Allāh al-Malāḥimī (p.382). The note cites some verses of al-Zamakhsharī composed on the death of Ibn al-Malāḥimī in which he expresses his sorrow that the People of Justice, i.e. the Muʿtazila, in Khuwārazm had lost their light. In a note in Ibn al-Malāḥimī's own handwriting, quoted below in note 5, he called himself Maḥmūd b. ʿAbd Allāh al-Uṣūlī al-Khuwārazmī. There is thus uncertainty about his father's name. Either Muḥammad or ʿAbd Allāh (ʿUbayd Allāh?) may have been the name of his grandfather.

3. MS 680 of the Great Mosque of Ṣanʿāʾ (al-Maktaba al-sharqiyya).[7] The codex is written by a different hand than MS 679 and contains 146 folios with 21 to 24 lines per page. According to the title page, it is the third part of the book and was also written for the library of al-Manṣūr bi-llāh. It covers pp. 331–639 in the present edition and is referred to with the letter ج in the annotation.

4. A manuscript described on the title page as the third part of the *K. al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn,* written for the Library of Imam al-Muʾayyad bi llāh Yaḥyā b. Ḥamza (d. 747/1346) in his lifetime. This manuscript is incomplete at the end and covers pp. 516–874 in the present edition. At least one folio close to the end was lost, leaving a gap in the text on p. 872. The manuscript is referred to with the letter د in the annotation. A copy on disk was kindly provided by the Imam Zayd b. ʿAli Cultural Foundation in Ṣanʿāʾ. The current whereabouts of the original codex is unknown.

Since the division of the book into parts does not agree in the manuscripts and appears entirely arbitrary, it has not been retained in the present edition.

The separate chapter from the book added in the first edition (pp. 599–607) from two manuscripts of Ibn al-Malāḥimī's *K. al-Fāʾiq* is republished in the present edition on pp. 875–882. The two manuscripts (MSS 558 and 559 of the Great Mosque of Ṣanʿāʾ[8]) are referred to with the letters هـ and و respectively in the annotation.

I wish to express my thanks to Patricia Crone who has contributed valuable emendations to the text about the religion of the Majūs. My special thanks are due to Sabine Schmidtke without whose active involvement the second enlarged edition would not have been published.

[7] See al-Ruqayḥī, *Fihrist*, vol. 2, p. 757.

[8] See al-Ruqayḥī, *Fihrist*, vol. 2, pp. 693–94.

The Manuscripts

The four manuscripts on which the edition of the book is based are in sequence of their appearance in the text:

1. MS 679 of the Great Mosque of Ṣanʿāʾ (al-Maktaba al-sharqiyya).[5] The manuscript is written on heavy-glazed paper, in old *naskhī* handwriting, 24x15 cm. According to the title page, the codex was written for *al-khizāna al-Manṣūriyya al-saʿīda*, i.e. the library of the Imam al-Manṣūr bi-llāh ʿAbd Allāh b. Ḥamza (d. 614/1217). The manuscript contains 245 folios and has 17 lines to the page. It contains the first part of the book and covers pp. 9-267 in the present edition. It is indicated by the letter ا in the annotation.

2. A second manuscript, preserved in the Maktabat Jāmiʿ al-Imām al-Hādī in Ṣaʿda, also containing the first part of the book.[6] The beginning of the book is missing and it covers pp. 25-381 in the present edition. At the end of the *Bāb fī nafy al-māhiyya ʿanhu taʿālā* (p. 267) there is a note stating that the first of four parts of the *K. al-Muʿtamad* was completed in the afternoon of 1 Jumādā II of the year 707 (28 November 1307) in al-Mashhad al-Muqaddas al-Manṣūrī. The following text is then introduced as the second part of the *K. al-Muʿtamad.* A note at the end of the manuscript (p. 381) states, however, that the first of three parts of the *K. al-Muʿtamad* is completed. This manuscript is evidently later than manuscript ا but is copied from another original. A disk containing a copy of the manuscript was kindly provided by the Imam Zayd ibn ʿAli Cultural Foundation in Ṣanʿāʾ. In the annotation it is referred to with the letter ب.

---

[5] See Aḥmad ʿAbd al-Razzāq al-Ruqayḥī, ʿAbd al-Allāh al-Ḥibshī and ʿAlī Wahhāb al-Ānisī, *Fihrist Makhṭūṭāt Maktabat al-Jāmiʿ al-kabīr Ṣanʿāʾ* 1-4, [Ṣanʿāʾ:] Wizārat al-awqāf wa-l-irshād, 1404/1984, vol. 2, p. 756.

[6] See ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh, *Maṣādir al-turāth fī l-maktabāt al-khāṣṣa fī l-Yaman* 1-2, McLean, VA: Muʾassasat al-Imām Zayd b. ʿAlī al-Thaqafiyya, 1422/2002, vol. 1, p. 453. Cf. also ʿAbd Allāh Ḥammūd Dirham al-ʿIzzī, *Fihris makhṭūṭāt Maktabat Mazār al-Imām Yaḥyā b. Ḥusayn al-Hādī ilā l-Ḥaqq: Ṣaʿdah, al-Jumhūriyya al-Yamaniyya*, Qum 1383/1425/2004, p. 25.

Justice have come to light, and it may at present be doubted whether the later parts of the *K. al-Muʿtamad* ever reached the Yemen.

The newly discovered parts contain extensive quotations from earlier lost works. The part on divine attributes filling the gap between the original manuscripts is largely based on Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's *K. Taṣaffuḥ al-adilla.* Ibn al-Malāḥimī also reports a debate he had with an otherwise unknown Muʿtazilī scholar, Ismāʿīl b. ʿAlī al-Rāzī.[3] In the heresiographical part he continues to rely mostly on al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī's *K. al-Ārāʾ wa-l-diyānāt* and on Abū ʿĪsā al-Warrāq's *K. fi l-diyānāt* as his main sources. He also quotes from a book by ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Nāshiʾ (al-Akbar) which he describes as a *Kitāb fī ikhtilāf al-nās fī adyānihim* and also calls his *Kitāb al-Diyānāt.* In the section on the doctrines of the philosophers he quotes from a *Kitāb al-Miṣbāḥ* but does not name its author and refers to Abū Hāshim al-Jubbāʾī's *Naqḍ Kitāb Arisṭāṭālīs fi l-samāʾ wa-l-ʿālam.* In his refutation of the Ismāʿīlī Bāṭiniyya and Qarāmiṭa he quotes from Ibn Rizām's *Kashf asrār al-Bāṭiniyya.*[4] In the chapter on divine justice he quotes from Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's *K. Ghurar al-adilla* and from another work of the same author with the title *Jawābāt Masāʾil Dāwūd b. Sulaymān al-Miṣrī.* Dāwūd b. Sulaymān al-Miṣrī, who is also called Dāwūd b. Abī Sahl, appears to have been a Jew from Egypt.

[3] He may well be identical with Ismāʿīl b. ʿAlī al-Farrazādhī, the author of a *taʿlīq* on Qāḍī ʿAbd al-Jabbār's *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*. According to an *isnād*, al-Farrazādhī transmitted from Muḥammad b. Mardak (or Mazdak), who in turn transmitted from ʿAbd al-Jabbār's pupil Ibn Mattawayh. He thus was most likely a contemporary of Ibn al-Malāḥimī and active in Rayy. Kind suggestion and information of Dr. Hassan Ansari.

[4] The first part of the quotation from Ibn Rizām's anti-Ismāʿīlī polemics is quoted by Ibn al-Malāḥimī also in his *Tuḥfat al-Mutakallimīn fi l-radd ʿalā l-falāsifa*. See *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa* by Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141). Edited with an Introduction by Hassan Ansari and Wilferd Madelung. Tehran 2008, pp. 211-12.

INTRODUCTION TO THE SECOND EDITION

The first edition of the extant parts of Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī's *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* was published in 1991 on the basis of two manuscripts of the Great Mosque in Ṣanʿāʾ.[1] Since then two further manuscripts of the book have been discovered in the Yemen which partly overlap with the two original manuscripts and partly add substantially to the extant text. On the basis of the new manuscripts the readings of the first edition could occasionally be improved and the volume has nearly doubled in the present edition. The gap in the text between the two original manuscripts (first edition between pp. 296 and 297) has now largely been filled (present edition pp. 268–381), although a small section is still missing. The text of the first edition ended abruptly in the chapter on the religion of the Majūs (first edition p. 598). In the present edition the text continues (p. 639) to include the remainder of the heresiographical part and the beginning of the part on divine Justice *(ʿadl)* (pp. 828–874). While these additions have increased the volume of the present edition appreciably, it is evident that the extant parts of the *K. al-Muʿtamad* cover only a small portion of the original book. A comparison with Ibn al-Malāḥimī's *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn,*[2] which was conceived as an abridgment of the *K. al-Muʿtamad,* suggests that at least four fifth of the complete work are still lost. Ibn al-Malāḥimī's statement may be noted here that he intended at the end of his book to deal also with questions of the subtleties *(masāʾil al-daqāʾiq)* of *kalām* such as the atom and others (p. 828). No quotations from the later parts of the work beyond the chapter on divine

[1] *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn.* Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn al-Malāḥimī al-Khuwārazmī (d. 536/1141). *The extant parts edited by* Martin McDermott and Wilferd Madelung. Published by Al-Hoda, London 1991.

[2] *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn* by Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141). Edited with an Introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott. Tehran 2007.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Oceans of Iranian and Islamic culture lie in manuscript form. These manuscripts are not only the record of the achievements of Iran's great scholars, they are also testimonials to its unique national identity. It is, therefore, the duty of every generation of Scholars to protect and celebrate this priceless heritage and to spare no effort in restoring these records on which all studies of Iran's history and culture depend.

Many efforts towards better identification, study, and preservation of Iran's manuscript collections have been launched. In spite of these efforts, and despite the fact that hundreds of books and treatises that deal with this important area of learning have been published, much remains to be done. Thousands of books and treatises either linger as unidentified codices in Iranian and foreign libraries, or await publication. Others, although previously published, exist in unsatisfactory editions and need to be re-edited according to modern scholarly standards.

It is the duty of scholars and cultural organizations to undertake the important tasks of restoring and publishing these manuscripts. The Written Heritage Publication Center was established in 1993 in order to achieve this important cultural objective with the purpose of supporting the efforts of scholars, editors, and publishers who work in this field of learning. We hope that by supporting scholarly work in this area, we can help make an essential collection of scholarly texts and sources available to the scholarly community that is engaged in the study of Iran's Islamic culture and civilization.

The Research Center for the Written Heritage (Tehran) welcomed the proposal by the Research Unit Intellectual History of the Islamicate World to establish *The Classical Muslim Heritage Series* (Freie Universität Berlin). This series is the fruit of the collaboration between our two institutions. *The Classical Muslim Heritage Series* is devoted to producing scholarly editions and facsimile reproductions of classical Islamic and Persian manuscripts, which deal with philosophy, logic, theology, mysticism, and the history of science.

Akbar Irani **Sabine Schmidtke**

Classical Muslim Heritage Series
1

Edited by
Hasan Ansari, Muhammad Baher,
Akbar Irani, Sabine Schmidtke

Advisory Board (Berlin)
Muhammad Ali Amir-Moezzi, Dimitri Gutas, Pierre Lory,
Wilferd Madelung, Nasrollah Pourjavady, Reza Pourjavady,
Sadeq Sajjadi

Advisory Board (Tehran)
Hossein Masoumi Hamedani, N. Mayel Heravi,
Hassan Taromi Rad, Fathollah Mojtabai

Miras-e Maktoob | Islamic Thoughts & Sciences
236 | 58

The Written Heritage Research Centre, 2012
First Published in I. R. of Iran by Miras-e Maktoob

ISBN 978-600-203-037-5

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.

P R I N T E D I N T E H R A N

Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn

Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī al-Kh^w^ārazmī

(deceased in 536 A.H./1142 A.D.)

Revised and enlarged edition by

Wilferd Madelung

Miras-e Maktoob

Freie Universität Berlin

Research Unit Intellectual History of the Islamicate world

Tehran 2012